٥٤٦

والغضب لا يحتاج إلى

٤٣٥٢

فصل

كتاب الطهارات وفيه تسع [فصول]

كتاب الصلوة وفيه ثلثة وثلثون فصلا

كتاب المعادن والركاز والكنوز

كتاب الصوم

كتاب المناسك

كتاب النكاح

وفيه سبعة وعشرون فصلا

كتاب الطلاق

وفيه ستة وعشرون فصلاً

نوع آخر في رسم الفتوى • نوع آخر اذا كان للمراة ايام حيض وطهر معروف • نوع آخر في المراة تصل علتا في عدد

نوع آخر اذا كانت المستحاضة لا تذكر ايامها • نوع آخر في استخراج معروف امراة كان حيضها عشرة وطهرها عشرين ثم رات • نوع آخر في النفاس

نوع آخر في الطهر المتخلل بين الاربعين في النفاس • فصل في الصلال في النفاس • نوع آخر اذا ولدت ولدا فاستمر بها الدم وشكت

نوع آخر امراة ولدت وانقطع دمها بعد يوم او يومين • كتاب الصلوة وفيه ثلثة وثلثون فصلا

فصل في المواقيت وفيه انواع • نوع في بيان المواقيت واخرها • نوع في فضيلة الاوقات • نوع في الاوقات التي يكره فيها الصلوة

فصل في فرايض الصلوة وسننها وادابها وواجباتها • فصل في تكبيرة الافتتاح • فصل في القيام • فصل في القراة

نوع آخر في القراة بالفارسية • نوع آخر من هذا الفصل في المتفرقات • نوع آخر منه في زلة القاري وفي فصول

فصل في ذكر حرف مكان حرف • مما يتصل بهذا الفصل اذا اراد حرفا من ساقط • فصل في ذكر كلمة مكان كلمة

ومما يتصل به استبدال النسبة • فصل في القراة بغير ما في المصحف الذي جمعه عثمان رض • فصل في ذكر آية مكان آية

فصل في حذف حرف عن كلمة • فصل في زيادة كلمة لا على وجه البدل • فصل في الخطا في التقديم والتاخير

فصل في الوقف والوصل والابتدا • فصل في ترك المد والتشديد في موضعهما • فصل في اللحن

فصل في ترك الادغام والاتيان به • فصل في الامالة في غير موضعها • فصل في حذف ما هو مظهر واظهار ما هو محذوف

الفصل العشرون في طلاق المريض • الفصل الحادي والعشرون في التعليقات التي يجب ايقاعها في الحال • الفصل الثاني والعشرون في مسائل الرجعة

الفصل الثالث والعشرون في مسائل الطهارة وكفارته • الفصل الرابع والعشرون في مسائل الايلاء • نوع آخر في الايلاء الى غاية

نوع آخر في الفي • الفصل الخامس والعشرون في مسايل اللعان • الفصل السادس والعشرون في مسايل العدة

نوع منه في انتقال العدة • نوع منه فيما يلزم المعتدة في عدتها • نوع آخر في الحداد

نوع آخر في المطلقة تسافر في عدتها • نوع آخر في بيان ما يصدق فيه المعتدة في انقضاء عدتها • الفصل السابع والعشرون في المتفرقات

كتاب العتاق وفيه احد عشر فصلا

الفصل الاول في الالفاظ التي يقع بها العتق • الفصل الثاني في الالفاظ التي لا يقع بها العتق

الفصل الثالث في تعليق العتق واضافته وما في معناها • نوع آخر اذا قال لعبده اذا اديت الي الفا فانت حر • نوع آخر اذا قال لعبده في صحته ان اعتقت عني عبدا فانت حر

في اعتاق ما في البطن

الفصل الرابع في العتق المبهم • الفصل الخامس في اعتاق بعض الرقيق • الفصل السادس في الخصومات الواقعة في الرق والحرية والشهادة فيها

الفصل السابع في الخصومات الواقعة في الرق والحرية والشهادة فيها • الفصل الثامن في تفويض العتق الى غيره • الفصل التاسع في التدبير وفيه انواع

نوع في بيان صورته وحقيقته وحكمه • نوع آخر اذا قال كل مملوك لي حر بعد موتي • نوع آخر في تدبير الصبي عبده لا يصح • نوع آخر كل تصرف يقع في الحر لا يمنع التدبير

نوع آخر عبد بين رجلين دبره احدهما • نوع آخر شهد شاهد على رجل انه دبر هذا العبد • الفصل العاشر في امهات الاولاد • نوع آخر امة بين رجلين جاءت بولد

تم فهرست المجلد الأول
من المحيط

الحمد لله خالق الاشباح بقدرته وفالق الاصباح برحمته شارع الشرايع بفضله ومبدع البدايع
بطوله منزل الكتب على الانبيا ومنشى الشهب فى السما مالك الرقاب ومعد الصواب رافع العلم ومزيله
وواضع الجهل ومزيله ارسل الرسل حجة على الجاحدين وختم باب الرسالة بنبينا خاتم النبيين صلى الله
عليه وعلى اخوانه من الانبياء والمرسلين قال العبد الضعيف الراجى لفضل الله الخايف من عدله
المعتمد على كرمه محمود ابن الصدر الكبير تاج الدين احمد ابن الصدر الشهيد برهان الايمة عبد العزيز ابن عمران
معرفة احكام الدين من اشرف المناصب واعلاها والتفقه فى دين الله من انفع المكاسب وازكاها فحوادث
العباد مردودة الى استنباط خواطر العلما ونوازلهم مربوطة باصابة ضماير الفقها قال الله تعالى ولو ردوه
الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وكفى للعالم شرفا ان يحشر يوم القيمة مغفورا ويرى
سعيه الجميل فى العقبى مشكورا قال عليه السلم يبعث الله العباد يوم القيمة ثم يبعث العلما ثم يقول
يا معشر العلما انى لم اضع علمى فيكم الا لعلمى بكم ولم اضع علمى فيكم لاعذبكم اذهبوا فقد غفرت لكم وكفى للعالم
شرفا ان بين درجته ودرجة الانبيا حرفا واحدا قال عليه السلم علماء امتى كانبياء بنى اسرايل وقال عليه السلم
فى صفات امة هم فقها كانهم من العلم انبيا وكان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم مثابرين على
التعلم والتفقه فى الدين ولذلك صاروا مقتدى للعالمين وقال عليه السلم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
فحفظوا رضوان الله عليهم ما نشر رسول الله من درر الاثار ونضبوا فرايد الفوايد لمن بعدهم من الاخيار ولما
انقرض الصدر الاول من الصحابة ومن بعدهم من التابعين قام بنصر هذا الدين الامام الاعظم سراج الامة
ومنهاج الملة هادى الخلق وناصر الحق ابو حنيفة واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين فهم الذين حددوا
ديباجة الشريعة تحديدا ومهدوا قواعد الملة الزهرا تمهيدا فصوروا المسايل تصويرا وقرروا الدلايل تقريرا
فمضوا الى رحمة الله وموايد فوايدهم منصوبة للانام وساروا الى المنازل الموعودة واثارهم باقية الى يوم القيمة
ثم من بعدهم من علماء الملة بالغوا فى شرح المعضلات وجدوا فى كشف المشكلات وصنفوا الكتب تصنيفا
ووضعوا فى النوازل رصفا ولم يزل العلم موروثا من اول لاخر ومنقولا من كابر الى كابر حتى انتهى الى الصدور واسلاف
السعدا الشهدا تغمدهم الله بالرحمة والرضوان فكلهم رضوان الله عليهم اجمعين شرحوا ما بقى من الفقه مجملا
وفتحوا ما ترك مقفلا فمصنفاتهم متداولة بين الورى يستعان بها عند القضاء والفتوى وقد وقع على راى
ان اشبه بهم بتاليف اصل جليل يجمع جمل الحوادث الحكمية والنوازل الشرعية ليكون عونا لى حال حيوتى وذخرا
حسنا لى بعد وفاتى فقد قال عليه السلم اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا ثلاثة وذكر من جملتها علما ينتفع به وقد انضم
الى هذا الراى الصايب التماس بعض الاخوان فقابلت التماسهم بالاجابة وجمعت مسايل المبسوط والجامعين والسير
والزيادات والحقت بها مسايل النوادر والفتاوى والواقعات وضممت اليها من الفوايد التى استفدتها من سيدى
ومولاى والدى تغمده الله بالرحمة والدقايق التى حفظتها من مشايخ ربانى رضوان الله عليهم اجمعين

وفصلت

وفصلت الكتب تفصيلا وحسنت المسايل تحسينا وابدت اكثر المسايل بدلايل عول عليها المتقدمون
واعتمد عليها المتاخرون وعملت فيه عمل من طب لمن حب وسميت الكتاب بالمحيط وتوقعت لمن ينظر
فيه وينتفع به مدة حيوتى او بعد انقراضى ان يدعو لى بان يتقبل الله فى دينه جهدى ويجعل كتابى هذا ثقلا
فى ميزانى ولا يصرف به وجهى فيه ونستعيذ من رده وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب وهو حسب
عباده ونعم الحسيب

كتاب الطهارات

الفصل الاول فى الوضوء

هذا الفصل يشتمل على تسع فصول الفصل الاول فى الوضوء هذا الفصل يشتمل على انواع
نوع منه فى بيان فرايضه فنقول فرض الوضوء غسل الوجه واليدين مع المرفقين ومسح الراس وغسل القدمين
مع الكعبين وحد الوجه من قصاص الشعر من الراس الى اسفل الذقن والى شحمتى الاذن وايصال الماء الى داخل العين
ساقط فقد روى عن ابى حنيفة رحمه الله لا باس بان يغسل الرجل الوجه وهو مغمض عينيه وفى رواية الحسن
ان ابا حنيفة سيل الغسل للعين بالماء قال لا وعن الفقيه احمد بن ابراهيم ان من غسل وجهه وغمض عينيه تغميضا
بدا لا يجوز ذلك وقيل فيمن رمدت عينيه فرمصت واجتمع رمصها فى جانب انه يكلف ايصال الماء تحت مجتمع
الرمص ويجب ايصال الماء الى الماء فى الشفة قال بعضهم الشفة تبع للفم فلا يجب ايصال الماء اليه وقال الفقيه
ابو جعفر رحمه الله ما يظهر منها عند الانضمام فهو من الوجه فيجب ايصال الما اليه وما يكتتم منها عند الانضمام
فهو تبع للفم فلا يجب ايصال الما اليه ومسح ما يلاقى بشرة الوجه من اللحية ما يذكر فى ظاهر الرواية وعن ابى
حنيفه رحمه الله فى غير الاصول روايتان فى رواية قال يفترض ايصال الماء الى ثلث اللحية او ربعها فكانه اراد بهذا
الكناية عن الذقن والخدين وهو قول ابى يوسف وذكر الحسن فى المجرد عن ابى حنيفة لا يفترض ايصال الما الى ما
يوازى الذقن والخدين لكن عند بعض مشايخنا سنن قالوا ولذلك اجراء الماء على ظاهر الشارب على الروايتين
وذكر شمس الايمة الحلوانى رحمه الله اتفقوا ان عليه ان يمس الما شعر حاجبيه فيبله بالماء اذا لم يصبه الما لا يجوز
وان لم يكن ايصال الماء الى اصل المنابت شرطا قال رحمه الله وكذلك فى الشارب عليه ايصال الماء الى الشارب
وفى القدورى مسح ما يلاقى بشرة الوجه من اللحية واجبة رواه ابو يوسف عن ابى حنيفة واشار فى باب الوضو
الى انه يفترض ايصال الماء الى كله فانه قال مواضع الوضوء ما ظهر منها وذكر الزيد وستى فى نظمه ان حاصل الجواب
ان على قول ابى حنيفة رحمه الله يمسح ثلثها وعلى قول محمد والشافعى وابو يوسف فى رواية يمسح كلها وهو احسن
الاقاويل لان الوجه ما يواجه الناس واللحية هى التى يواجهها الناس ولا يجب ايصال الماء الى ما تحت شعر اللحية
عندنا باتفاق الروايات وكذلك لا يجب ايصال الماء الى ما تحت شعر الحاجبين والشارب باتفاق الروايات وكذلك
لا يجب ايصال الما الى ما استرسل من الشعر من الذقن عندنا واما البياض الذى بين العذار وبين شحمة الاذن ذكر
شمس الايمة الحلوانى رحمه الله ان ظاهر المذهب ان عليه ان يبل ذلك الموضع ليس عليه سواه وذكر الطحاوى ان عليه
غسل ذلك الموضع وفى القدورى انه يجب غسله عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وزعم الطحاوى ان ما ذكره هو
الصحيح وعليه اكثر مشايخنا لكن فيه كلفة ومشقة فالاولى ان يقال يكفيه بل الماء بناء على ما روى عن ابى يوسف
رحمه الله ان المتوضى اذا بل وجهه واعضاء وضوءه بالماء ولم يسل الماء على عضوه جاز ولكن قيل تاويل ما روى عن ابى يوسف
انه اذا سال من العضو قطرة او قطرتان ولم يتدارك وذكر الفقيه ابو اسحق الحافظ روى عن ابى يوسف ومحمد وزفر
رحمهم الله يفترض عليه غسله قال وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه قال ان غسل فحسن وان لم يغسل
اجزاه واما فرض غسل اليدين فمن روس الاصابع الى المرفقين ويدخل المرفقان فى الغسل عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله تعالى

لان اسم اليد يقع على هذه الجملة وهل يجب ايصال الماء الى ما تحت الاظافير قال الفقيه ابو بكر رحمه الله يجب
حتى ان الخباز اذا توضا وفي اظفاره عجين او الطيان اذا توضا وفي اظفاره طين يجب ايصال الماء الى ما تحته
وكان يفرق بين الطين والعجين وبين الدرن لان الدرن يتولد من الادمي فيكون من احوانه ولا كذلك الطين
والعجين وذكر الشيخ الامام الزاهد الصفار رحمه الله في شرحه ان الظفر اذا كان طويلا بحيث يستر راس
الانملة يجب ايصال الماء الى ما تحته وان كان قصيرا لا يجب ايصال الماء الى ما تحته وان كان في اصبعه خاتم ان كان
واسعا لا يجب تحريكه ولا نزعه وان كان ضيقا ففي ظاهر رواية اصحابنا رحمهم الله لا بد من نزعه او تحريكه وروى
الحسن عن ابي حنيفة وابو سليمان عن ابي يوسف ومحمد انهم لم يشترطوا النزع او التحريك وبين المشايخ اختلاف
في هذا الفصل **واما فرض** مسح الراس مقدر بالناصية وذلك قدر ربع الراس وقدره بعض اصحابنا
رحمهم الله بثلثة اصابع هكذا ذكر القدوري وفي صلوة الاصل قدره بثلثة اصابع وفي المجرد قدره بربع الراس ولو
اخذ الماء بثلثة اصابع ووضع عليه وضعا ولم يمدها اجزاء على قول من قدره بثلثة اصابع ولم يجز على قول من
قدره بالربع حتى يستكمل بالامرار هكذا ذكره القدوري وذكر الزندويستي في نظمه وقال روى هشام عن
ابي حنيفة وابي يوسف وابراهيم ابن رستم عن محمد رحمهم الله انه يجوز وقال في اختلاف زفر لا يجوز على
قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله الا ان يمسح بقدر ثلث راسه او ربعه وذكر في صلوة الاثر انه يجوز
من غير ذكر خلاف وان مسح باصبع واحد بجوانب الاصبع قدر ثلاثة اصابع وروى زفر عن ابي حنيفة انه يجوز
وهذا الجواب مستقيم على الرواية التي قدر المسح فيها بثلاثة اصابع ولو مسح بالاصبعين لا يجوز الا ان يمسح بالابهام
والسبابة مفتوحتين فيضعهما مع ما بينهما من الكف على راسه فحينئذ يجوز لانهما اصبعان وما بينهما من الكف قدر
اصبع فيصير ثلاثة اصابع فيجوز وان كان على راسه شعر طويل فمسح بثلاثة اصابع الا ان مسحه وقع على شعره ان
وقع على شعر تحته راس يجوز عن مسح الراس وان وقع على شعر تحته جبهة او رقبة لا يجوز عن مسح الراس لان المسح
على الشعر عين له المسح على البشرة التي تحته ولو مسح على بشرة الجبهة او العنق لا يجوز عن مسح الراس ولو مسح على
بشرة الراس اجزاه فكذا اذا مسح على الشعر وذكر الزندويستي هذه المسيلة بهذه العبارة وفي موضع اخر ذكر بعبارة
اخرى ولو كان شعره طويلا فمسح ما تحت اذنيه لا يجزيه عن مسح الراس ولو مسح ما فوقه يجوز وان وضع اصبعا
واحدا على راسه ومدها قدر ثلاثة اصابع لم يجزه هكذا ذكر في نوادر ابن رستم واشار الى المعنى فقال لانه
ما قد توضا به قال عند ديسيلة لو اخذ الماء ووضعه على جبهته ومده الى اصل الذقن حتى استوعب جميع الوجه
اجزاه واشار الى المعنى فقال لان علاقاة الماء الجبهة لا يصير الماء مستعملا الا بالسيلان لان فرض الوجه الغسل
ولا يتاتى الغسل الا بالسيلان على العضو والماء في عضو واحد لا يصير مستعملا اما في فصل الراس الماء بملاقاة
بشرة الراس يصير مستعملا لان فرض الراس المسح والمسح يحصل بمجرد الملاقاة فيصير الماء مستعملا بمجرد الملاقاة
ذكر الناطفي في الهداية اذا اختضب ومسح براسه عند وضوه على خضابه لا يجزيه وان وصل الماء الى شعره
قال وهو كالمراة اذا مسحت على الوقاية ووصل الماء الى شعرها وذلك لا يجوز فههنا كذلك ورايت مسيلة الخضاب
في شرح بعض المشايخ انه اذا اختلط البلة بالخضاب وخرجت من حكم الماء المطلق لا يجوز المسح وهو بمنزلة ماء
الزعفران ورايت مسيلة مسح المراة على الخمار في نسخ بعض المشايخ ايضا ان الماء ان كان متقاطرا بحيث يصل الى
الشعر يجوز المسح وما لا فلا وذكر الزندويستي في نظمه قال عامة العلماء اذا وصل الماء الى الشعر جاز وما لا
فلا وقال بعضهم ان كان الخمار غير مشغول لا يجوز لانه لا يصل الماء وقال بعضهم ان ضربت يديها ثلثا
والثاني فوق الخمار جاز وما لا فلا لان بالضرب يصل الماء الى الشعر ولو كان دوابتان مسدودتان حول

الراس كما يفعله النساء فوقع مسحه على راس الدوابة بعض مشايخنا قالوا بالجواز اذا لم يرسلهما لانه مسح
على شعر تحته راس فصار كما لو مسح على الشعر الاصلي وعامتهم على انه لا يجوز ارسلهما او لم يرسلهما لانه
مسح على شيء مستعار فصار كما لو مسحت المراة فوق الخمار ولم يصل الماء الى ما تحته واذا نسي المتوضي مسح
الراس فاصابه ماء المطر مقدار ثلاث اصابع فمسحه بيده او لم يمسحه اجزاه عن مسح الراس لان الله تعالى وصف
الماء بكونه طهورا والطهور الطاهر بنفسه المطهر لغيره فلا يتوقف حصول التطهير على فعل يكون منه كالنار
الذي هو محرق لا يتوقف حصول الاحتراق على فعل يكون من العين واذا نسي ان يمسح براسه فاخذ من لحيته
ما ومسح به راسه لا يجوز لان هذا مسح بماء المستعمل والماء ياخذ حكم الاستعمال عندنا كما زايل العضو
استقر على الارض او لم يستقر وها هنا زايل العضو بدليل انه يخرج عن الجنابة بالاجماع وفي المسيلة اثر
عن ابن مسعود رضي الله عنه ولو كان في كفه بلل فمسح به راسه اجزاه قال الحاكم الشهيد رحمه الله هذا اذا لم
يستعمله في عضو من اعضايه بان ادخل يده في اناء حتى ابتل فاما اذا استعمله في عضو من اعضايه بان
غسل بعض اعضايه وبقي على كفه بلل لا يجوز واكثرهم على ان ما قاله الحاكم خطا والصحيح على ان محمدا رحمه الله
اراد بذلك ما اذا غسل عضوا من اعضايه وبقي البلل في كفيه بدليل ان محمدا رحمه الله قال وهذا بمنزلة ما لو
اخذ الماء من الاناء ولو كان المراد ما قاله الحاكم لم يكن لهذا التشبيه معنى وفرقوا بين بلل اللحية وبين بلل الكف
والفرق ان بلل اللحية ما سقط به فرض غسل الوجه وصار مستعملا فلا يقام به فرض اخر اما بلل الكف ما لم
يسقط به فرض الغسل لان فرض غسل الاعضا اقيم بالماء الذي زايل العضو لا بالبلل الذي على الكف فلم يصر
هذا البلل مستعملا فجاز ان يقام به فرض مسح الراس ولو امر الماء على راسه ولحيته ثم حلقهما لا يلزمه اعادة
المسح عليهما هكذا روى ابن سماعة في نوادره عن محمد رحمه الله قال الناطفي ورايت في كتاب الصلوة
محمد ابن مقاتل ان في الراس لا يلزمه الاعادة وفي اللحية يلزمه الاعادة واشار الى الفرق فقال ان في الراس قبل
نبات الشعر كان فرضه المسح كما بعد نباته فبزوال الشعر لا تتغير صفة الفرض اما في الوجه صفة الفرض قد تغيرت
الا ترى ان قبل نبات الشعر على الوجه فرضه الغسل وبعد نباته لا يكون فرضه الغسل وفي القدوري تذكر
هذه المسيلة بعبارة اخرى فنقول وليس في من ال عن بدن وضوء ولا امرار ما على موضع المزال يريد به اذا
توضا ثم قلم ظفره او حلق شعره وكان ابراهيم النخعي رحمه الله يقول باعادة المسح في الراس واللحية واشباههما
وكان يقيس هذه الصورة على المسح على الخف فانه لو مسح على الخفين ثم نزعهما يسقط حكم ذلك المسح ويفترض
غسل القدمين وحكى ابن سماعة عن محمد رحمه الله فرقا بين المسح على الخف وبين هذه الصورة فقال الجلد والشعر
والراس شيء واحد ذهب بعضه وبقي البعض فلم يرتفع حكم ذلك المسح بمرة فاما الخف فهو غير الرجل فاذا نزعه
فقد ارتفع حكم ذلك المسح بمرة قياس مسيلة الخف من هذه المسيلة ان لو كان الخف ذا طاقين فمسح عليه ثم نزع
احد الطاقين اذا تعسر بنفسه وهناك لا يلزمه اعادة المسح ايضا **واما فرض** غسل الرجلين فمن روس الاصابع
الى الكعبين ويدخل الكعبان في الغسل عند علمائنا رحمهم الله والكعب هو العظم الناتي في الساق الذي يكون فوق
القدم والذي روى هشام عن محمد رحمه الله ان الكعب هو العظم المربع الذي يكون في وسط القدم عند
معقد الشراك فذلك وهم منه لم يرد محمد رحمه الله بهذا تفسير الكعب في الطهارة والصلوة وانما اراد به
في حق المحرم اذا لم يجد نعلين ومعه خفان قال يقطعهما اسفل من الكعبين واراد بالكعب العظم المربع الذي
يكون في وسط القدم عند معقد الشراك ليصير الة في معنى النعلين **واما** تفسير الكعب في الطهارة والصلوة
العظم الناتي الذي هو في الساق فوق القدم ولو قطعت رجله من الكعب او بقي النصف من الكعب يفترض عليه

غسل ما بقي من الكعب وموضع القطع وكذلك هذا الحكم في المرفق في اليد اذا قطع اليد من المرفق او بقي
نصف المرفق يفترض عليه غسل ما بقي من المرفق وموضع القطع وان كان القطع فوق الكعب وفوق المرفق
لم يجب غسل موضع القطع وتخليل الاصابع ان كانت مضمومة وتوضا من الانا فرض وان كانت مفتوحة
فترك التخليل جاز وان كان يتوضا في الماء الجاري او في الحياض فادخل رجليه الماء وترك التخليل جاز وان
كانت الاصابع مضمومة هكذا ذكر الزندويستي في نظمه وفي شرح شيخ الاسلام ان تخليل الاصابع قبل
وصول الماء الى ما بين الاصابع فرض وبعده سنة وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله ان تخليل الاصابع سنة
مطلقا قال رحمه الله ومن الناس من قال تخليل اصابع القدم فرض قال محمد رحمه الله في الاصل وتوضا
مرة واحدة سابغة اجزاه وتكلموا في تفسير السبوغ قال بعضهم يبل العضو بالماء اولا ثم يسيل عليه الما
فيستيقن بوصول الماء الى جميع العضو وقال بعضهم يسيل الماء على عضوه ويدلك حتى يصل الماء الى جميعه
والفقيه ابو جعفر رحمه الله مال الى القول الاول في زمان الشتا والى القول الثاني في زمان الصيف
وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا بل الاعضاء ثلاث مرات تجزي عن الغسل ثم اذا توضا
مرة واحدة فان فعل ذلك لعز الماء او للبرد او للحاجة لا يكره ولا ياثم وان فعل ذلك من غير عذر وحاجة
يكره وياثم هكذا قيل وقد قيل ايضا ان اتخذ ذلك عادة يكره وان فعل ذلك احيانا لا يكره واذا كان ببعض
اعضاء الوضوء جرح قد انقطع فستره او نحو منه هل يجب ايصال الماء الى ما تحته كان الفقيه ابو اسحق الحافظ
يقول ينظر ان كان ما يقشر يزال من غير ان يتالم لم يجز الا ان يصل الماء الى ما تحته وان كان لا يزال من غير
ان يتالم اجزاه ان لم يصل الماء الى ما تحته قال لانه بمنزلة ما لم يتقشر وفي مجموع النوازل رجل ببعض اعضايه
قرحة مرار واطراف وضوء قشر القرحة موصولة بالجلد الا الطرف الذي يخرج منه القيح فغسل الجلد
ولم يصل الماء الى ما تحت الجلدة جاز وضوءه وجاز له ان يصلي لان ما تحت الجلد ليس بظاهر فلا يفترض
غسله وفيه ايضا وان كان على بعض اعضاء وضوءه قرحة نحو الدمل وشبهه وعليه جلدة رقيقة
فتوضا وامر الماء على الجلدة ثم نزع الجلدة هل يلزمه غسل ما تحت الجلدة قال ان نزع الجلدة بعد ما برا
بحيث لم يتالم بذلك فعليه ان يغسل ذلك الموضع وان نزع قبل البرء بحيث يتالم بذلك ان خرج منها شي
وسال نقض الوضوء وان لم يخرج لم يلزمه غسل ذلك الموضع والاشبه انه لا يلزمه الغسل في الوجهين
جميعا وفي فوايد القاضي الامام ركن الاسلام علي السعدي رحمه الله اذا كان على بعض اعضاء وضوءه خرء
ذباب او برغوث فتوضا ولم يصل الماء الى ما تحته جاز لان التحرز عنه غير ممكن ولو كان جلد سمك او خبز
ممضوغ قد جف فتوضا ولم يصل الماء الى ما تحته لم يجز لان التحرز عنه ممكن وقد قيل اذا كان على اعضاء
وضوءه قلساح ولا يصل الماء الى ما تحته فتوضا كذلك يجوز لانه يتولد من البدن فهو بمنزلة الدرن في مجموع
النوازل اذا كان برجله شقاق فجعل فيها الشحم وغسل الرجل ولم يصل الماء الى ما تحته ينظر ان كان يضره ايصال الماء
الى ما تحته يجوز وان كان لا يضره لا يجوز والله اعلم

نوع منه في تعليم الوضوء

قال محمد رحمه الله في الاصل الوضوء ان يبدا فيغسل يديه ثلاثا ولم يذكر كيفيته وحكي عن الفقيه ابي جعفر الهندواني رحمه الله
انه ينظر الى الانا ان كان الانا صغيرا يمكنه رفعه لا يدخل يده فيه بل يرفعه بشماله ويصبه على كفه اليمنى
ويغسلها ثلاثا وان كان الانا كبيرا لا يمكن رفعه كالحب وشبهه وان كان معه كوز صغير رفع الماء بالكوز
ولا يدخل يده فيه ثم يغسل يديه بالكوز على نحو ما بينا وان لم يكن معه كوز صغير ادخل اصابع يده اليسرى
مضمومة في الانا ولا يدخل الكف ويرفع الماء من الحب ويصب على يده اليمنى ويدلك الاصابع بعضها ببعض

فيفعل كذلك ثلاثا ثم يدخل يده اليمنى في الاناء ان شاء وقوله عليه الصلوة والسلام لا يغمسن يده في الانا
محمول على ما اذا كانت الانية صغيرة او كبيرة ولكن معه انية صغيرة واما اذا كان الانا كبيرا وليس معه
انية صغيرة فالنهي محمول على الادخال على سبيل المبالغة ثم يستنجي والكلام في الاستنجا يأتي بعد
هذا في النوع الذي يلي هذا النوع وبين المشايخ اختلاف في انه يغسل يديه قبل الاستنجا وبعد الاستنجا
قال بعضهم قبل الاستنجا وقال بعضهم بعد الاستنجا واكثرهم على انه يغسل يديه مرتين مرة قبل
الاستنجا ومرة بعد الاستنجاء ثم يتمضمض ثم يستنشق ثم يغسل وجهه ثم يغسل ذراعيه هكذا ذكر
محمد رحمه الله في الاصل ولم يقل ثم يغسل يديه من اصحابنا من قال انما ذكر ذراعيه لانه سبق غسل اليدين
فلا يجب الاعادة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله والاصح عندي انه يعيد غسل اليدين
لان الاول كان شبه افتتاح الوضوء فلا ينوب عن فرض الوضوء وانه مشكل لان المقصود هو التطهر
فاذا حصل التطهر باي طريق ما حصل فقد حصل المقصود فلا معنى لاعادة الغسل ثم يمسح راسه
واذنيه ظاهرهما وباطنهما بماء واحد ثم يغسل رجليه مع الكعبين والله اعلم

نوع منه في بيان سنن وضوء وادابه

فنقول السنة سنتان سنة الرسول عليه السلام وسنة اصحابه فسنة الرسول
هي الطريقة التي فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وواظب عليها كركعتي الفجر والاربع قبل الظهر
واشباهها وسنة الصحابة رضوان الله عليهم هي الطريقة التي فعلها الصحابة وواظبوا عليها كالتراويح
فان التراويح يقال سنة عمر رضي الله عنه لان عمر فعلها وواظب عليها والادب ما فعله رسول الله عليه
السلام مرة وتركه مرة فنقول من السنة ان يغسل يديه الى الرسغ ثلاثا ويغسلهما قبل الاستنجا وبعد
الاستنجاء ففيه كلام وقد ذكرناه وهذا اذا لم يكن على بدنه نجاسة حقيقية اما اذا كانت فانه
يفترض غسلها قال الطحاوي رحمه الله ويسمي فيقول بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام وفي كون
التسمية سنة كلام ففي ظاهر الرواية ما يدل على انه ادب فانه قال ويستحب له ان يسمي وذكر في صلاة الاثر
انها سنة وهكذا ذكر الطحاوي والقدوري رحمهما الله وفي محل التسمية اختلاف بين المشايخ قال
بعضهم يسمي قبل الاستنجا وقال بعضهم يسمي بعد الاستنجا ومن السنة الاستنجا وانه نوعان احدهما
بالماء والثاني بالحجر او المدر او ما يقوم مقامهما من الخشب او التراب والاستنجاء بالماء افضل ان امكنه
ذلك من غير كشف العورة وان لم يمكنه ذلك الا بكشف العورة يستنجي بالاحجار ولا يستنجي بالماء واتباع
الماء الاحجار ادب وليس بسنة لان النبي عليه السلام فعله مرة وتركه مرة من مشايخنا من قال هذا كان
ادبا في زمن النبي عليه السلام واصحابه اما في زماننا فهو سنة واستدل هذا القايل بما روي عن الحسن البصري
رضي الله عنه انه سيل عن هذا فقال هو سنة فقيل له كيف يكون سنة وقد تركها رسول الله صلى الله عليه وسلم
مرة وفعل مرة وكذلك خيار الصحابة فقال الحسن انهم كانوا يبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا ولا خلاف
لاحد في الافضلية فاتباع الماء الاحجار افضل بلا خلاف والاستنجا من البول والغايط والمذي والمني
والدم الخارج من احد السبيلين دون غيرها من الاحداث وينبغي ان يستنجي بالاشياء الطاهرة نحو الحجر والمدر
والرماد والتراب والخرقة واشباهها ولا يستنجي بالاشياء النجسة مثل السرقين ورجيع الانسان وكذلك
بحجر استنجى به مرة هو او استنجى به غيره الا اذا كان حجرا له احرف فيستنجي في كل مرة بحرف لم يستنج في المرة
الاولى فيجوز من غير كراهة وكذلك لا يستنجي بالعظم والروث فقد قيل العظم طعام الجن والروث علف
دوابهم فلا يفسد عليهم طعامهم وعلف دوابهم وكذلك لا يستنجي بطعوم الادمي وعلف دوابهم

نحو الحنطة والشعير والحشيش وغيرها وذكر الزندويستي انه يستنجي بالمدر والحجر والتراب ولا يستنجي
بما سوى هذه الاشيا وعدد الثلث في الاستنجاء بالاحجار او ما يقوم مقامها ليس بامر لازم والمعتبر
هو الانقاء فان انقاه الواحد كفاه وان لم ينقه الثلاث زيد عليه وقيل في كيفية الاستنجا بالاحجار
ان الرجل في زمان الصيف يدبر بالحجر الاول ويقبل بالحجر الثاني ويدبر بالثالث وفي الشتا يقبل بالحجر الاول
ويدبر بالثاني ويدبر بالثالث لان في الصيف خصيتاه متدليتان ولو اقبل بالاول لتلطخ خصيتاه فلا
يقبل ولا كذلك في الشتا والمراة تفعل في الاحوال كلها مثل ما يفعل الرجل في الشتا وقد قيل المقصود
هو الانقا فيفعل على اى وجه يحصل المقصود قيل في كيفية الاستنجا بالماء انه ينبغي ان يجلس كافرج
ما يكون ويرخي كل الارخاء حتى يظهر ما تداخل فيه من النجاسة فيغسلها وان كان صايما لا يبالغ في
الارخا حتى لا يصل الماء الى باطنه فيفسد صومه وعن هذا قيل لا ينبغي ان يقوم عن موضع الاستنجاء
حتى ينشف ذلك الموضع بخرقة حتى لا يصل الماء الى باطنه وكذلك قيل لا ينبغي ان يتنفس في الاستنجا
للمعنى الذي ذكرنا ويستنجي ببنانه سواء كان الاستنجا بالماء او بالحجر ويستنجي باصبع او اصبعين او
ثلاث ولا يستعمل جميع الاصابع لان ذلك الموضع لا تتسع فيه الاصابع كلها فلو استعمل الاصابع كلها
يخرج الماء النجس من بين اصابعه ويسيل على فخذيه فيتنجس به فخذاه وعسى لا يشعر به او يقول المقصود
يحصل بالثلاث ففي الزيادة على الثلاث استعمال النجاسة بلا ضرورة وان كان المستنجي رجلا يستنجي
باوساط اصابعه وان كان امراة تستنجي بروس الاصابع عند بعض المشايخ وعند بعضهم يستنجي
باوساط الاصابع بقي الكلام بعد هذا في عدد صبات الماء وقد اختلف المشايخ فيه منهم
من لم يقدر في ذلك تقديرا وفوضه الى راى المستنجي وقال يغسل الى ان يقع في قلبه انه قد طهر
وبعضهم قدر واتى ذلك تقديرا واختلفوا فيما بينهم فمنهم من قدره بالثلاث ومنهم من قدره
بالسبع ومنهم من قدره بالتسع ومنهم من قدره بالعشر ومنهم من قدره في الاحليل بالثلاث
وفي المقعد بالخمس وينبغي ان يستنجي بعد ما خطا خطوات حتى لا يحتاج الى اعادة الطهارة وان
كان المستنجي لابس الخفين وماء الاستنجا يجري تحت خفه يحكم بطهارة الخف مع طهارة ذلك
الموضع الا اذا كان على الخف خروق ويدخل ماء الاستنجا باطن الخف فحينئذ يغسل باطن الخف
وان كان الخروق بحال يدخل الماء فيها من جانب ويخرج من جانب اخر يحكم بطهارة الخف مع طهارة
ذلك الموضع هكذا ذكره الامام الزاهد الصفار رحمه الله وفي فوايد الشيخ الامام الزاهد ابي
حفص الكبير رحمه الله انه سيل عن رجل شلت يده اليسرى ولا يقدر ان يستنجي بها كيف يستنجي قال ان
لم يجد من يصب الماء عليه والماء في الاناء لا يستنجي وان قدر على الماء الجاري يستنجي بنفسه وان كانت
يداه كلتاهما قد شلتا ولا يستطيع الوضوء والتيمم قال يمسح يده على الارض يعني دراعيه مع المرفقين
ويمسح وجهه على الحايط ويجزي ذلك عنه ولا يدع الصلوة على كل حال وفيه ايضا الرجل المريض اذا
لم يكن له امراة ولا امة وله ابن او اخ وهو لا يقدر على الوضو قال يوضيه ابنه او اخوه غير الطهور
فانه لا يمس فرجه ويسقط عنه الاستنجا وفيه ايضا المراة المريضة اذا لم يكن لها زوج وهي لا تقدر
على الوضوء ولها ابنة قال توضيها الابنة الا الطهور ويسقط عنها الاستنجا ثم الاستنجا بالاحجار
انما يجوز اذا اقتصرت النجاسة على موضع الحدث واما اذا تعدت عن موضعها بان جاوزت الفرج
اجمعوا على ان ما جاوز الفرج من النجاسة اذا كان اكثر من قدر الدرهم انه يفترض غسلها بالماء ولا تكفيه

الازالة بالاحجار وان كان ما جاوز موضع الفرج اقل من قدر الدرهم او قدر الدرهم الا انه اذا ضم
موضع الفرج يكون اكثر من قدر الدرهم فازالها بالحجر ولم يغسلها بالماء فعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله تجوز ولا يكره وعلى قول محمد رحمه الله لا يجوز الا ان يغسله بالماء وهكذا روي عن ابي يوسف
ايضا واذا كانت النجاسة على موضع الاستنجا اكثر من قدر الدرهم واستجمر ولم يغسلها ذكر في شرح
الطحاوي ان فيه اختلاف بعضهم قالوا ان مسحه بثلاثة احجار وانقاه جاز قال ثمة وهو اصح وبه قال ابو
الليث رحمه الله واذا استنجى بالاحجار ثم شرع في ماء قليل او جلس في طشت ما ذكر الفقيه ابو جعفر رحمه الله
في غريب الرواية ان قيل لا يتنجس فله وجه وان قيل يتنجس فله وجه قال وهو الاصح وبه كان يقول الناطفي
ذكره في الهداية وان خرج من ذلك الموضع دم او قيح او اصابه نجاسة اخرى لا تجزيه الازالة بالاحجار والله
تعالى اعلم ومن السنة النية واذا تركها تجزيه صلوته عندنا وتكلموا في انه اذا ترك السنة هل
يثاب ثواب الوضوء قال الاكثر من المتقدمين من اصحابنا لا يثاب وقال بعض المتاخرين يثاب هكذا ذكره
الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله واشار الكرخي في كتابه الى ان الوضوء الذي هو بغير النية ليس الوضوء
الذي امر به الشرع واذا لم ينو فقد اساء واخطا وخالف السنة الا انه تجوز صلوته لان الحدث لا يبقى مع
الوضوء ثم كيف ينوي حتى يكون مقيما للسنة قالوا ينوي ازالة الحدث او اقامة الصلوة ومن السنة
الترتيب في الوضوء يبدأ بيديه الى الرسغ ثم بوجهه ثم بذراعيه ثم براسه ثم برجله ومن السنة ايضا
الموالاة ومن السنة السواك وينبغي ان يكون السواك من اشجار مرة لانه يطيب نكهة الفم ويشد الاسنان ويقوي
المعدة وليكن رطبا في غلظ الخنصر وطول الشبر ولا تقوم الاصبع مقام الخشبة حال وجود الخشبة فان لم
توجد الخشبة فحينئذ تقوم الاصبع مقامها ومن السنة ايضا ان يتمضمض ثلاثا ويستنشق ثلاثا والمضمضة
والاستنشاق نفلان في الوضوء عندنا ولكنهما سنتان والمبالغة فيهما سنة ايضا قال شمس الايمة الحلوائي
رحمه الله المبالغة في المضمضة ان يخرج الماء من جانب الى جانب وقال شيخ الاسلام المبالغة في المضمضة الغرغرة
وقال الصدر الشهيد المبالغة في المضمضة في تكثير الماء حتى يملا الفم فان لم يملا الفم يغرغر حينئذ والمبالغة في
الاستنشاق ان يضع الماء على منخريه ويجذبه حتى يصعد ما استدمن انفه وبعضهم قالوا المبالغة في الاستنشاق
في الاستنثار وتكون المضمضة باليد اليمنى والاستنشاق باليد اليسرى وفي بعض المواضع اذا تمضمض واستنشق
فليس عليه ان يدخل اصبعه في فمه وانفه قال الزندويستي والاولى ان يفعل ذلك وينبغي ان ياخذ لكل واحد
منهما ماء على حدة عندنا وان اخذ الماء بكفه ورفع منه بفمه ثلاث مرات وتمضمض يجوز ومثله لو رفع الماء من الكف
بانفه ثلاث مرات واستنشق لا يجوز لان في الاستنشاق يعود بعض الماء المستعمل الى الكف وفي المضمضة لا
يعود بعض الماء المستعمل الى الكف لانه يرميه الى الارض ومن السنة تكرار الغسل ثلاثا فيما يفترض
غسله نحو اليدين والوجه والرجلين لما روي ان رسول الله عليه السلام توضا مرة مرة فقال هذا وضوء من لا
يقبل الله الصلوة الا به وتوضا مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله تعالى له الاجر مرتين وتوضا ثلاثا
ثلاثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم قيل المراد زاد على اعضا
الوضوء او نقص عن اعضاء الوضو وقيل زاد على الحد المحدود او نقص على الحد المحدود وقيل المراد زاد على
الثلاث او نقص معتقدا ان السنة هذا فاما اذا زاد لطمانينة القلب عند الشك او بنية وضوء اخر فلا باس به
لان الوضوء على الوضوء نور على نور وقد امر بترك ما يريبه الى ما لا يريبه وهذا فصل اختلف فيه المشايخ ان من
توضا وزاد على الثلاث هل يكره كان الفقيه ابو بكر الاسكاف يقول يكره وكان الفقيه ابو بكر الاعمش يقول لا يكره

الا ان يرى ان السنة فى الزيادة وبعض مشايخنا قالوا ان كان من نيته الزيادة يكره وان كان من نيته تجديد الوضوء لا يكره بل يستحب له ذلك وذكر الناطفى فى الهداية ان الوضوء مرة واحدة فرض ومرتين فضيلة وثلاثا فى المغسولات سنة واربعا بدعة وهذا كله اذا لم يفرغ من الوضوء فاما اذا فرغ ثم استانف الوضوء فلا كراهة بالاتفاق ذكره فى متفرقات الفقيه ابى جعفر رحمه الله والاصل فيه قوله عليه السلام من توضا على وضوء يكتب له عشر حسنات **ومن السنة** استيعاب جميع الراس فى المسح وتكرار المسح الاستيعاب بماء واحد لا باس به والتثليث فى المسح بما يحلفه بدعة هكذا ذكره شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله وذكر شمس الايمة الحلوانى رواية ابى حنيفة انه يمسح ثلاث مرات ياخذ لكل مرة ماء جديدا وقد روى عن معاذ ابن جبل انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضا مرة مرة ورايته توضا مرتين مرتين ورايته توضا ثلاثا ثلاثا وما رايته مسح براسه الا مرة واحدة وبيان كيفية الاستيعاب ان ياخذ الماء ويبل كفه واصابعه ثم يلصق الاصابع ويضع على مقدم راسه من كل يد ثلاث اصابع ويمسك ابهاميه وسبابتيه ويجافى بين كفيه ويمدهما الى قفاه ثم يرسل الاصابع ويضع كفيه ويمسح على فوديه بكفيه ويمسح ظاهر اذنيه بباطن ابهاميه وباطن اذنيه بباطن مسبحتيه حتى يصير ماسحا جميع الراس ببلل لم يصر مستعملا لجزء اخر حقيقة والبداية من مقدم الراس قول عامة المشايخ وروى عن ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله انه يبدا من اعلا راسه فيمد يديه الى مقدم جبينه ثم الى قفاه وذكر الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله يبدا فى مسح الراس من مقدم الراس ويجرهما الى موخر الراس ثم يعيدهما الى مقدم الراس ولا يكون الاعادة استعمال المستعمل لان اليد ما دام على العضو لا ياخذ حكم الاستعمال واذا غسل الراس مع الوجه اجزاه عن المسح هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله لان فى الغسل مسح وزيادة ولكن يكره لانه خلاف ما امر به **ومن السنة** مسح الاذنين بالماء الذي يمسح به الراس ولا ياخذ لهما ماء جديدا وقال الشافعى ياخذ لهما ماء جديدا لانهما عضوان منفصلان ولهذا كان مسح الراس فرضا ومسح الاذنين سنة ولا يكتفى فيهما بماء واحد كالمضمضة والاستنشاق مع غسل الوجه ولنا قوله عليه السلام الاذنان من الراس والمراد بيان الحكم لا بيان الحقيقة لانه مشاهد ولا حكم يجعل الاذنان فيه من الراس الا ما قلنا واما المضمضة والاستنشاق فيوخذ لهما ماء جديدا فى ظاهر الرواية وروى ابن شجاع انه اذا اخذ غرفة فتمضمض بها وغسل وجهه جاز فان اخذنا بهذه الرواية ما يحتاج الى الفرق ووجه الفرق على ظاهر الجواب ان المضمضة والاستنشاق يكونان مقدمان على غسل الوجه فلو اقامهما بماء واحد صار المفروض تبعا للمسنون وذلك لا يجوز ولا كذلك الاذنان مع الراس وادخال الاصبع فى صماخ اذنيه ادب وليس بسنة من المشهور وعن ابى يوسف رحمه الله انه كان يرى ذلك وذكر الشيخ الامام شمس الايمة الحلوانى والشيخ الامام شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمهما الله انه يدخل الخنصر فى صماخ اذنه ويحركها ويرويان فى ذلك حديثا عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن ابى هريرة رضى الله عنه انه كان يفعل ذلك ولم يذكر محمد رحمه الله فى الكتاب مسح الرقبة وكان الفقيه ابو جعفر رحمه الله يقول انه سنة واخذ به اكثر العلماء وقال ابو بكر ابن ابى سعيد انه ليس بسنة وبه اخذ بعض العلماء وقد روت ربيعة بنت معوذ بن عفرا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على راسه واذنيه ورقبته فى بيتها وقال ابن عمر رضى الله عنهما امسحوا رقابكم قبل ان تغل بالنار واما تخليل اللحية فليس بمسنون رواه ابو يوسف عن ابى حنيفة وهو قول محمد وقال ابو يوسف هو سنة **ومن السنة** عند غسل الرجلين ان ياخذ الاناء بيمينه والقاه على مقدم رجليه الايسر ودلكه بيساره وانما اخترنا اليسار بالدلك لان الرجل موضع الاذى واليسار للاذى وانما بدانا من

مقدم الرجل لان الله تعالى جعل الكعبين غاية وكذلك فى غسل اليدين يبدا من روس الاصابع لان الله تعالى جعل المرفق غاية. جينا الى بيان الادب **فنقول** من الادب ان لا يسرف ولا يقتر هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله وذكر شمس الايمة الحلوانى رحمه الله ان هذا سنة ومن الادب ان يقول عند غسل كل عضو اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله به ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الاداب ان لا يتكلم بكلام الناس ومن الاداب ان يتولى امر الوضوء بنفسه لحديث عمر رضى الله عنه فانه قال انا لا نستعين على طهورنا مع هذا لو استعان بغيره جاز بعد ان لا يكون الغاسل غيره بل يغسله بنفسه فقد صح ان رسول الله عليه الصلوة والسلام استعان بغيره فكان مغيرة يفيض الماء ورسول الله عليه الصلوة والسلام كان يغسل ومن الادب ان لا يترك عورته مكشوفة يعنى بعد الاستنجا فقد قيل الشيطان يلعب بمقاعد بنى ادم اذا وجدها مكشوفة ومن الادب ان يتاهب للصلوة قبل الوقت لما روى عن عبد الله ابن المبارك رضى الله عنه انه قال من لم يتاهب للصلوة قبل الوقت لم يوقرها ومن الادب ان يقول بعد الفراغ من الوضوء سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ومن الادب ان لا يمسح ساير اعضايه بالخرقة التى يمسح بها موضع الاستنجا ومن الادب ان يستقبل القبلة عند الوضوء بعد الفراغ من الاستنجا ومن الادب ان يقول بعد الفراغ من الوضوء او فى خلال الوضوء اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين ومن الادب ان يشرب فضل وضوءه او بعضه مستقبل القبلة ان شاء قايما وان شاء قاعدا هكذا ذكره شمس الايمة الحلوانى رحمه الله وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله انه يشرب ذلك قايما **قال** ولا يشرب الماء قايما الا فى موضعين احدهما هذا والثانى عند زمزم من الادب ان يصلى ركعتين بعد الفراغ من الوضوء لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لبلال ما لك سبقتنى الى الجنة فقال بلال وكيف ذلك يا رسول الله فقال عليه السلم كنت امشى البارحة فى الجنة فسمعت امامى حسفة بجزم السين او بفتح الشين فنظرت فاذا هى انت فقال بلال ما توضات قط الا رايت لله تعالى على صلوة ركعتين فقال عليه السلام هى ذاك الحسفة بالجزم صوت النعلين وبالفتح الحركة ومن الادب ان يملا انيته بعد الفراغ من الوضوء لصلوة اخرى والله اعلم

الفصل الثاني فى بيان ما يوجب الوضوء وما لا يوجب

هذا الفصل يشتمل على انواع نوع منه الغايط يوجب الوضوء قل او كثر وكذلك البول وكذلك الريح الخارج من الدبر واختلف المشايخ ان عين الريح نجس او طاهر الا انه ينجس بمروره على النجاسة قالوا وفايدة الخلاف انما تظهر فيما اذا خرج منه الريح وعليه سراويل مبتله هل تتنجس سراويله فمن قال عينه نجس يقول تتنجس ومن قال عينه ليس بنجس يقول لا تتنجس **واما** الريح الخارج من قبل المراة وذكر الرجل فقد روى عن محمد انه يوجب الوضوء هكذا ذكر القدورى وبه اخذ بعض المشايخ **وقال** ابو الحسن الكرخى لا وضوء فيه الا ان تكون المراة مقضاة فيستحب لها الوضوء كان الشيخ الامام الزاهد ابو حفص الكبير رحمه الله يقول اذا كانت المراة مفضاة يجب عليها الوضوء وما لا فلا وهكذا ذكر هشام عن محمد فى نوادره ومن المشايخ من قال فى المفضاة ان كان الريح منتنا يجب عليها الوضوء وما لا فلا والدودة اذا خرجت من قبل المراة فعلى الاقاويل التى ذكرنا هكذا ذكر الزندوسى فى نظمه وفى القدورى انها توجب الوضوء وان خرجت من الدبر اوجبت الوضوء بلا خلاف وفرق بين الخارج من الدبر وبين الخارج من الجراحة فان الدودة الخارجة عن راس الجراحة لا تنقض الوضوء والفرق من وجهين احدهما ان الخارج من الدبر تولد من محل النجاسة فيكون نجسا والساقط عن راس الجرح يولد من محل الطهارة لانه

تولد عن اللحم واللحم طاهر والمتولد منه يكون طاهرا والثاني ان عين الساقط حيوان ليس من جملة الاحداث
انما الحدث ما عليه من البلة وهي قليلة غير ان القليل حدث في السبيلين وليس بحدث في سائر الجراحات
لعدم السيلان وعلى قياس مسئلة الدودة الساقطة عن راس الجراحة استحسن المشايخ في العرف المدني
الذي يقال له بالفارسية رشته لو خرج من عضو انسان لا ينقض وضوءه وان خرجت الدودة من الاحليل
حكي عن الشيخ الامام ظهير الدين المرغيناني رحمه الله انه ينقض وكان يحيله الى فتاوي خوارزم ولو خرجت
الدودة من الفم فقد قيل لا تنقض الوضوء وكذلك الخارجة من الاذن والانف لا تنقض الوضوء والمذي ينقض
الوضوء وهو الماء الابيض الذي يخرج بعد البول وكذلك الحصاة اذا خرجت من السبيلين تنقض الوضوء
لانها لا تخلو عن بلة وتلك البلة بانفرادها اذا خرجت من السبيلين تنقض الوضوء والمني اذا خرج بغير شهوة
بان حمل شيئا فسبقه المني وسقط من مكان مرتفع فخرج منه حتى لم يجب عليه الغسل لما ياتي بيانه بعد هذا
ان شاء الله يوجب الوضوء وكذا دم الاستحاضة حدث يوجب الوضوء عندنا والاصل فيه قوله عليه السلم
المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة ولانه خارج نجس فيكون حدثا كالغائط والبول وفي هذا المقام يحتاج
الى بيان حد الاستحاضة فنقول الاستحاضة انما تعرف باستمرار الدم بها وقت صلوة كامل حتى انه لو
سال الدم في وقت صلوة فتوضات وصلت ثم خرج الوقت ودخل وقت صلوة اخرى وانقطع الدم ودام
الانقطاع الى اخر الوقت توضات واعادت تلك الصلوة وان لم ينقطع الدم في وقت الصلوة الثانية حتى
خرج الوقت جازت تلك الصلوة لان في الوجه الاول السيلان ان لم يستوعب وقت صلوة كامل فلم يحكم
باستحاضتها وثبوت الطهارة مع السيلان امر عرف ثبوتها في حق المستحاضة فاذا لم يحكم باستحاضتها تبين انها
صلت بغير طهارة فيلزمها الاعادة وفي الوجه الثاني السيلان استوعب وقت صلوة كامل فحكم باستحاضتها
فتبين انها صلت بطهارة فلا يلزمها الاعادة وانما شرطنا استيعاب السيلان وقت صلوة كامل اعتبارا
لطرف الثبوت بطرف السقوط فان المستحاضة اذا انقطع دمها وقت صلوة كامل خرجت من ان تكون مستحاضة
وان كان اقل من ذلك لا يخرج من ان تكون مستحاضة ومتى حكم باستحاضتها في وقت صلوة انما يحكم
بذلك في وقت صلوة اخرى اذا وجد السيلان في وقت صلاة الاخرى مقارنا للوضوء او طاريا على الوضوء
ولا يكتفى بوجود السيلان في وقت الصلوة الاخرى سابقا على الوضوء حتى ان المراة اذا استحيضت فدخل وقت
العصر ودمها سائل وانقطع فتوضات والدم كذلك منقطع فلما صلت ركعتين من العصر غربت الشمس فانها
تمضي على صلاتها ولو حكم باستحاضتها لا ينقض طهارتها بخروج وقت العصر لان طهارة المستحاضة تنتقض بخروج
الوقت على ما يتبين بعد هذا ان شاء الله تعالى فينبغي ان لا تمضي على صلوتها وحد صيرورة الانسان صاحب جرح
سائل بسبب الرعاف والدماميل والجراحات واستطلاق البطن وحد المستحاضة سواء لان المعنى يجمعهما وكان
الفقيه ابو القاسم الصفار البلخي رحمه الله يقول صاحب الجرح السائل ان يسيل جرحه في وقت الصلوة مرتين او
مرارا فان كان اقل من ذلك لا يكون صاحب جرح سائل وفي الفتاوي وينبغي لمن رعف او سال عن جرحه دم ان
ينتظر اخر الوقت وان لم ينقطع الدم يتوضا ويصلي بعد هذا يحتاج الى معرفة احكام المستحاضة ومن بمعناها
ومسائلها وانها تبنى على اصول احدها ان الثابت مع المنافي لضرورة يتقدر بقدر الضرورة لان الموجب للثبوت
الضرورة فاذا ارتفعت الضرورة فقد ارتفع الموجب للثبوت فينبغي بعصمة الباقي قلنا وطهارة المستحاضة
ثابتة مع قيام المنافي وهو السيلان لضرورة وهي الحاجة الى الطهارة ولاسقاط ما في الذمة من الصلوة
المفروضة بالاداء اذ لا اداء الا بالطهارة فثبت الطهارة وكانت الضرورة الى الثبوت ست الضرورة

الى البقاء اذ لا اداء الا بالبقاء كما لا اداء الا بالثبوت بعد هذا اختلف العلماء في تقدير بقاء هذه الطهارة
فالشافعي رحمه الله قدر بقاءها بالاداء حتى قال المستحاضة تتوضا لكل صلوة مكتوبة وتصلي بوضوءها ما
شاءت من النوافل لان ثبوت طهارتها ضرورة الحاجة الى اداء المفروضة واذا ادت المفروضة في وقتها فقد
ارتفعت الضرورة اذ المشروع في وقت فرض واحد على ما على الاصل ولا يجوز بقاء ما يثبت بالضرورة
بعد ارتفاع الضرورة واليه اشار عليه السلام في قوله المستحاضة تتوضا لكل صلوة الا ان النوافل تابعة
للفرائض فتثبت الطهارة في حق النوافل بطريق التبعية اما فرض اخر ليس بتبع لهذا الفرض فثبوت الطهارة في
حق فرض الوقت لا يوجب ثبوت الطهارة في حق فرض اخر وعلماؤنا رحمهم الله قدروا البقاء بالوقت حتى قالوا المستحاضة
تتوضا لوقت كل صلوة وتصلي بوضوءها ما شاءت من النوافل والفرائض في الوقت لان الفرض معرفة مقدار
البقاء وذلك انما يحصل بتقديره بما هو معلوم في نفسه وفعل الاداء يتفاوت الناس فقدرناه بالوقت لكونه
معلوما في نفسه بلا تفاوت فيصير مقدار بقاء الطهارة معلوما ولان ثبوت الطهارة وان كان ضرورة
الحاجة الا ان الوقت قايم مقام الحاجة لان لها حق شغل كل الوقت بالاداء الا ان الشرع رخص لها صرف
بعض الازمان الى حاجة نفسها تيسيرا عليها وشرع اليسير بطريق الرخصة لا يوجب بطلان اليسير المتعلق
بالعزيمة واليسير المعلق بالعزيمة بقاء الطهارة ما بقي الوقت واليه اشار عليه السلام في قوله المستحاضة تتوضا
لوقت كل صلاة وما روى محمول على الوقت فان اسم الصلوة يحتمل الوقت قال عليه السلام ان للصلوة
اولا واخرا اي لوقت الصلوة اولا واخرا فوجب العمل على الوقت توفيقا بين الروايتين واذا تقدر بقاء الطهارة
بالوقت كان لها ان تصلي في الوقت ما شاءت ثم اذا خرج الوقت في الصلوات التي اتصلت اوقاتها لانعدام الوقت
المهمل بين اوقاتها وثبت انتقاض الطهارة تضاف بالانتقاض الى خروج الوقت او الى دخول وقت اخر وقال
عامة المشايخ ان على قول ابي حنيفة ومحمد يضاف الى خروج الوقت وعند زفر يضاف الى دخول وقت اخر
وعند ابي يوسف يضاف الى ايهما وجد وثمرة الخلاف لا تظهر في هذه الصلوات التي اتصلت اوقاتها
لان ما من وقت يخرج الا ويدخل وقت اخر وما من وقت يدخل الا ويخرج وقت اخر وانما تظهر في الصلوات
التي لا تتصل اوقاتها ولذلك صورتان احديهما اذا توضات بعد طلوع الفجر وطلعت الشمس تنتقض طهارتها
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله بخروج الوقت حتى لم يكن لها ان تصلي صلوة الضحى بتلك الطهارة وكذلك عند
ابي يوسف لانه يعتبر اي الامرين وجد اما الخروج واما الدخول وعند زفر لا ينتقض لانعدام دخول الوقت
والثانية اذا توضات بعد ما طلعت الشمس لا تنتقض طهارتها ما لا يخرج وقت الظهر عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله حتى كان لها ان تصلي الظهر بتلك الطهارة وعند ابي يوسف وزفر ينتقض بدخول وقت
الظهر والصحيح ما قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لان طهارة المستحاضة للحاجة الى اداء فرض الوقت
وخروج الوقت يدل على انقضاء الحاجة وانقضاء الحاجة يدل على انتقاض الطهارة اما دخول الوقت
يدل على تحقق الحاجة وتحقق الحاجة يدل على ثبوت الطهارة بحيث ان يضاف انتقاض الطهارة الى خروج
الوقت الدال على انقضاء الحاجة التي تدل على انتقاض الطهارة واصل اخر ان طهارة المستحاضة متى انتقضت
بخروج الوقت عندهما يستند الانتقاض الى السيلان السابق وهذا لان خروج الوقت ليس بسبب انتقاض
الطهارة لانه ليس بحدث ولا يثبت حكم ما بغير سبب فيثبت الانتقاض مستندا الى السيلان السابق ليكون
الانتقاض بسببه هذا كما قلنا في البيع بشرط الخيار اذا اسقط الخيار بمضي المدة او باسقاطهما وثبت الملك
يثبت مستندا الى البيع ولا يقتصر لان الملك حكم لا بد له من السبب ولا سبب هنا سوى البيع ويستند الملك

الملك اليه ليكون ثبوت الملك بسببه الا ان الاستثناء دايما يظهر في حق القايم من الاحكام ولا
يظهر في حق المنقضي ولهذا لو يظهر في حق الصلوة المؤداة واصل اخر ان الطهارة متى وقعت السيلان
لا يضرها سيلان منه في الوقت ويضرها حدث اخر وخروج الوقت ومتى وقعت للحدث يضرها حدث
اخر والسيلان ولا يضرها خروج الوقت وانما تعتبر الطهارة واقعة للسيلان اذا كان السيلان مقارنا
للطهارة حقيقة او اعتبارا فالحقيقة ظاهرة والاعتبار ان يكون الدم منقطعا وقت الطهارة حقيقة
ثم سال قبل ان يستوعب الانقطاع وقت صلوة كامل ويشترط مع ذلك ان تكون الطهارة محتاجا اليها لاجل
السيلان وانما تعتبر الطهارة واقعة للحدث اذا لم يكن السيلان مقارنا للطهارة حقيقة واعتبارا والحقيقة
ظاهرة والاعتبار ان يكون الدم منقطعا وقت الطهارة واستوعب الانقطاع وقت صلوة كامل انما الطهارة
اذا وقعت للسيلان انما لا يضرها سيلان مثله في الوقت لان الدم يسيل مرة بعد مرة فتبقى مشغولة بالوضوء
في كل الوقت فتخرج ويصير هذا حدث اخر لانه لا يوجد مرة بعد مرة اخرى في الوقت لا محالة وان كان يوجد الا
انه لا يوجد مرة بعد مرة فلا تبقى مشغولة بالوضوء في كل الوقت فلا تخرج ويضرها خروج الوقت لما ذكرنا ان
طهارة المستحاضة مقدرة بالوقت فلا تبقى بعد خروج الوقت واما اذا وقعت الطهارة للحدث انما يصيرها
حدث اخر لانه لا يوجد مرة بعد مرة اخرى فلا تبقى مشغولة بالوضوء في كل الوقت فلا تخرج ويضرها السيلان
ايضا لانه لا حرج فيه لانها لا تبقى مشغولة بالوضوء في كل الوقت ايضا لان السيلان انما يوجد بعد مضي وقت
صلوة كامل اذا كان الطهارة واقعة للحدث ولا يضرها خروج الوقت لان الطهارة عن الحدث ليست بطهارة
ضرورية مع قيام المنافي فكانت هذه الطهارة وطهارة الصحيح سواء وطهارة الصحيح لا يضرها خروج الوقت
كذا هاهنا مسايل الاصل الاول ذكرناها في الاصل الاول مسايل الاصل الثاني بعضها ياتي في فصل المسح على الخفين
وبعضها في اخر هذا النوع مسايل الاصل الثالث اذا استحيضت المراة فدخل وقت الظهر ودمها سايل
فتوضات ثم انقطع الدم بعد الوضوء فصلت الظهر ودام الانقطاع الا ان خرج وقت الظهر تنتقض طهارتها
لان هذه الطهارة وقعت للسيلان لكون السيلان مقارنا لها وقد ذكرنا ان الطهارة الواقعة للسيلان
يضرها خروج الوقت فان توضات في وقت العصر والدم منقطع وصلت العصر ثم سال الدم بعد ذلك في
وقت العصر لا تنتقض طهارتها لان طهارتها في وقت العصر وقعت للسيلان لكون السيلان مقارنا لها
اعتبارا لانه وهو من الانقطاع الناقص وهو الانقطاع الذي لا يستوعب وقت صلوة كامل وانما يوجد في
بعض وقت الصلوة دون البعض ليس بفاصل بين الدمين والانقطاع التام وهو الانقطاع الذي يستوعب
وقت صلوة كامل فاصل وهذا لان الدم لا يسيل على الولاء بل ينقطع ساعة ويسيل اخرى فلو جعلنا الناقص
فاصلا لا تبقى مشغولة بالوضوء في كل الوقت فلا يمكنها اقامة الصلوة في الوقت ابدا اما لو جعلنا الكامل
فاصلا لا تبقى مشغولة بالوضوء في كل الوقت فيمكنها الاداء في الوقت اذا ثبت هذا فنقول في مسيلتنا
الانقطاع لم يستوعب وقت صلاة كامل فلم يصر فاصلا بل جعل كالدم المتوالي فكان السيلان مقارنا
للطهارة في وقت العصر اعتبارا فكانت واقعة للسيلان فلا تنتقض بسيلان مثله ما دام الوقت باقيا فان
كان الدم لم يسل وقت العصر بل دام الانقطاع الى ان دخل وقت المغرب فاذا توضات تعيد الظهر ولا تعيد
العصر انما تعيد الظهر لان الانقطاع استوعب وقت صلوة كامل فجعل فاصلا بين الدمين وحكم بزوال ذلك
العذر فتبين انها صلت الظهر بطهارة المعذورين ولا عذر بها واما لا تعيد العصر لانها صلتها بطهارة
كاملة اكثر ما في الباب ان الظهر وقع فاسدا ولكن وقوعه فاسدا ظهر للحال لا وقت اداء العصر فوقت اداء

العصر لا ظهر عليها بزعمها فكانت في معنى الناسي للظهر وقت اداء العصر والترتيب يسقط بالنسيان فان
كان حين ما توضات للظهر الدم سايل فصلت الظهر والدم كذلك سايل ثم انقطع بعد ذلك وسال في
وقت المغرب لا تعيد الظهر لانه يتبين انها صلت الظهر بطهارة المعذورين والعذر قايم من اوله الى اخره
وانما زال العذر بعد الفراغ منها وزوال العذر بعد الفراغ لا يوجب الاعادة كالمتيمم اذا وجد الماء بعد الفراغ
واذا استحاضت المراة فدخل وقت العصر ودمها سايل فتوضات والدم كذلك سايل فقامت تصلي العصر
فلما صلت ركعتين من العصر غربت الشمس انتقضت طهارتها لان طهارتها وقعت للسيلان لكون السيلان
مقارنا لها فتنتقض بخروج الوقت فتتوضا وتستانف الصلوة ولا تبني لما ذكرنا ان انتقاض الطهارة بخروج
الوقت يستند الى وقت السيلان السابق فتبين من وجه ان الشروع في الصلوة كان مع الحدث وجواز
البناء عرف شرعا بخلاف القياس في موضع كان الحدث طاريا على الشروع من كل وجه فيما عداه يبقى
على اصل القياس ولو دخل وقت العصر ودمها سايل وانقطع وتوضات والدم كذلك منقطع فلما صلت
ركعتين من العصر غربت الشمس فانها تمضي على صلوتها ولا تعيد الوضوء وان سال الدم بعد ذلك في وقت
المغرب وهي في العصر بعد فانها تتوضا وتبني على صلوتها طعن عيسى بن ابان رحمه الله فقال ينبغي ان تعيد
الوضوء ولا تمضي على صلوتها لان الطهارة هاهنا وقعت للسيلان لكون السيلان مقارنا لها حكما لان
الانقطاع لم يستوعب وقت صلوة كامل لما سال الدم في وقت المغرب فلا يجعل فاصلا بين الدمين كما قلتم في
مسيلة الطهر التي تقدم ذكرها بل يجعل كالدم المتوالي فكان السيلان قايما حكما فكانت الطهارة واقعة
للسيلان فتنتقض بخروج الوقت واذا انتقضت بخروج الوقت يستند الانتقاض الى الحدث ويتبين
ان الشروع كان مع الحدث من وجه فينبغي ان تستانف الصلوة والجواب ان السيلان منقطع حقيقة وقت
الوضوء الا ان الانقطاع الناقص لا يجعل فاصلا ويجعل السيلان قايما حكما تحقيقا عليها كما في مسيلة الطهر
التي تقدم ذكرها فان هناك لو جعلنا الانقطاع الناقص فاصلا لا تبقى مشغولة بالوضوء في كل الوقت فلم يجعل فاصلا
وجعل السيلان قايما حكما تحقيقا عليها فاما هاهنا لو لم يجعل الانقطاع الناقص فاصلا وجعلنا السيلان قايما
حكما كانت طهارتها في وقت العصر واقعة للسيلان فينتقض بخروج الوقت وفي ذلك تغليظ عليها فيعود على
موضوعه بالنقض وانه لا يجوز واذا لم تنتقض طهارتها بخروج وقت العصر لا يستند الانتقاض الى وقت الحدث
السابق فلا يتبين ان الشروع كان مع الحدث فتبني والله اعلم واذا استحيضت المراة فدخل وقت الظهر ودمها
سايل فتوضات وصلت ودمها كذلك سايل ثم انقطع الدم واحدثت حدثا اخر غير الدم وتوضات لحدثها
والدم كذلك منقطع ثم دخل وقت العصر لا تنتقض طهارتها لان الطهارة الثانية في وقت الظهر ما وقعت للسيلان
لعدم مقارنة السيلان اياها وعدم طريانه عليها فلا تنتقض بخروج الوقت فان توضات في وقت العصر
مع ان طهارتها لم تنتقض بخروج وقت الظهر والدم كذلك منقطع ثم سال الدم فعليها ان تتوضا وكان ينبغي ان لا
تتوضا لان طهارتها في وقت العصر وقعت للسيلان لكون السيلان مقارنا لها اعتبارا لان الانقطاع لم يستوعب
وقت صلوة كامل لما سال الدم في وقت العصر فيجعل السيلان قايما حكما فكانت الطهارة في وقت العصر واقعة
للسيلان فلا تنتقض بسيلان مثله في الوقت والجواب ان الطهارة انما تعتبر للسيلان اذا كانت الطهارة
محتاجا اليها لاجل السيلان والطهارة في وقت العصر غير محتاج اليها اصلا لان الطهارة الثانية في وقت
الظهر لم تنتقض بخروج وقت الظهر فلم تكن الطهارة في وقت العصر محتاجا اليها فصار وجودها والعدم
بمنزلة والطهارة الثانية في وقت الظهر كانت واقعة عن الحدث حتى لم تنتقض بخروج الوقت فجاز ان تنتقض

بالسيلان ولان الطهارة انما تعتبر واقعة للسيلان قايما حكما لان السيلان وقت الطهارة منقطعة
منها حقيقة وانما يعتبر السيلان قايما حكما فيما كان منقطعا حقيقة تحقيقا عليها وهاهنا لو اعتبرنا
السيلان قايما حكما كان فيه تغليظا عليها بيانه انا لو اعتبرنا السيلان قايما حكما كان طهارتها الثانية في
وقت الظهر واقعة للسيلان فيلزمها الوضوء بخروج وقت الظهر فلا يعتبر السيلان قايما حكما فلم تكن الطهارة
في وقت العصر واقعة للسيلان **فان قيل** في اعتبار السيلان قايما حكما تحقيقا عليها وان طهارتها في وقت
العصر تكون واقعة عن السيلان فلا يلزمها الوضوء متى سال الدم بعد ذلك في وقت العصر **قلنا** توجد في
هذه المسيلة تحقيقان واعتبارهما متعذر لما بينهما من التنافي مكان اعتبار التخفيف فيما ذكرنا اولى لانا
اعتبرنا التخفيف فيما هو سابق واصل وانتم اعتبرتم التخفيف فيما هو متاخر وتبع فكان ما قلناه اولى
من هذا الوجه وكذلك لو احدثت حدثا اخر غير الدم في وقت العصر فتوضات لذلك الحدث ثم سال
الدم بعد الوضوء في وقت العصر كان عليها ان تتوضا وكان ينبغي ان لا تتوضا لان طهارتها هاهنا وقعت
للسيلان لكون الطهارة محتاجا اليها ولمقارنة السيلان اياها فينبغي ان لا ينتقض بسيلان مثله ما دام الوقت
باقيا **والجواب** ان نقول الطهارة انما تعتبر واقعة للسيلان اذا كانت الطهارة محتاجا اليها لاجل السيلان
والطهارة في وقت العصر غير محتاج اليها لاجل السيلان لانها انما تكون محتاجا اليها لاجل السيلان ان لو كانت
الطهارة في وقت الظهر لم تنتقض بخروج وقت الظهر فلم تكن الطهارة في وقت العصر محتاجا اليها لاجل السيلان
اليها بل كانت محتاجا اليها لاجل الحدث فاعتبرت واقعة عن الحدث فجاز ان تنتقض بالسيلان وان كانت في
الوقت **وفي** الفتاوى وينبغي لصاحب الجرح ان يعصب الجرح ويربط تعليلا للنجاسة ولو ترك التعصيب
لا باس به وان سال الدم بعد الوضوء حتى بعد الرباط يصلي كذلك ويجوز صلوته وان اصاب ثوبه من ذلك
الدم اكثر من قدر الدرهم لزمه غسل الثوب اذا علم انه لو غسله لا يصيبه الدم ثانيا وثالثا اما اذا علم انه يصيبه
ثانيا وثالثا لا يفترض عليه غسله **وفي** واقعات الناطفي اذا كان له جرح سايل وقد شد عليه خرقة فاصابها اكثر
من قدر الدرهم او اصاب ثوبه اكثر من قدر الدرهم ان كان بحال لو غسل يتنجس قبل الفراغ من الصلوة
ثانيا جاز له ان لا يغسل ويصلي قبل ان يغسله والا فلا **قال** الصدر الشهيد رحمه الله هو المختار **وفي**
الاجناس رجل يسيل من احد منخريه دم فتوضا والدم سايل ثم احتبس الدم من هذا المنخر وسال من المنخر الاخر
انتقض وضوءه وان كان به دماميل او جدري منها ما هي سايلة ومنها ما ليست بسايلة فتوضا وبعضها سايلة
ثم سالت التي لم تكن سايلة انتقض وضوءه والجدري قروح وليست بقرحة واحدة **وفي** المنتقى ابو سليمان
عن محمد رحمهما الله رجل به جرحان لا يرقان فتوضا ثم رقا احدهما قال يصلي وكذلك ان سكن هذا الاخر
وسال الذي كان ساكنا لانها في هذا بمنزلة جرح واحد الحايض اذا حبست الدم عن الخروج لا تخرج من ان
تكون حايضا وصاحب الجرح السايل اذا منع الدم عن الخروج يخرج من ان يكون صاحب جرح سايل فعلى هذا
المفتصد لا يكون صاحب جرح سايل **واما** المستحاضة اذا منعت الدم عن الخروج هل تخرج عن ان تكون
مستحاضة ذكر هذه المسيلة في فتاوى الصغرى المرتبة انها تخرج من ان تكون مستحاضة حتى لا يلزمها
الوضوء في وقت كل صلوة **وذكر** في مواضع اخر انها لا تخرج من ان تكون مستحاضة **وفي** المنتقى عن ابي يوسف
انه سيل عن المستحاضة تحتشي ثم تصلي ولا يسيل الدم الاحتباسا اذا منع ظهور الدم في حق المستحاضة
لم يمنع حكم الاستحاضة **وفي** الدبر الاحتباسا اذا منع ظهور الحدث منع حكمه وهو الوضوء حتى ان من به
استطلاق بطن اذا احتشا دبره كيلا يخرج منه شي فلم يخرج فلا وضوء عليه وليس يحدث حتى يظهر منه

واذا احتشا احليله بقطنة خوفا من خروج البول ولولا القطنة يخرج منه البول فلا باس به ولا ينتقض
وضوءه حتى يظهر البول على القطنة وان ابتل الطرف الداخل من القطنة ولم ينفذ ونفذ لكن الحشو
متسفل عن راس الاحليل لا يعطى له حكم الخروج حتى لا ينتقض وضوءه وان كان الحشو عاليا عن راس الاحليل
او محاذيا بالراس الاحليل ان نفذ يعطى له حكم البروز وينتقض وضوءه وان لم ينفذ لا يعطا له حكم البروز ولا
ينتقض وضوءه وان سقطت القطنة ان كانت رطبة يثبت لها حكم البروز وان كانت يابسة لا يثبت لها حكم البروز
واذا احتشت المراة فان كان الاحتشا في الفرج الخارج والفرج الخارج بمنزلة الاليتين والقلفة فاذا
ابتل داخل الحشو ونفذ الى خارجه او لم ينفذ انتقض وضوءها وان كان الاحتشا في الفرج الداخل فابتل
داخل الحشو ان لم ينفذ الى خارجه لا ينتقض وضوءها وان نفذ الى خارجه ان كان الكرسف عاليا عن حرف
الفرج الداخل او كان محاذيا له ينتقض وضوءها وان كان متسفلا عنه لا ينتقض وضوءها وان سقط الحشو
ان كان يابسا لا ينتقض وضوءها وان كان رطبا ينتقض وضوءها **وفي** حق هذا الحكم يستوي الفرجان جميعا
والله اعلم

نوع اخر مما يوجب الوضوء

قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير
نفطة قشرت فسال منها ماء او غيره عن راس الجرح نقض الوضوء وان لم يسل لا ينقض الوضوء فقد شرط
السيلان لانتقاض الوضوء في الخارج من غير السبيلين وهذا مذهب علماينا الثلاثة رحمهم الله وانه استحسان
وقال زفر رحمه الله اذا علا وظهر على راس الجرح ينتقض وضوءه وهو القياس واجمعوا على ان في الخارج من
السبيلين لا يشترط السيلان ويكتفى بمجرد الظهور **وجه** الاستحسان ما روى تميم الداري عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال الوضوء من الدم السايل عن زيد بن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
الوضوء من كل دم سايل والمعنى ان الحدث هو الخارج النجس وانما يتحقق الخروج بالانتقال عن موضع النجاسة
وانما يتحقق الانتقال في غير السبيلين بالسيلان لان بدن الادمي موضع الدماء والرطوبات السائلة واذا
انقطعت الجلدة كانت الدماء بادية ظاهرة لان منتقلة عن موضعها كالبيت اذا انهدم كان الساكن فيه ظاهرا
لا منتقلا عن موضعه بخلاف ما اذا ظهر البول عن راس الاحليل لان موضع البول المثانة لا راس الاحليل فاذا
ظهر على راس الاحليل كان منتقلا عن موضعه متعين اما هاهنا بخلافه **توضيحه** ان ما يواري الدم من اعلا
الجرح محله لمن ملك دارا كان ما يوازيه من الاعلى ملكا له وحقا له واذا كان ما يوازيه من الاعلا محلا له
فبمجرد الظهور والعلو على راس الجرح لا يتحقق الانتقال عن موضعه فلا يتحقق الخروج فلا تكون حدثا كما لو
لم ينقل على راس الجرح والاعيان الخارجة من النفطة كلها مثل الدم والقيح والصديد والماء سواء تعد يكون اصل
النفطة او لا دما ثم ينضج فتصير قيحا ثم تزداده نضجا فتصير صديدا ثم قد تصير دما وقد تكون ماء في الاصل
وفي لفظ النفطة لغتان احدهما بكسر النون والاخرى بضم النون وانها اسم للقرحة التي امتلات وحان
كسرها ماخوذ من قولهم انتفطه فلان اذا امتلا غيظا ولو نزل الدم من الراس الى موضع يلحقه حكم التطهير
من الانف والاذنين نقض الوضوء ولو نزل البول الى قصبة الذكر لم ينقض الوضوء **و**الفرق ان في المسيلة الاولى
النجاسة خرجت بنفسها عن محلها الباطن الى موضع له حكم الظاهر ولا كذلك المسيلة الثانية حتى ان في
المسيلة الثانية لو خرج الى القلفة نقض الوضوء لزواله عن ما له حكم الباطن كذلك اذا خرج عن فرج المراة
الى الاسكتين لزواله عما له حكم الباطن والموضع الذي يلحقه حكم التطهير من الانف ما لان منه فاذا وصل الدم
الى ما لان منه انتقض وضوءه وان لم يظهر على الارنبة **و**عن ابي هريرة رضي الله عنه انه ادخل اصبعه في انفه
فاوهت فلما اخرجه راى على انملته دما فمسحه ثم قام فصلى ولم يتوضا وتاويله عندنا انه بالغ في الغاية حتى

حتى جاوز ما لان من انفه الى ما صلب وكان الدم فيما صلب من انفه وكان قليلا بحيث لو ترك لا ينزل الى
موضع اللين ومثل هذا ليس بناقض عندنا وعن محمد رحمه الله فيمن استنشق فسقط من انفه كتلة دم لم تنتقض
طهارته لم تنتقض طهارته وان نقطت من انفه قطرة دم انتقض طهارته واذا تبين الخنثى انه رجل او امراة
فالفرج الاخر منه بمنزلة الجرح لا ينقض الوضوء ما يخرج منه ما لم يسيل واذا كان بذكر الرجل جرح له راسان
احدهما يخرج منه ما يسيل في مجرى البول والاخر يخرج منه ما لا يسيل في مجرى البول فالاول اذا ظهر
على راس الاحليل ينقض الوضوء وان لم يسيل بمنزلة البول لانه سال عن موضعه الى مكان له حكم الظاهر
ولا كذلك الثاني المجبوب اذا ظهر منه ما يشبه البول من الموضع الذي يخرج منه البول ان كان قادرا على
امساكه ان شاء امسكه وان شاء ارسله اذا ظهر على راس الثقب فهو بول ينقض الوضوء وان كان لا يقدر
على امساكه لا ينقض ما لم يسيل هكذا حكى عن علي الرازي المعلا عن ابي يوسف اذا زال الدم عن راس الجرح
لا ينتقض وضوءه حتى يسيل ولو غرز رجل ابرة في يده وخرج منه الدم وظهر اكثر من راس الابرة لم ينتقض
وضوءه **قال** الفقيه ابو جعفر رحمه الله كان محمد بن عبد الله يميل في هذا الى ان ينتقض وضوءه
وراه سايلا **و**في مجموع النوازل اذا عبرت في عضوه شوكة او ابرة او نحوهما فاخرج ذلك وظهر منه الدم
ولم يسيل ظاهرا انتقض وضوءه لان الظاهر انه سال عن راس الجرح **و**في فتاوى خوارزم الدم اذا لم يتحدر
عن راس الجرح ولكن علا فصار اكثر من راس الجرح لا ينتقض وضوءه والفتوى على انه لا ينتقض وضوءه
في جنس هذه المسايل **و**اذا عصرت القرحة فخرج منها شي كثير وكانت بحال لو لم تعصرها لا يخرج
منها شي ينتقض الوضوء **و**في مجموع النوازل وفيه ايضا جرح ليس فيه شي من الدم والقيح والصديد دخل
صاحبه الحمام او الحوض فدخل الماء الجرح فعصر الرجل الجرح وخرج منه الماء وسال لا ينتقض الوضوء لان
الخارج ماء وليس بنجس واذا مسح الرجل الدم عن راس الجراحة ثم خرج ثانيا فمسحه ينظر ان كان ما خرج بحال
لو تركه سال اعاد الوضوء وان كان بحيث لو تركه لا يسيل لا ينقض الوضوء ولا فرق بين ان يمسحه بخرقة او اصبع
وكذلك اذا وضع عليه قطنة حتى تنشف ثم صعد ففعل ثانيا وثالثا وانه يجمع جميع ما ينشف **و**ان كان بحيث
لو تركه سال جعل حدثا **و**انما يعرف هذا بالاجتهاد وغالب الظن كذلك ان كان القى عليه التراب ثم ظهر ثانيا وتربه
ثم ثالثا او القى عليه رفقا او بحال فهو كذلك يجمع كل ذلك قالوا وانما يجمع اذا كان في مجلس واحد مرة بعد اخرى
اما اذا كان في مجالس مختلفة لا يجمع وكذلك ان وضع عليه دواء حتى ينشف جميع ما يخرج منه فلم يسل عن
راس الجرح فان كان ما ينشف بحيث يسيل بنفسه يجعل حدثا وما لا فلا واذا خرج من اذنه قيح او صديد ينظر
ان خرج بدون الوجع لا ينقض وضوءه وان خرج من وجع ينقض وضوءه لانه اذا خرج من الوجع فالظاهر انه خرج من
الجرح هكذا حكى فتوى شمس الايمة الحلوانى رحمه الله **و**في نوادر هشام عن محمد رحمه الله ان الشيخ اذا كان في
عينيه رمد وتسيل الدموع منها امره بالوضوء لوقت كل صلوة لاني اخاف ما يسيل قيح او صديد فانه قد يكون في
الجفون جرح **و**اذا خرج دبره ان عالجه بيده او بخرقة حتى ادخله تنتقض طهارته **و**ذكر الشيخ الامام شمس الايمة
الحلوانى رحمه الله ان بمجرد خروج المقعد ينتقض وضوءه لخروج النجاسة من الباطن الى الظاهر **و**اذا عض شيا
فراى عليه اثر الدم من اصول اسنانه لا وضوء عليه وكذلك الخلال لانه ليس بسايل هكذا ذكر في بعض الفتاوى
وذكر الشيخ الامام علاء الدين في كتاب الشرحين انه من اكل خبزا او شيا من الفواكه وراى فيه اثر الدم من
اصول اسنانه ينبغي ان يضع اصبعه او طرف كمه على ذلك الموضع ان وجد فيه اثر الدم فيه ينتقض وضوءه وما
لا فلا **و**في فتاوى سمرقند القراد اذا مص من عضو انسان وامتلا دما ان كان صغيرا لا ينتقض وضوءه لان الدم

ليس

فيه ليس بسايل وان كان كبيرا انتقض وضوءه لان الدم فيه سايل **و**العلقة اذا اخذت بعض جلد انسان
ومص حتى امتلا من دمه بحيث لو سقطت لسال انتقض الوضوء لان الدم فيه سايل الذباب او البعوض اذا
مص عضو انسان وامتلا ما لا ينتقض وضوءه وكذلك الذباب اذا مص عضو انسان وظهر الدم لا ينتقض
وضوءه **نوع اخر** وفي الاجناس اذا احتقن الرجل بدهن ثم عاد فعليه الوضوء لانه لا ينفك عن نجاسة
وان اقطر في احليله دهنا ثم عاد فلا وضوء عليه عند ابي حنيفة خلافا لهما **وفيه** ايضا واذا اصب دهنا
في اذنه ومكث في دماغه يوما ثم سال وخرج فلا وضوء عليه وان خرج من الفم نقض وضوءه **و**ذكر هذه
المسالة في القدوري وقال روى عن ابي يوسف انه لو خرج من فمه فعليه الوضوء واشار الى ان على قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وان خرج من الفم فلا وضوء عليه **و**جه رواية ابي يوسف رحمه الله انه لا يخرج
من الفم الا بعد نزوله الجوف فصار كالقي ولهما ان الراس ليس موضع النجاسة والوصول الى الجوف ليس بمعلوم
فلا ينتقض وضوءه بالشك **وفي** نوادر هشام لو دخل الماء اذن رجل في الاغتسال ومكث ثم خرج من انفه
فلا وضوء عليه **و**في المنتقى ابراهيم عن محمد في رجل ادخل عودا في دبره او قطنة في احليله وغيبها كلها
ثم اخرجها او خرجت بنفسها فعليه الوضوء على فقال لانه حين غيبها صارت بمنزلة طعام اكله ثم خرج عنه ولو
كان طرف العود هذه ثم اخرجه لم يجب عليه احد **قال** ثمه الا ترى ان الرجل لو ادخل المحقنة ثم اخرجها
لم يكن عليه الوضوء هكذا ذكر ولكن تاويله اذا لم يكن على العود او المحقنة بلة قال ثمه والا ترى ان الرجل يتوضا
فيدخل يده اي اصبعه في الاستنجاء ولا ينقض الوضوء **و**قال من استنجى ولم يدخل اصبعه فليس بتنظيف
قال ابو العباس رحمه الله مراده في الشيخ الظاهر فانه متى جاوز الشيخ الظاهر كان تعيينا للنجاسة لا تطهيرا
والله اعلم **نوع اخر منه** في مسايل القي وما يتصل بها قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير
رجل قلس اقل من ملي فمه لا ينتقض وضوءه وان قلس ملا فمه مرة او طعاما او ماء نقض الوضوء وهذا مذهبنا في
مسالة الخارج من غير السبيلين فالاصل فيه ما روت عايشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته ما لم يتكلم والمعنى في ذلك من وجهين
احدهما ان النجاسة متى خرجت تنجس شي من ظاهر البدن وثبت احتمال النجاسة في كل البدن لانه يحتمل ان
يده اصاب ذلك الموضع وتنجس ثم اصاب يده موضعا اخر وتنجس واذا ثبت هذا الاحتمال وجب غسل كل البدن
ليحصل القيام الى الصلوة ببدن طاهر بيقين هذا اوجه مناسب والشرع ورد به في بعض الاحداث وهو الجنابة
فيمكن ايجاب غسل كل البدن محالا به عليه **و**الثاني ان النجاسة اذا اصابت موضع الخروج يجب غسل ذلك الموضع
لازالة النجاسة هذا امر معقول لان القيام بين يدي المعظم وعليه شي مما يستقذره الطباع قبيح بين الناس في
الشاهد فكذا في الغايب وهو معنى قوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون
قبيحا فهو عند الله قبيح واذا وجب غسل موضع الاصابة يجب غسل الباقي لا لازالة النجاسة ولكن لان غسل
بعض البدن يخل بالزينة كغسل بعض الثوب من الوسخ والزينة مطلوبة **قال** الله تعالى خذوا زينتكم عند
كل مسجد اي عند كل صلوة فيجب غسل كل البدن صيانة للزينة المطلوبة عن الخلل فهذان الوجهان يقتضيان وجوب
غسل كل البدن الا ان الشرع اقام غسل الاعضاء الاربعة مقام غسل كل البدن دفعا للحرج بهذا الطريق وجب غسل
الاعضاء الاربعة في الخارج من السبيلين ثم القليل منه حدث في القياس وهو قول زفر وفي الاستحسان
ليس بحدث لم يشترط ان يكون ملا الفم **و**اختلف الاقاويل في تفسير ملء الفم بعضهم قالوا اذا كان بحيث
لو ضمن سفينة لم يعلم الناظران في فمه شي فهذا اقل من ملء الفم وان انتفخ شفتاه وخداه حتى كان يعلم الناظر ان في

فيه شيء فهو ملء الفم وقال ابو علي الدقاق في كتابه اذا كان القيء بحيث يمنعه من الكلام كان ملء الفم
وان كان لا يمنعه لا يكون ملء الفم وقال الحسن ابن زياد ان كان القيء مما لا يمكن للرجل ضبطه وامساكه كان
ملء الفم وان كان يمكن ضبطه وامساكه لا يكون ملء الفم زاد على هذا بعض المشايخ فقال ان كان القيء بحيث
لا يمكن ضبطه وامساكه الا بتكلف كان ملء الفم وان كان بحيث يمكن ضبطه وامساكه من غير تكلف لا
يكون ملء الفم واليه مال كثير من المشايخ وهو الصحيح وكان الشيخ الامام شمس الايمة الحلواني رحمه الله الصحيح
انه يفوض الى صاحبه ان وقع في قلبه انه قد ملا فاه وجد القياس في القليل ان الخارج من غير السبيلين لما
كان حدثا يجب ان يستوي فيه القليل والكثير كالخارج من السبيلين وفي الاستحسان ان ما روي
عن علي رضي الله عنه انه عد الاحداث وذكر من جملتها وسعة بملاء الفم وهكذا روي عن عمر رضي الله عنه
والدسعة القيء فقد قيداه بملاء الفم والمعنى ان الحدث هو الخارج النجس والخروج هو الانتقال من الباطن
الى الظاهر والفم ظاهر من وجه باطن من وجه حقيقة وحكما اما من حيث الحقيقة باطن وجه فلان
للفم ايضا لا بالباطن منفذا اصلي الا ترى انك متى ضممت شفتيك صار باطنا كالبطن وظاهر من وجه لان له
ايضا لا بالوجه منفذ اصلي الا ترى انك لو فتحت شفتيك صار الفم ظاهرا كالوجه واما من حيث الحكم
باطن من وجه فانه لا يجب غسله في الوضوء كما لا يجب غسل الباطن واذا جمع الصايم ريقه في فمه ثم ابتلعه
لم يفطر كما لو انتقل الطعام من زوايا البطن الى زاوية وظاهر من وجه فانه يجب غسله في الجنابة كما يجب
غسل وجهه واذا كان ظاهرا من وجه باطنا من وجه وقرا على الشبهين خطهما فجعلناه باطنا فيما بينه
وبين البطن فالمنتقل اليه من البطن كالمنتقل اليه من زاوية البطن الى زاوية اخرى وجعلناه ظاهرا فيما بينه وبين
الوجه فالمنتقل منه الى الوجه كالمنتقل من الظاهر الى الظاهر قلنا والقيء اذا كان قليلا وتفسيره الصحيح ان يمكنه
الامساك من غير تكلف لا تقع الحاجة فيه الى فتح الفم فيبقى النجاسة في الفم صورة وفي البطن معنى فلا يتحقق
الخروج من الباطن الى الظاهر فبعد ذلك ان ابتلعه فيها وان القاه قايا وجد الخروج من الظاهر الى الظاهر وانه
ليس بمحصر هذا اذا كان قليلا مرة واحدة وان قاء مرارا قليلا قليلا وكان بحيث لو جمع يبلغ ملء الفم هل يجمع
وهل يحكم بانتقاض الطهارة لم يذكر هذا الفصل في ظاهر الرواية وذكر في النوادر خلافا بين ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله ان اتحد المجلس يجمع وان اختلف لا يجمع لان المجلس الواحد عرف جامعا في الشرع والمجالس
المختلفة لا وقال محمد رحمه الله ان اتحد السبب يجمع وان اختلف لا يجمع وتفسير اتحاد السبب عند محمد ان
تكون المرة الثانية والثالثة قبل سكون الغثيان الاول وعن ابي علي الدقاق انه كان يقول يجمع اتحد المجلس او
اختلف هذا اذا قاء مرة او طعاما او ماء وان قاء بلغما ان كان نزل من الراس لا ينتقض وضوءه وان كان ملاء
الفم بالاتفاق وان صعد من الجوف على قول ابي يوسف رحمه الله ينتقض وضوءه اذا كان ملء الفم وعلى قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا ينتقض وان كان ملاء الفم واجمعوا على انه اذا كان اقل من ملء الفم انه لا ينتقض
وضوءه والحاصل ان نجاسة الخارج امر لا بد منها لكون الخارج حدثا والبلغم طاهر عندهما وعند ابي
يوسف نجس وكان الطحاوي يميل الى قول ابي يوسف حتى روي عنه انه قال يكره للانسان ان ياخذ البلغم بطرف
ردائه ويكمه ويصلي معه فمن مشايخنا من اسقط الخلاف وقال قولهما محمول على ما اذا نزل من الراس وذلك طاهر
بالاجماع وقول ابي يوسف محمول على ما اذا خرج من المعدة وذلك نجس بالاجماع لما نبين ان شاء الله تعالى ومنهم
من حقق الخلاف فيما اذا خرج من المعدة وهو الصحيح توجيه قول ابي يوسف رحمه الله ان الخارج من المعدة فيصير
نجسا بحكم المجاورة دليله الطعام وتوجيه قولهما قوله عليه السلام لعمار ابن ياسر رضي الله عنه ما نخامتك

ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك الا سواسة النخامة بالماء الذي في ركوته فيدل على طهارتها
والدليل عليه ان الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا تعارفوا اخذ البلغم باطراف
ارديتهم من غير نكير منكر ولو كان نجسا لوجد الانكار من منكر كما في ساير الانجاس وما قال من المعنى من حيث
انه جاور انجاس المعدة فسلم الا ان البلغم شيء لزج لا يحتمل النجاسة للزوجته كالسيف الصقيل فلا يصير نفسه
نجسا وانما تكون النجاسة على ظاهره وانه قليل لا يبلغ ملء الفم بخلاف الطعام والشراب لانهما يحتملان النجاسة
فيتنجسان بمجاورة انجاس المعدة وان قاء طعاما او ما اشبهه مختلطا بالبلغم ينظر ان كانت الغلبة للطعام وكان
بحال لو انفرد الطعام بنفسه كان ملء الفم نقض وضوءه وان كانت الغلبة للبلغم وكان بحال لو انفرد البلغم
بلغ ملء الفم كانت المسيلة على الاختلاف وانما كان كذلك لان العبرة في احكام الشرع للغالب والمغلوب ساقط
الاعتبار بمقابلة الغالب وان قاء دما ان نزل من الراس وهو سايل انتقض وضوءه وان كان علقا لا ينتقض وضوءه
وان صعد من الجوف ان كان علقا لا ينتقض وضوءه الا ان يملاء الفم لانه يحتمل انه صفرا انجمد او سودا انعقد
او بلغم احترق فيشترط فيه ملء الفم وان كان سايلا وقد صعد من الجوف على قول ابي حنيفة رحمه الله ينتقض
وضوءه وان لم يكن ملء الفم وقول ابي يوسف مضطرب وانما يعرف سيلانه وعلى قول محمد رحمه الله لا ينتقض
وضوءه الا اذا كان ملء الفم اذا خرج بقوة نفسه لا بقوة البزاق وجه قول محمد رحمه الله انه صاعد من الجوف
والفم اعطي له حكم الباطن فيما بينه وبين الجوف الا ان يخرج منه وما دون ملء الفم لا يكون له حكم الخارج
على ما مر ولابي حنيفة رحمه الله ان الفم في حق الدم ظاهر من كل وجه لان الفم انما اعطي له حكم الباطن فيما
يخرج من المعدة لان الفم يتصل بالمعدة بمنفذ اصلي والمعدة ليست بمحل الدم انما محل الدم العروق والفم لا يتصل
بالعروق بمنفذ اصلي وله اتصال بالوجه فيكون الفم ظاهرا في حق الفم من كل وجه فكان كالخارج من
الاسنان فيشترط فيه السيلان لا غير بخلاف ما يخرج من المعدة لان الفم اعطي له حكم الباطن فيما يخرج من
المعدة لان للفم اتصالا بالمعدة بمنفذ اصلي فيشترط فيه ملء الفم على ما مر اما هاهنا بخلافه فمن مشايخنا
من قال لا اختلاف في المسيلة على الحقيقة لان ما قاله ابو حنيفة رحمه الله محمول على ما اذا خرج الدم من بين
الاسنان ومن اللهوات وكان اقل من ملء الفم وعند محمد رحمه الله في هذه الصورة الجواب كما قال ابو حنيفة
وما قاله محمد محمول على ما اذا خرج من المعدة وعند ابي حنيفة الجواب في هذه الصورة كما قاله محمد ومنهم من
حقق الخلاف فيما اذا خرج من المعدة على نحو ما بينا والله تعالى اعلم ومما يتصل بهذا النوع من المسايل روى ابن
رستم في نوادره عن محمد رحمه الله اذا دخل العلق حلق انسان ثم خرج من حلقه دم رقيق سايل لا ينتقض وضوءه
ما لم يملا الفم واذا بزق وخرج في بزاقه دم ان كان الدم هو الغالب ينتقض وضوءه وان كان اقل من ملء الفم
وهذا لان الحدث هو الخارج النجس وقد تحقق الخروج اذا كانت الغلبة للدم لانها وان كانت الغلبة للدم علم
انه خرج بقوة نفسه وما اخرجه البزاق وان كانت الغلبة للبزاق لا ينتقض وضوءه لانه اذا كانت الغلبة للبزاق
علم ان البزاق اخرجه وما خرج بقوة نفسه وان كانا سواء فالقياس ان لا ينتقض طهارته لانه يحتمل انه خرج
لقوة نفسه ويحتمل ان البزاق اخرجه نوع الشك في انتقاض الطهارة وفي الاستحسان ينتقض وضوءه لانه
لما احتمل الخروج بقوة نفسه رجحنا جانب الخروج احتياطا لامر العبادة بخلاف ما اذا شك في الحدث لان
الموجود هناك مجرد الشك ولا عبرة لمجرد الشك مع اليقين بخلافه وهاهنا الحدث وجد من وجه دون وجه
فرجحنا جانب الوجود احتياطا وذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله في هذا الفصل وهو ما اذا كان الدم
والبزاق على السواء ان مشايخنا على ان وضوءه بهذا ينتقض وكان الفقيه محمد ابن ابراهيم الميداني رحمه الله يقول

يقول امر باعادة الوضوء احتياطا وهو باق على وضوءه الاول وكان الفقيه ابو جعفر يقول ان كان لونه
يضرب الى الصفرة فليس بناقض وان كان يضرب الى الصفرة الحمرة فناقض واذا كان عرق الدم يجري
بين البزاق كالعلقة لم يكن ناقضا وفي النوادر عن ابي حنيفة اذا بزق او امتخط وراى في ذلك علقة من الدم
لم ينتقض وضوءه وان كان الذي يرى من الدم في جميع البزاق او النخامة فكانت حمرته او صفرته غالبة على
البزاق فعليه الوضوء وان كان الذي ترشح غسالة اللحم وكان البياض غالبا فلا وضوء وذكر هشام
عن ابي يوسف رحمه الله اذا اصفر البزاق من الدم فلا وضوء وان احمر فعليه الوضوء وهذه الرواية موافقة
لقول الفقيه ابي جعفر على ما تقدم ذكره قال شمس الائمة الحلوائي رحمه الله ان كان البزاق يخرج من
لهاته او لسانه فهو على التفصيل ان الدم غالب او مغلوب او كانا على السواء فاما اذا خرج ذلك من جوفه
فالامر فيه اسهل والله اعلم **نوع اخر في النوم والاغماء والغشي والجنون والسكر**
اذا نام في صلوته قايما او راكعا او ساجدا فلا وضوء عليه ولو نام مضطجعا او متوركا فعليه الوضوء و
والاصل في ذلك ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نام في صلوته ومضى فيها فلما فرغ قال
اذا نام الرجل راكعا او ساجدا او قايما فلا وضوء عليه انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا
استرخت مفاصله فهذا الحديث حجة لنا في الفصول كلها من حيث النص وانه ظاهر وكذلك من حيث التعليل
حجة لان النبي عليه السلام علل لوجوب الوضوء باسترخاء المفاصل ولم يرد به اصل الاسترخاء لان اصل
الاسترخاء موجود في حالة الركوع والسجود لان الاسترخاء نتيجة النوم والنوم موجود في الاحوال كلها
ولو حمل اخر الحديث على اصل الاسترخاء صار كان النبي عليه السلام قال في صدر الحديث لا وضوء على من
استرخت مفاصله وفيه تناقض ظاهر فلضرورة رفع التناقض يحمل اخر الحديث على النهاية في الاسترخاء
واذا حمل عليه صار كان النبي عليه السلام قال اذا وجد استرخاء المفاصل على النهاية والمبالغة بان زال
التماسك من كل وجه وجب الوضوء والاسترخاء على النهاية والمبالغة لا توجد في حال القيام والركوع والسجود
لان بعض التماسك في هذه الاحوال باق اذ لو لم يكن باقيا لكان سقط واذا كان بعض التماسك باقيا في
هذه الاحوال لم يكن الاسترخاء في هذه الاحوال على سبيل النهاية والمبالغة والنبي عليه السلام انما جعل
النوم حدثا حال وجود الاسترخاء على سبيل النهاية والمبالغة ثم لم يفصل محمد رحمه الله في الاصل بينهما اذا
غلبه النوم وبينما اذا نام متعمدا وروي عن ابي يوسف رحمه الله انه قال انما لا ينتقض وضوءه اذا غلبه النوم
اما اذا نام متعمدا ينتقض وضوءه على كل حال هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله في شرح الاصل وذكر
شمس الائمة الحلوائي رحمه الله قول ابي يوسف رحمه الله في السجود اذا تعمد النوم والصحيح ما ذكر في ظاهر
الرواية اذ لا فصل في الحديث وان نام قاعدا وهو يتمايل في حال نومه ويضطرب وربما يزول مقعده
عن الارض الا انه لم يسقط ظاهر المذهب انه ليس بحدث وعن ابي يوسف رحمه الله انه حدث وفي
النوم مضطجعا الحال لا يخلو ان غلبت عيناه فنام ثم اضطجع في حال نومه فهو بمنزلة ما لو سبقه الحدث
فيتوضا ويبني ولو تعمد النوم في الصلوة مضطجعا فانه يتوضا ويستقبل الصلوة هكذا حكي عن مشايخنا
رحمهم الله وفي الفتاوى في المريض لا يستطيع اداء الصلوة الا مضطجعا فنام في الصلوة انتقض وضوءه
قال الفقيه ابو الليث رحمه الله وقد قيل لا ينتقض والاول اصح وفي نوادر ابراهيم عن محمد رحمه الله
اذا قعد في الصلوة واحدى اليتيه على قدمه فنام فلا وضوء عليه قال الحاكم ابو الفضل رحمه الله
هذا خلاف ما روي عن محمد رحمه الله في الاصل هذا اذا نام في الصلوة واما اذا نام خارج الصلوة

ان

ان نام مضطجعا او متوركا ينتقض وضوءه وان نام قايما او على هيئة الراكع او الساجد ذكر رحمه الله
في شرحه انه لا ينتقض وضوءه وذكر شيخ الاسلام رحمه الله في شرح المبسوط فيما اذا نام ساجدا فان
فيه اختلاف المشايخ وذكر هو ايضا عن علي بن موسى العمي انه قال لا نص في هذه الصورة عن اصحابنا
رحمهم الله وينبغي ان لا ينتقض وضوءه اذا نام على هيئة الساجد على وجه السنة بان كان رافعا بطنه
عن فخذيه جافيا عضديه عن جنبيه وذكر شمس الائمة الحلوائي رحمه الله اذا نام ساجدا في غير الصلوة
وظاهر المذهب ان يكون حدثا قال رحمه الله وقد ذكر الحاكم الشهيد رحمه الله في اشاراته وقد قال
بعض العلماء ان النوم في حالة السجود لا يكون حدثا وان كان خارج الصلوة وذكر محمد رحمه الله في صلوة
الاثار من نام قاعدا او واضعا اليتيه على عقبيه وصار شبه المكب على وجهه واضعا بطنه على فخذيه
لا ينتقض وضوءه وعن علي ابن يزيد الطبري قال سمعت محمدا رحمه الله يقول من نام هكذا على وجهه لا ينتقض
وضوءه قال شمس الائمة الحلوائي رحمه الله الشرط عند محمد رحمه الله ان يضطجع على غيره اما اضطجاعه
على نفسه لا يعتبر وقال ابو يوسف رحمه الله اضطجاعه على نفسه كاضطجاعه على غيره في زوال الاستمساك
فيكون حدثا ولم يذكر قول ابي حنيفة قال شمس الائمة الحلوائي رحمه الله وقد نقل عنه فصل يدل على انه
كان يميل الى ما قاله ابو يوسف رحمه الله فانه قال فيمن كان محدودبا فسجد على فخذه او ركبته بان وضع انفه
على طرف ركبته صح سجوده وجعل سجوده بمنزلة السجود على الوسادة او اللبنة فجعل سجوده على نفسه كسجوده على
غيره فجاز ان يجعل اضطجاعه على نفسه كاضطجاعه على غيره ووجه قول من يقول انه ينتقض وضوءه انه نام والمسكة
زايلة عن مستوي جلوسه فيكون حدثا كما لو نام مضطجعا على غيره وكان القياس في حالة الصلوة كذلك لكن
عرفناه بالاثر وجه قول من قال فانه لا يكون حدثا ان النوم في هذه الاحوال انما لم يجعل حدثا في الصلوة لانعدام
استرخاء المفاصل على سبيل النهاية والمبالغة وهذا المعنى موجود في غير حالة الصلوة واما اذا نام قاعدا
مستويا الياه على الارض لا ينتقض وضوءه وان نام قاعدا مستوي الجلوس ولكن مستند الى جدار او اسطوانة
ذكر شمس الائمة الحلوائي رحمه الله ان ظاهر المذهب ان لا ينتقض وضوءه وعن الطحاوي رحمه الله ان ظاهر المذهب
ان لا ينتقض وضوءه عن الطحاوي رحمه الله انه قال ان كان بحيث لو ازيل السناد سقط فهو كالمضطجع وعلى هذا
بعض المشايخ وهذا لانه لو كان بهذه الصفة فقد وجد زوال التماسك من كل وجه لانه لم يقعد لقوة نفسه
انما قعد لقوة الاسطوانة او الحايط فينتقض وضوءه وفي القدوري روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله
انه لا ينتقض وضوءه اذا كانت اليته مستوية على الارض وذكر شيخ الاسلام رواية ابي حنيفة غير معتمد
بما اذا كانت اليته مستوية على الارض ومنهم من قال ان جعل عقبيه عند مقعده واستند الى شي ونام لا يكون
حدثا وقيل اذا كان مستقرا على الارض غير مستوفز لا ينتقض وضوءه وان كان بحال لو ازيل السناد سقط وان كان
مستوفزا غير مستقر على الارض ينتقض وضوءه وان كان بحال لو ازيل السناد لم يسقط ولو نام قاعدا مستوي
الجلوس فسقط على الارض ذكر شمس الائمة رحمه الله ظاهر الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله انه ان انتبه
قبل ان يزايل مقعده الارض في حال سقوطه لم ينتقض طهارته وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لو
استيقظ حين يضع جنبيه على الارض فلا وضوء عليه وان وضع جنبه وهو نايم بطل وضوءه لانه وجد شي
من النوم مضطجعا فينتقض وضوءه وعلى قولهما لا تنتقض طهارته حتى يسقط على الارض قبل ان ينتبه
ويشترط لانتقاض الطهارة عند ابي يوسف رحمه الله ان يكون الانتباه بعد ما استقر نايما على الارض وهكذا
روى ابن رستم عن محمد وعن محمد رحمه الله في رواية كما اضطجع اذا انتبه فعليه ان يتوضا لانه وجد شي من النوم

مضطجعا و اذا نام راكبا على دابة والدابة عريان فان كان في حالة الصعود والاستوا لا ينتقض وضوءه
لان مقعده يكون متمكنا على ظهر الدابة فلا يخاف خروج شيء منه كما لو كان جالسا على الارض ومقعده متمكن
من الارض اما حالة الهبوط يكون حدثا لان مقعده لا يكون متمكنا على ظهر الدابة حالة الهبوط فهو بمنزلة ما لو
نام على الارض متوركا هذا هو الكلام في النوم واما النعاس في حالة الاضطجاع فلا يخلو اما ان يكون ثقيلا
او خفيفا فان كان ثقيلا فهو حدث وان كان خفيفا لا يكون حدثا والفاصل بين الخفيف انه كان يسمع ما قيل
عنده فهو خفيف وان كان يخفى عليه عامة ما قيل عنده فهو ثقيل هكذا حكي عن الشيخ الامام الاجل شمس
الائمة الحلواني رحمه الله والنوم في سجدة التلاوة لا ينقض الوضوء كالنوم في السجدة الصلبية هكذا ذكر
شمس الائمة الحلواني رحمه الله قال رحمه الله وكذلك في سجدة الشكر عند محمد وعند ابي حنيفة
رحمه الله حدث لان سجدة الشكر عنده ليست بقربة في فوايد القاضي الامام ابي علي النسفي قوله مثل قول محمد
قال القاضي الامام رحمه الله وسواء سجد على وجه الشبه والنوم في سجدة السهو ليس بحدث والاغما ينقض
الوضوء وان قل وكذلك الجنون والغشي لان كل واحد من هذه الاشيا سبب لخروج النجاسة بواسطة الغفلة
وزوال المسكة فيقام مقام خروج النجاسة والسكر ينقض الوضوء ايضا لانه سبب لخروج الحدث بواسطة
استرخاء المفاصل فيقام مقام خروج الحدث احتياطا بعد هذا الكلام في حده وذكر بعض المشايخ في شرح
المبسوط ان حد السكران هنا ما هو حد السكران في باب الحد وهكذا ذكر الصدر الشهيد رحمه الله في واقعاته
فانه قال ان كان لا يعرف الرجل من المراة ينقض وضوءه وهذا الحد ليس بلازم اذا دخل في بعض مشيته تحرك فهو
ينقض به وضوءه كذا ذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله وهو الصحيح وهذا لان السكر انما اوجب انتقاض الوضوء
لكونه سببا لخروج الحدث بواسطة الغفلة وزوال المسكة فاذا دخل في مشيته تحرك فقد زالت المسكة
والله اعلم

نوع اخر في القهقهة

يجب ان يعلم بان القهقهة في كل صلوة فيها ركوع وسجود تنقض
الصلوة والوضوء عندنا لحديث خالد الجهني قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ اقبل
اعمى فوقع في بير او ركية هناك فضحك بعض القوم فقهقه فلما فرغ النبي عليه السلام من الصلوة قال الا من
ضحك منكم فليعد الوضوء والصلوة والقهقهة خارج الصلوة لا تنقض الوضوء لان انتقاض الوضوء بالقهقهة
عرف بالسنة بخلاف القياس لان انتقاض الطهارة بخارج نجس ولم يوجد ذلك وليست القهقهة خارج
الصلوة في معنى القهقهة في الصلوة لان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى فتعظم الجناية بالقهقهة
فيها ولا كذلك القهقهة خارج الصلوة فبقيت القهقهة خارج الصلوة على اصل القياس وكذلك القهقهة في
صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لا ينتقض الوضوء لان انتقاض الوضوء بالقهقهة عرف بالسنة والسنة
وردت في صلوة مطلقة وهذه ليست بصلوة مطلقا فيعمل فيها بالقياس ولكن تبطل صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
وكذلك القهقهة من النايم في الصلوة لا ينقض الوضوء هكذا وقع في بعض الكتب و ذكر الزندويستي في نظمه
اذا نام في صلوته قايما او ساجدا ثم قهقه لا رواية لهذا في الاصول قال شداد بن اوس وقال ابو حنيفة رحمه الله
تفسد صلوته ولا يفسد وضوءه وهكذا افتى الفقيه عبد الواحد رحمه الله قال الحاكم ابو محمد الكوفي فسدت
صلوته ووضوءه جميعا وبه اخذ عامة المتاخرين احتياطا ولو نسي كونه في الصلوة ثم قهقه قال شداد قال ابو حنيفة
رحمه الله تفسد صلوته ولا يفسد وضوءه وقال الحاكم الكفني والفقيه عبد الواحد فسدا جميعا وفيه قول
من قال بفسادهما ان هذه قهقهة حصلت في خلال الصلوة فتنقض الوضوء كما في الذاكر المستيقظ وجه قول
من قال بعدم فساد الوضوء ان السنة وردت في حق اليقظان الذاكر وليس النايم والناسي في معنى المستيقظ الذاكر

لان فعل النايم والناسي لا يوصف بكونه جناية فيعمل فيه بالقياس وقضية القياس ان لا يفسد
الوضوء والقهقهة من الصبي في حالة الصلوة لا تنقض الوضوء لان فعل الصبي لا يوصف بالجناية فيعمل فيه
بالقياس واذا احدث الرجل فذهب وتوضا وعاد الى مكانه وقهقه في الطريق حكي عن بعض المشايخ
انها تنقض وضوءه و ذكر الشيخ الامام الزاهد علي البزدوي رحمه الله انها تنقض الصلوة ولا تنقض الوضوء استحسانا
ولو تبسم في صلوته لا ينتقض وضوءه لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا راى جرير بن عبد الله
تبسم ولو في الصلوة وقال عليه السلام في قصة الاعمى الذي وقع في الركية ومن تبسم فلا شيء عليه ولان
القهقهة عرفت حدثا بالسنة بخلاف القياس والتبسم ليس في معناها لان في القهقهة من المائم والحرمة
ما ليس في التبسم فلم يكن التبسم في الجناية نظير القهقهة فيرد التبسم الى اصل القياس في حد
القهقهة اختلاف المشايخ قال بعضهم القهقهة ما لا يكون مسموعا له ولجيرانه و قال بعضهم ما
يظهر فيه القاف والها والتبسم ما لا يكون مسموعا له ولجيرانه وما بينهما وهو ما يكون مسموعا له ولا يكون
مسموعا لجيرانه يسمى ضحكا وانه ينقض الصلوة ولا ينقض الوضوء هكذا ذكر شيخ الاسلام في شرح المبسوط
و ذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله في شرح المبسوط ان ما فوق التبسم ودون القهقهة لا ذكر له في المبسوط قال و كان
القاضي الامام يحكي عن الشيخ الامام انه كان يقول اذا اضحك حتى بدت نواجذه ومنعه عن القراة او عن التسبيح نقض
وضوءه قال رحمه الله وغيره من المشايخ على انه لا ينتقض الوضوء حتى يسمع صوته وان قل والقهقهة عامدا كان او ناسيا
تنقض الوضوء وتبطل التيمم كما تبطل الوضوء ولا تبطل طهارة الاغتسال وقد قيل تبطل طهارة الاعضاء الاربعة
بهذا ان المغتسل في الصلوة اذا قهقه بطلت الصلوة وجاز له ان يصلي بعده من غير وضوء جديد على القول
الاول وعلى القول الاخر لا يجوز له ان يصلي بعده من غير وضوء جديد ولو صلى الفريضة بالايماء لعذر وقهقه فيها
انتقض وضوءه لان هذه صلوة لها ركوع وسجود وقام الايماء لعذر مقام الركوع والسجود ولو صلى المكتوبة او التطوع
راكبا خارج المصر او القرية وقهقه فيها انتقض وضوءه وان كان في مصر او قرية لا ينتقض عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه ليس في الصلوة كذلك لو افتتح التطوع راكبا خارج المصر ودخل المصر ثم قهقه فلا وضوء عليه في قول
ابي حنيفة رحمه الله ولو صلى في المصر ركعة من التطوع راكبا ثم خرج من المصر يريد السفر وقهقه لا وضوء عليه
في قول ابي حنيفة ولو صلى راكبا وهو منهزم من العدو والدابة واقفة او سايرة او يقدر ومه وهو يومي ايماء الى القبلة
او الى غيرها ثم قهقه كان عليه الوضوء وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف امام تشهد ثم ضحك قبل ان يسلم فضحك
بعده من خلفه فعليهم الوضوء على فقال لا لاني كنت امرهم ان يسلموا اشار الى ان القوم لا يخرجون عن حرمة الصلوة
بضحك الامام قال الحاكم ابو الفضل قد روي عن محمد رحمه الله انه قال لا امرهم ان يسلموا اشار الى ان
ضحك الامام يخرج القوم عن حرمة الصلوة فلا يحتاجون الى التسليم لان التسليم للتحليل ذكر الحاكم في
امام قعد في اخر صلوته قدر التشهد ولم يتشهد والقوم على مثل حاله فضحك الامام ثم ضحك من خلفه قال اما
في قول ابي حنيفة رحمه الله فعلى الامام الوضوء ولا وضوء على القوم من قبل ان الامام قد افسد عليهم ما بقي من
صلوتهم و قال ابو يوسف رحمه الله عليهم الوضوء من قبل انهم لو لم يضحكوا كان عليهم ان يتشهدوا ويسلموا فلم
يفسد الامام عليهم شيا ولو كان الامام والقوم تشهدوا ثم سلم الامام ثم ضحك القوم قبل ان يسلموا فعليهم الوضوء
عندهما لان سلام الامام لا يفسد عليهم ما بقي وكذلك الكلام فاما الحدث متعمدا والضحك يفسد عليهم ما بقي
وعند محمد رحمه الله لا وضوء على القوم في هذه الصورة وهو ما اذا ضحكوا بعد ما سلم الامام لان عند سلام الامام
لان عند سلام الامام يخرج المقتدي عن حرمة الصلوة فالضحك منهم لم يصادف حرمة الصلوة فلا يوجب

الوضوء ابو سليمن عن محمد رحمه الله فيمن سهى عن التشهد خلف الامام في الثانية حتى يسلم الامام في
اخر الصلوة ثم ضحك هذا الرجل فلا وضوء عليه وليس هذا كسهوه عن التشهد في الرابعة في الامالي عن ابي
يوسف رحمه الله لو ان اماما انصرف من غير ان يسلم وخرج عن المسجد وضحك او ضحك بعض القوم فلا وضوء
عليه ولا عليهم وابن سماعة عن ابي يوسف في النوادر اذا صلى الجمعة ركعة ثم خرج وقتها ثم قهقه فلا وضوء عليه
وهذه المسئلة تبتني على اصل ابي يوسف رحمه الله ان خروج الوقت في صلوة الجمعة يوجب الخروج عن الجمعة
فالقهقهة بعد ذلك لم يصادف حرمة صلوة مطلقة ابو سليمن عن محمد رحمه الله ظن القوم ان الامام كبر ولم يكن
كبر فكبروا ثم قهقهوا فلا وضوء عليهم **و** عمرو ابن ابي عمرو في مسافر صلى ركعة من الظهر بغير قراءة ثم قهقه فعليه
الوضوء في قول ابي حنيفة وابي يوسف وفي قول ابي حنيفة وابي يوسف محمد وزفر لا وضوء عليه وكذلك
المقيم اذا صلى ركعة من الفجر بغير قراءة ثم قهقه كذلك قال ابو يوسف فيمن طلعت عليه الشمس وهو في صلوة
الفجر ثم قهقه وقاس على قول ابي حنيفة وكذلك ان ذكر صلوة عليه وهو في صلوة اخرى ثم قهقه وكذلك
ان نوى الامام امامة النساء فحاذت امرأة فقامت الى جنبه تأتم به ثم قهقه فعليه الوضوء **و** اما في قول محمد وزفر
فلا وضوء عليه في شيء من ذلك اذا افسدت الصلوة فكانه تكلم فيها ثم قهقه **قال** الشيخ الامام شمس الائمة
الحلواني رحمه الله هذا اذا وقعت بجنب الامام وكبرت بعد تكبيره فاما اذا كبرت مع الامام لا تنعقد تحريمة الامام
فلا تنتقض طهارته ولو وقعت المرأة بجنب امام يؤمها ثم ضحكت فقهقهت هل تنتقض طهارتها في رواية لا تنتقض
وفي رواية تنتقض والاول اصح لانها ليست في صلوة **و** اذا صلى فريضة عند طلوع الشمس وعند غروبها
بنوى عصر يومه لم يكن داخلا في الصلوة حتى لا تنتقض طهارته بالقهقهة **و** اذا شرع في التطوع عند طلوع
الشمس او عند غروبها ثم قهقه كان عليه الوضوء حكى عن بشر عن ابي يوسف كل صلوة افتتحت صحيحة ثم دخل
فيها ما يفسدها على وجه ما سميناه ثم ضحك فعليه الوضوء وهو اشارة الى المسائل المتقدمة **و** ذكر المعلى عن ابي
يوسف رحمه الله في رجل صلى ركعتين تطوعا ولم يقرأ في احديهما ثم قهقه فلا وضوء عليه وهذا الجواب
يخالف جوابه في المسائل المتقدمة **و** **قال** في المتحري اذا تبين له في خلال الصلوة انه صلى الى غير القبلة
ثم بنى على صلوته بعد العلم به فسدت صلوته وان قهقه فلا وضوء عليه وقال في موضع اخر من هذا
الكتاب ان عليه الوضوء **فالحاصل** ان في جنس هذه المسائل روايتان عن ابي يوسف **و** قال فيمن انقضى
وقت مسحه في صلوته ثم قهقه فلا وضوء عليه لان هذا صار غير طاهر **و** كذلك في الجبائر اذا برأ في صلوته
قال ولو ان صحيحا افتتح الصلوة مؤمنا قاعدا او مضطجعا من غير عذر ثم قهقه اعاد الوضوء **و** كذلك لو
افتتح الصلوة خلف مومي او خلف اخرس او امي ثم قهقه فعليه الوضوء **و** كذلك لو افتتح المتوضي خلف
المتيمم والمتوضي يرى الماء والمتيمم لا يراه **و** كذلك من نايم ممن يعلم ان عليه صلوة قبلها ولا يعلمها الامام او الامام
على غير القبلة ولا يعلمها والموتم يعلم **و** ان كان الامام يعلم انه افتتح لغير القبلة فلا وضوء على الموتم بشر عن ابي
يوسف رحمه الله لو سلم على تمام في نفسه ثم تذكر سجدة تلاوة عليه ثم قهقه قبل ان يسجد لها فلا وضوء عليه
ولو اقتدى رجل بهذا الرجل بعد السلام لم يكن الرجل داخلا في صلوته **قال** الحاكم ابو الفضل هذا الجواب
خلاف جواب الاصل فقد ذكر في الاصل عليه الوضوء لو كان مسافرا فنوى الاقامة بعد السلام قبل الضحك
كانت نيته قاطعة للصلوة ولم يكن عليه ان يتمها وهو لم يسلم وعليه سجدتا السهو بشر عن ابي يوسف رحمه الله
في رجل لا يقرأ صلى ركعة بغير قراءة ثم تعلم سورة قال ينصرف على شفع وهو في الصلوة وعليه الوضوء ان قهقه
عنه ايضا اذا صلى العريان ركعة ثم وجد ثوبا فلبس في الصلوة قال لا ينصرف على شفع ولا وضوء عليه ان قهقه

وقال في موضع اخر من هذا الكتاب عليه الوضوء فصار في المسئلة روايتان ويجب ان تكون المسئلة
الاولى على الروايتين ايضا اذ لا تفاوت بينهما **و** عنه ايضا امة صلت بغير قناع ركعة ثم اعتقت فصلت ركعة
اخرى بغير قناع وهو يعلم بالعتق قال انها ليست في صلوة ولا وضوء عليها ان قهقهت قال في موضع اخر من هذا
الكتاب عليها الوضوء **و** عنه ايضا لو دخل بنية العصر في صلوة رجل يصلي الظهر لزمه المضي معه وهو متطوع وعليه
الوضوء ان قهقه اذا سلم المقتدي قبل سلام الامام بعدما قعد قدر التشهد ثم قهقه لا وضوء عليه لانه
صح خروجه عن الصلوة قبل خروج الامام فلا تنتقض طهارته بالقهقهة واذا قهقه دون الامام تمت صلوتهم
وانتقضت طهارتهم ولا تنتقض طهارة الامام ولو قهقه القوم بعد التشهد ثم الامام تمت صلوتهم وانتقضت
طهارتهم وكذلك لو قهقه الامام والقوم بعد التشهد معا تمت صلوتهم وانتقضت طهارتهم

نوع اخر من هذا الفصل

مس الرجل المرأة او المرأة الرجل لا ينقض الوضوء **و** قال مالك ان كان بشهوة نقض الوضوء وان كان
بغير شهوة لا ينقض لان المس عن شهوة سبب الاستطلاق وكالمذي فيقام مقامه في حق ايجاب الوضوء احتياطا
لامر العبادة كما فعله ابو حنيفة رحمه الله في المباشرة الفاحشة على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله **و** لنا حديث
عايشة وام سلمة رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضا **و** لان عين
المس ليس بحدث بدليل مس ذوات المحارم وانما الحدث ما يخرج عند المس وذلك ظاهر فلا حاجة الى اقامة السبب
مقامه **و** مس الذكر لا ينقض الوضوء بحال **و** قال الشافعي ينقض اذا مسه بباطن الكف من غير حايل لحديث بسرة ان النبي
عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضا ولانه سبب لاستطلاق وكالمذي فيقام مقامه **و** لنا ما روي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم سيل عن من مس ذكره هل عليه ان يتوضا قال لا وهل هو الا بضعة منك ولان اقامة السبب
الظاهر مقام المعنى الخفي عند تعذر الوقوف على الخفي وذلك غير موجود هاهنا لان المذي يرى واذا باشر امراته
مباشرة فاحشة بتجرد وانتشار وملاقاة الفرج الفرج ففيه الوضوء في قول ابي حنيفة وابي يوسف استحسانا
و **قال** محمد لا وضوء عليه وهو القياس لقول ابن عباس رضي الله عنهما الوضوء مما خرج وقد تيقن انه لم يخرج
منه شيء فهو كالتقبيل **و** لهما ان الغالب من حال من بلغ في المباشرة هذا المبلغ خروج المذي منه فيجعل كالمذي
بناء للحكم على الغالب دون النادر الا ترى ان من نام مضطجعا ينتقض وضوءه وان تيقن انه لم يخرج منه شيء اعتبارا
للغالب كذا هاهنا والكلام الفاحش لا ينقض الوضوء وان كان في الصلوة لان الحدث اسم لخارج نجس ولم
يوجد هذا الحد في الكلام الفاحش ولا وضوء في كل ما مسته النار او لم تمسه فقد صح ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اكل من كتف شاة ثم صلى ولم يتوضا وليس في حمل الميت وغسله وضوء الا ان تصيب يده او جسده
شيء من الماء فيغسل ذلك الموضع واذا ذبح شاة فلا وضوء عليه الا ان تتلطخ يده بدمها فيغسل يده **قال**
القدوري رحمه الله وليس في مزال عن بدن ولا موطو عليه وضوء ولا امرار ماء على موضع المزال يريد به اذا
توضا ثم قلم ظفره او حلق شعره وقدم مسئلة الشعر من قبل والمعنى الموطوء عليه ان يطأ بنجاسة لا يلصق منه
شيء منها وان لصقت فعليه غسلها والله اعلم

نوع اخر

قال محمد رحمه الله في الاصل ومن شك
في بعض وضوءه وهو اول ما شك غسل الموضع الذي شك فيه لان غسله لا يريبه وتركه يريبه وقد قال عليه
السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه على يقين من الحدث في ذلك الموضع وفي شك من غسله واليقين
لا يزال بالشك فاما اذا كان يرى ذلك كثيرا لم يلتفت ومضى لانه من الوساوس والسبيل في الوساوس قطعها
وترك الالتفات اليها لانه لو التفت اليها يقع في مثل ذلك ثانيا وثالثا فيبقى في اكثر عمره في ذلك قالوا وهذا اذا كان
الشك في خلال الوضوء فاما اذا كان هذا الشك بعد الفراغ من الوضوء لا يلتفت اليه ومضى وهو نظير ما اذا

في صلوته انه صلاها ثلاثا او اربعا ان كان هذا الشك في خلال الصلوة كان معتبرا وان كان بعد الفراغ من الصلوة لا يعتبر حملا الامر على ما يحلب وهو الخروج عن الصلوة بعد التمام كذا ههنا وتكلموا في قوله وهو اول ماشك فيه من المشايخ من قال اراد به اول ماشك في عمره ومنهم من قال اراد به ان الشك في هذا لم يصر عادة له **و** من شك في الحدث فهو على وضوئه لانه على يقين من الطهارة وعلى شك من الحدث واليقين لا يزال بالشك ومن شك في الوضوء فهو محدث لانه على يقين من الحدث وعلى شك من الوضوء **قال** شمس الائمة الحلوائي رحمه الله لا مدخل للتحري في باب الوضوء الا في فصل رواه ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه اذا كان مع الرجل انية وهو يتذكر انه جلس للوضوء الا انه شك انه قام قبل ان يتوضأ او بعد ما توضأ يتحرى ويعمل بغالب رايه وان شك انه جلس للتوضي ولا والانية هناك موضوعه فهو محدث ولا يجوز له التحري **قال** ابن سماعة في نوادره وهو نظير الخلاء فانه اذا كان يتذكر انه دخل الخلاء للتخلي لكنه شك انه خرج منها قبل ان يتخلى او بعد ما تخلى جعل محدثا ولا يجوز له التحري **و** لو شك انه دخل الخلاء او لم يدخل جاز له التحري والعمل بغالب رايه وهذه رواية مستحسنة **و** في المنتقى ابراهيم عن محمد انه سئل عن المتيقن بالوضوء اذا لم يذكر حدثا فقال له رجل انك بلت في موضع كذا فشك الرجل وقد صلى بعد ذلك صلوات فقال اذا شهد عنده عدلان قضاها وان شهد واحد عدل لم يقض **و** في الاملا عن محمد رحمه الله اذا وقع في قلب المتوضي انه احدث وكان على ذلك اكثر رايه فافضل ذلك ان يعيد الوضوء وان صلى بوضوء الاول كان في سعة من ذلك عندنا وان اخبره مسلم عدل رجل او امراة حرة او امة مملوكة انه احدث او رعف او نام مضطجعا لم يسع له ان يصلي حتى يتوضأ لان هذا امر من امور الدين وخبر الواحد حجة في امور الدين لو استيقن بالحدث وشك في الوضوء فاخبره عدل انه توضأ ولم يعرف المخبر بكونه عدلا الا انه وقع في قلبه انه صادق وسعه ان يصلي فان كان يبتلى بهذا كثيرا ويدخل عليه فيه الشيطان فاستيقن بالحدث واستيقن انه قعد للوضوء فان كان اكثر رايه انه توضأ وراى البلل سائلا من ذكره نقض وضوءه فان كان الشيطان يريه ذلك كثيرا ولا يستيقن انه بلل ماء او بلل بول مضى في صلوته ولا يلتفت اليه **قال** الشيخ الامام شمس الائمة الحلوائي رحمه الله وتاويل هذا في الذي يرى البلل على طرف ذكره وقد استنجى فيحتمل ان يكون ذلك من بلل الغسل فاما اذا علم الرجل انه خرج من داخل الاحليل فعليه ان يتوضأ ومن اصحابنا من قال وان علم انه خرج من ذكره لا ينقض وضوءه ما لم يستيقن انه بول او مذي اذا كان قد استنجى فقد ذكر في بعض النوادر ان المستنجي اذا دخل الماء في ذكره ثم خرج لا ينقض وضوءه فيحتمل ان يكون هذا الخارج من ماء الاستنجاء **قال** شيخ الاسلام رحمه الله الحيلة في قطع هذه الوسوسة ان ينضح فرجه بالماء اذا اراه الشيطان ذلك احاله على الماء فقد روى انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينضح ازاره بالماء اذا توضأ **و** قال نزل جبريل صلوات الله عليه وامرني بذلك فالواهد الاحتيال انما ينفعه اذا كان العهد قريبا بحيث لم يجف البلل فاما اذا مضى عليه زمان ثم راى بللا فانه يعيد الوضوء لانه لا يمكنه الاحالة على ذلك الماء والله اعلم **ومما يتصل بهذا الفصل بيان احكام المحدث** المحدث لا يمس المصحف ولا الدرهم الذي كتب عليه القران لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون ولا باس بان يقرا القران لما روي عن بعض الصحابة ان رسول الله عليه السلام كان لا يحجزه شيء عن قراءة القران الا الجنابة والمعنى في الفرق بين القراءة والمس ان الحدث حل اليد دون الفم ولهذا افترض على المحدث ايصال الماء الى اليد ولا يفترض عليه ايصال الماء الى الفم وان اراد ان يغسل اليد وياخذ المصحف لا يحل له ذلك لان الحدث لا يتجزى زوالا وثبوتا وكما لا يحل له مس الكتابة لا يحل له مس البياض ايضا وان مس المصحف بغلافه فلا باس به والغلاف الجلد الذي عليه المتصل عند بعض المشايخ وعند بعضهم المنفصل كالخريطة ونحوها لان المتصل من المصحف من المصحف ولهذا يدخل في تبع المصحف من غير ذكر **و** ان مس المصحف بكمه او ذيله لا يجوز

عند بعض المشايخ لان بنانه تبع ليديه الا ترى لو قام على النجاسة في الصلوة وفي رجليه نعلان او جوربان لا تجوز صلوته ولو فرش نعليه او جوربيه وقام عليهما جازت صلوته الا ترى ان من حلف لا يجلس على الارض فجلس عليها وبينه وبينها ثيابه يحنث في يمينه واعتبر ثوبه تبعا له حتى لم يعتبر حاملا واكثر المشايخ على انه لا يكره لان المحرم هو المس وانه اسم للمباشرة باليد بلا حائل الا ترى ان المراة اذا وقعت في طين وردعة حل للاجنبي ان ياخذ يدها بحائل ثوب وكذا حرمة المصاهرة لا تثبت بالمس بحائل **و** في باب اليمين المعتبر هو العرف وفي العرف يعد الجالس في ثيابه على الارض جالسا على الارض **و** يكره له مس كتب التفسير **و** كذلك يكره له مس كتب الفقه وما هو من كتب الشريعة لانه لا تخلو عن ايات القران وان لم يكن فيها ايات القران ففيها معنى القران والمشايخ المتاخرون وسعوا في مس كتب الفقه بالكم للبلوى والضرورة ذكره بعض مشايخنا دفع المصحف واللوح الذي عليه القران الى الصبيان وعامة المشايخ لم يروا به باسا لانهم غير مخاطبين بالوضوء وفي التاخير تضييع القران ويكره له ان يدخل المسجد وان يطوف بالبيت **و** في الاذان روايتان وتكره الاقامة رواية واحدة والله تعالى اعلم بالصواب

الفصل الثالث في الغسل

هذا الفصل يشتمل على انواع ايضا نوع منه في تعليم الاغتسال **قال** محمد رحمه الله ويبدا في غسل الجنابة بيديه فيغسلهما ثلاثا ثم ياخذ الاناء بيمينه ويفرغه على شماله حتى يغسل فرجه ونقبه كذلك المراة اذا اغتسلت بدات وغسلت فرجها ثم تتوضأ وضوءه للصلوة عند غسل القدمين ثم يفيض الماء على راسه وساير جسده ثلاثا ثم يتنحى عن مغتسله فيغسل قدميه فقد امر بتاخير غسل القدمين في حق الجنب **و** قد اختلفت الروايات في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم **روت** عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غسل القدمين في الوضوء بل اخرهما الى ما بعد الاغتسال وعلماؤنا رحمهم الله اخذوا برواية ميمونة لان غسل القدمين قبل افاضة الماء على راسه لا يقبل لان قدماه في مستنقع الماء المستعمل فيتنجس ثانيا وثالثا بوصول الماء المستعمل اليه فلا يفيد الاغتسال في الوضوء حتى لو احاد بان كان قايما على حجر او لوح لا يوخر غسل القدمين عن الوضوء ثم اشار ههنا الى مسح الراس في الوضوء فانه قال يتوضأ وضوءه للصلوة والوضوء اسم يشتمل الغسل والمسح جميعا وهو ظاهر المذهب **و** روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا يمسح براسه في وضوءه لانه قد لزمه غسل الراس وفرضية المسح لا يظهر عند وجوب الغسل والصحيح انه يمسح براسه فقد روت عايشة وميمونة رضي الله عنهما في بيان كيفية اغتسال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله عليه السلام توضأ وضوءه للصلوة ثم افاض الماء على راسه وساير جسده ثلاثا واسم الوضوء مشتمل على الغسل والمسح جميعا وما قال من المعنى ليس بصحيح لان تقديم الوضوء على الافاضة يقع سنة لا فرضا ليقال فرضيته لا تظهر مع فرضية الغسل وان افاض الماء على راسه مرة واحدة يجزيه وهذا الترتيب الذي ذكرنا مذكور في الاصل وفسر في النوادر فقال في موضع يتوضأ وضوءه للصلوة ولا يغسل قدميه ثم يبدا بمنكبه الايمن فيفيض الماء عليه ثلاثا ثم بمنكبه الايسر ويفيض الماء عليه ثلاثا ثم يفيض الماء على راسه وساير جسده ثلاثا ثم يتنحى فيغسل قدميه **قال** في المنتقى وقال ابو حنيفة رحمه الله من اغتسل من الجنابة فليس عليه ان ينضح في عينيه الماء قال في الاصل والدلك في الاغتسال ليس بشرط عندنا خلافا لمالك لان الواجب بالنص التطهير فاشتراط الدلك يكون زيادة على النص **و** في المنتقى **قال** ابو يوسف رحمه الله في الامالي الدلك في الغسل شرط واذا اغتسلت المراة من الجنابة ولم تنقض راسها الا انه بلغ الماء اصول شعرها وانبابها اجزاها هكذا ذكر في الاصل واعلم ان ههنا فصلان احدهما اذا بلغ الماء اصول شعرها وانبابها وانه جايز بلا خلاف لما روي ان ام سلمة سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت اني امراة اشد ضفر راسي افانقضها اذا اغتسلت فقال لا **و** في حديث جابر ان النبي عليه الصلوة والسلام قال لا تنقض الجنب والحايض ان تنقض الشعر اذا اغتسل بعد ان يصل الماء منبت الشعر اي اصول الشعر **و** قالت عايشة رضي الله عنها كنت انا

و رسول الله عليه الصلوة والسلم نغتسل من اناء واحد وكان لا ينقض شعري • اما اذا بلغ الماء اصول شعرها ولكن
لم يدخل سقف عقاصها فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجزيها لقوله عليه السلم تحت كل شعرة جنابة
الا فبلوا الشعر ولم يوجد بل الشعر هاهنا و عن عبد الله ابن عمر انه كان يامر جواريه بنقض شعورهن عند الاغتسال
عن الحيض والجنابة ويويد هذا القول ما روى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال تبل ذوايبها
ثلاثا مع كل بلة عصرة و فايدة اشتراط العصر ان يصل الماء سقف قرونها • سيل الفقيه احمد ابن ابراهيم عن هذه
المسيلة فروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه علم ام سليم الاغتسال وقال لها صبي على راسك ثلاث حسات
معها مع كل صبة عصرة قال و فايدة اشتراط العصرة ان يبلغ الماء تحت قرونها قال الراوي من الفقيه على اهل
المجلس بذكر هذه المسيلة قال بعضهم يجزيها لظاهر ما روينا من حديث ام سلمة وجابر وعايشة ولانها اذا نقضت
شعرها احتاجت الى الضفر ثانيا وثالثا فيلحقها بذلك حرج وربما تاذى من ذلك شعرها وفيه فساد بخلاف اللحية لانه
لا حرج في ايصال الماء الى اثناء اللحية فيجب ايصال الماء اليه حتى ان المراة اذا كانت لا تحرج في ايصال الماء الى اثناء
الشعر بان كانت منقوضة الشعر يفترض عليها ايصال الماء الى اثناء الشعر هكذا احكى عن الفقيه ابي جعفر رحمه الله
وتاويل حديث جابر على هذا القول ان المراد منه بما اذا لم يكن منقوضة الشعر و اما الرجل اذا كان على راسه شعر
وقد ضفره كما يفعله العلويون والاتراك هل يجب عليه ايصال الماء الى اثناء الشعر فظاهر حديث جابر يدل على انه
لا يجب و ذكر الصدر الشهيد رحمه الله انه يجب والاحتياط في ايصال الماء اليه والله اعلم • سيل نجم الدين النسفي
رحمه الله عن امراة تغتسل من الجنابة هل تتكلف لايصال الماء الى ثقب القرط قال ان القرط فيه ويعلم انه لا يصل الماء اليه
من غير تحريك فلا بد من التحريك كما في الخاتم وان لم يكن القرط فيه ان كان لا يصل الماء اليه لا تتكلف لا تتكلف
وكذلك ان انضم الثقب بعد نزع القرط وصار بحيث لا يدخل القرط فيه الا بتكلف لا تتكلف ايضا وان كان بحيث
لو امرت الماء عليه وصل ولو غفلت عنه لم يدخله امرت الماء عليه حتى يدخله ولا تتكلف ادخال شي فيه سوى الماء •
من خشب او نحوه لايصال الماء اليه الاقلف اذا اغتسل من الجنابة ولم يدخل الماء داخل الجلدة جاز لانها خلقة
و قال في الاقلف اذا خرج بوله من طرف ذكره حتى صار في قلفته فعليه الوضوء و ذكر القاضي الاسبيجابي هاتين
المسيلتين على هذا الوجه في شرحه وكل واحد يرد اشكال على الاخرى و الجواب في هاتين المسيلتين على
هذا الوجه منقول عن ابن سلمة رحمه الله و ذكر في اخر النوادر قبيل باب التاويلات عن الفقيه ابي بكر رحمه الله ان الاقلف
اذا لم يدخل الماء داخل الجلدة ففي الغسل لا يجزيه وفي الوضوء يجزيه وجعله كالمضمضة والاستنشاق والله اعلم

نوع منه اخر في بيان فرايضه وسننه والفرض فيه ان يغسل جميع بدنه ويتمضمض ويستنشق والمضمضة
والاستنشاق فرضان في الغسل نفلان في الوضوء والاصل فيه قوله عليه السلام تحت كل شعرة جنابة
فبلوا الشعرة والبشرة وفي الانف شعر وفي الفم بشرة قال ابن الاعرابي البشرة اسم لجلدة تقي اللحم من الاذى
ولان الانف والفم عضوان يمكن ايصال الماء اليهما من غير حرج فيجب في الغسل عن الجنابة كما في ساير الاعضاء وهذا
لان الواجب تطهير البدن قال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واسم البدن يتناول الكل الا ما لا يمكن ايصال
الماء اليه يسقط اعتباره لمكان الضرورة فاما اذا امكن ايصال الماء الى هذين العضوين من غير حرج لا ضرورة الى
اسقاط اعتبارهما اما في الوضوء الواجب غسل الوجه والوجه اسم لما يواجه الناظر والمواجهة لا تقع بباطن الفم والانف
وتقديم الوضوء على الاغتسال في الجنابة سنة وليس بفرض عند علمائنا رحمهم الله حتى انه لو لم يتوضا وافاض الماء
على راسه وساير جسده ثلاثا اجزاه اذا كان قد تمضمض واستنشق • رجل اغتسل من الجنابة ولم يتمضمض
الا انه شرب الماء مقام المضمضة كان الفقيه احمد ابن ابراهيم يقول لم يقل وهكذا كان جواب الشيخ الامام ابي بكر محمد

ابن

ابن الفضل البخاري رحمه الله حسب ما يبلغ اذا تمضمض يجوز وما لا فلا وبنحوه روى الحاكم الشهيد رحمه
الله في المنتقى عن محمد والذي روى عنه جنب شرب الماء قال ان كان الشرب ياتي على جميع فمه يجزيه عن المضمضة
وان كان مص الماء مصا فلم يات على جميع فمه لم يجزه عن المضمضة و في نوادر هشام جنب تمضمض وازدرد الماء قال
ان اصاب ذلك الفم كله اجزاه قال هشام قلت لمحمد رحمه الله ان ابا يوسف قال لا يجزيه الا ان يمجه قال محمد قال
ابو يوسف يجزيه اذا اصاب الفم كله و عن بعض مشايخنا ان الرجل اذا كان عالما لا يجزيه واذا كان جاهلا اجزاه
لانه اذا كان عالما يمص الماء مصا وليس فيه مبالغة فلا يصل الماء الى جميع فمه واذا كان جاهلا يعب الماء عبا والتقريب
ما ذكرنا و في واقعات الناطفي انه لا يجزيه كيف ما شرب ما لم يمجه واذا اغتسل من الجنابة وبقي بين اسنانه طعام
فلم يصل الماء تحته جاز لان ما بين الاسنان رطب فلا يمنع وصول الماء الى ما تحته • ذكر الناطفي في واقعاته
انه لا يجزيه ما لم يقلع ذلك الطعام ويجري الماء عليه • اذا كان على ظاهر بدنه جلد سمك او خبز ممضوغ قد جف
واغتسل ولم يصل الماء الى ما تحته لا يجوز ولو كان مكانه خرو ذباب او برغوث وباقي المسيلة بحالها جاز وقد
مر هذا في فصل الوضوء والمراة اذا عجنت وبقي العجين في ظفرها فاغتسلت من الجنابة لم يجز ولو بقي الدرن جاز
يستوي فيه القروي والمدني عند عامة المشايخ وهو الصحيح وقد مرت هذه المسيلة في فصل الوضوء ايضا
وذكر ثمه قول الامام الزاهد الصفار رحمه الله

نوع منه في بيان اسباب الغسل

فنقول اسباب الغسل ثلاثة الجنابة والحيض والنفاس وهذا النوع لبيان الغسل عن الجنابة واحكامها
ومسايل الحيض والنفاس تاتي في اخر الباب في فصل على حدة ان شاء الله تعالى فنقول الجنابة تثبت بشيين
احدهما انفصال المني عن شهوة والثاني الايلاج في الادمي واختلف عبارة اصحابنا رحمهم الله في الايلاج الذي تثبت
به الجنابة فالمروي عن محمد رحمه الله انه اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة انه يجب الغسل والمروي عن ابي يوسف
انه اذا توارت الحشفة في قبل او دبر من الادمي يجب الغسل على الفاعل والمفعول به انزل او لم ينزل والكرخي في
كتابه يقول في الايلاج في احد السبيلين اذا توارت الحشفة يوجب الغسل على الفاعل والمفعول به انزل او
لم ينزل وهذا هو المذهب لعلمائنا رحمهم الله فوجوب الغسل عند علمائنا رحمهم الله غير مقصور على التقاء الختانين
فان الايلاج في الدبر يوجب الغسل عليهما بالاجماع وان لم يوجد التقاء الختانين والايلاج في البهيمة لا يوجب
الغسل بدون الانزال لانه ناقص في اقتضاء الشهوة فاشبه الاستمتاع بالكف وذلك لا يوجب الغسل بدون
الانزال كذا هاهنا والايلاج في الميتة كالايلاج في البهايم لا يوجب الغسل ما لم ينزل والايلاج في الصغيرة التي
لا يجامع مثلها لا يوجب الغسل هكذا ذكر في الاجناس و في شرح الساقي في كتاب الحدود ان عليه الغسل
وان لم ينزل و في الفتاوى اذا اتى امراته وهي بكر فلا غسل عليه ما لم ينزل لان البكارة تمنع من التقاء الختانين وبدونه
لا يجب الغسل ما لم ينزل وكذلك لا غسل عليها لانعدام السبب في حقها وكذلك اذا كانت ثيبا ولم تتوار الحشفة
فلا غسل عليه ما لم ينزل ولا غسل عليها ايضا لما قلنا و قال محمد رحمه الله في البكر اذا جومعت فيما دون الفرج
فدخل من مايه فرجها فلا غسل عليها لان الغسل انما يجب بالتقاء الختانين او بنزول الماء ولم يوجد واحد منهما
حتى لو حبلت يجب الغسل لنزول مايها • غلام ابن عشر سنين جامع امراته البالغة فعليها الغسل لوجود السبب في
حقها وهو مواراة الحشفة بعد توجه الخطاب ولا غسل على الغلام لعدم الخطاب الا انه يومر بالغسل تخلقا
واعتيادا كما يومر بالصلوة تخلقا واعتيادا ولو كان الرجل بالغا والمراة صغيرة يجامع مثلها فعلى الرجل الغسل ولا
غسل عليها لوجود السبب في حقه وانعدام السبب في حقها و جماع الخصي يوجب الغسل على الفاعل والمفعول
به لوجود السبب وهو مواراة الحشفة والكافر اذا اجنب ثم اسلم ففي وجوب الغسل عليه اختلاف المشايخ

قال بعضهم يجب واليه اشار محمد رحمه الله في السير الكبير والمذكور في السير وينبغي للرجل اذا اسلم
ان يغتسل غسل الجنابة وعلل فقال لان المشركين لا يغتسلون من الجنابة ولا يدرون كيف الغسل في ذلك
وانما اراد لما قال والله اعلم ان من المشركين من لا يدين الاغتسال من الجنابة ومنهم من يدين كقريش وبنو هاشم
فانهم توارثوا من اسماعيل عليه السلام الا انهم لا يدرون كيفيته فكانوا لا يتمضمضون ولا يستنشقون وهما
فرضان الا ترى فرضية المضمضة والاستنشاق في الاغتسال قد خفي على كثير من العلماء فكيف على الكفار
على ما اشار اليه في الكتاب لا يخلو عن احد وجهين اما لا ان يغتسلون عن الجنابة او يغتسلون عنها ولكن
لا يدرون كيفيتها واي ذلك ما كان يومرون بالاغتسال بعد الاسلام لبقاء حكم الجنابة ثم فيما ذكر محمد رحمه الله
بيان ان صفة الجنابة تتحقق في حق الكفار عند وجود سببها وبه تبين ان ما ذكر بعض مشايخنا ان
الغسل بعد الاسلام مستحب فذلك في حق من لم يكن قبل ذلك اجنب وبه تبين ان ما قال بعض المشايخ بان
الجنابة في حق الكفار لا يوجب الاغتسال بعد الاسلام لان الكفار غير مخاطبين غير سديد وهذا فصل
اختلف فيه المشايخ ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع او لا يخاطبون بها فمن قال يخاطبون بها يقول
الغسل يجب عليه في حال كفره ولهذا الوافي به يصح وهذا ظاهر ومن قال بانهم لا يخاطبون بها لا ينبغي
ان يقول يوجب الغسل بعد الاسلام ولذلك وجهان ان الاغتسال لا يجب بالجنابة ليقال انه وقت
وجوب الاغتسال غير مخاطب في الشرايع انما وجوبه بارادة الصلوة وهو جنب كما ان الوضوء لا يجب
بالحدث وانما يجب بارادة الصلوة وهو محدث قلنا وهو عند ارادة الصلوة مسلم فلذلك
يلزمه الاغتسال والثاني ان صفة الجنابة مستدامة فاستدامتها بعد الاسلام كانشائها ولهذا
قلنا لو انقطع دم الحيض قبل ان تسلم ثم اسلمت لا يلزمها الاغتسال لانه لا استدامة الانقطاع حتى يجعل
دوامه كابتدائه فلم يوجد سبب وجوب الاغتسال في حقها بعد الاسلام لا حقيقة ولا حكما فلا يلزمها
الاغتسال فظهر الفرق على هذا المعنى بين الكافر اذا اجنب ثم اسلم وبين الكافرة اذا حاضت وانقطع دمها
ثم اسلمت هذا هو الكلام في طرق الايلاج حسا الى طرف انفصال المني يجب ان يعلم بان المني ما دافق خاثر ابيض
ينكسر منه الذكر هو المذكور في عامة الكتب • زاد في الشافي ويخلق منه الولد فمتى كان تحركه يعني مفارقته عن
مكانه وخروجه عن شهوة سواء كان بمس او نظرة او فكرة او ما اشبه ذلك من الملاقاة وغيرها يجب الغسل
بلا خلاف ومتى كان مفارقته عن مكانه وخروجه لا عن شهوة لا يجب الغسل عند علمائنا المتقدمين وعامة
مشايخنا المتاخرين وحكي عن عيسى ابن ابان رحمه الله انه قال يجب الغسل بخروج المني على كل حال وهو قول
الشافعي حتى ان من عمل شيا فسبقه المني فلا غسل عليه عند علمائنا المتقدمين وعامة المتاخرين خلافا لعيسى
والشافعي وكذلك الرجل اذا اصاب الضرب ظهره فسبقه المني لا غسل عليه عند علمائنا المتقدمين وعامة
المتاخرين خلافا لعيسى والشافعي ومتى كان مفارقته عن مكانه عن شهوة وخروجه لا عن شهوة فعلى قول ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله يجب الغسل وعلى قول ابي يوسف لا يجب الغسل فالعبرة عند ابي حنيفة ومحمد
لانفصال المني عن مكانه على وجه الدفق والشهوة لا لظهوره على وجه الشهوة وعند ابي يوسف العبرة
لخروجه وظهوره على وجه الشهوة وثمرة الخلاف تظهر في مسايل احديها اذا استمتع بالكف فلما انفصل
المني عن مكانه عن شهوة اخذ باحليله حتى سكنت شهوته ثم خرج المني فعلى قول ابي حنيفة ومحمد يجب الغسل خلافا
لابي يوسف • الثانية اذا جامع امراته فيما دون الفرج فلما انفصل المني عن مكانه عن شهوة اخذ باحليله حتى
سكنت شهوته ثم خرج المني فعلى قول ابي حنيفة ومحمد يجب الغسل خلافا لابي يوسف • الثالثة اذا احتلم فلما

انفصل المني عن مكانه عن شهوة استيقظ واخذ باحليله حتى انكسرت شهوته ثم خرج المني • الرابعة اذا جامع
امراته واغتسل قبل ان يبول ثم سال منه بقية المني وجب الغسل عندهما وكذلك اذا خرج منه مذي و
اجمعوا على انه اذا بال ثم اغتسل او نام ثم خرج المني انه لا غسل عليه وفي الاجناس لو جامع واغتسل قبل ان يبول
وصلى ثم بال فانه يعيد الغسل عندهما ولا يعيد الصلوة بلا خلاف واذا بال فخرج من ذكره مني فان كان ذكره
منتشرا فعليه الغسل وان كان منكسرا فعليه الوضوء وفي مجموع النوازل المراة اذا اغتسلت بعد ما جامعها
زوجها ثم خرج منها مني الزوج فعليها الوضوء دون الغسل لان الخارج ليس منيها بل هو حدث ومما يتصل بطرف
خروج مسايل الاحتلام اذا استيقظ الرجل ووجد على فراشه او فخذه بللا وهو يتذكر احتلاما ان تيقن انه مني
او تيقن انه مذي او شك انه مني او مذي فعليه الغسل وليس في هذا ايجاب الغسل بالمذي بل فيه ايجاب
الغسل بالمني لان سبب خروج المني قد وجد وهو الاحتلام قال ظاهر خروجه الا ان طبع المني الرقة باطالة
المدة فالظاهر انه مني الا انه رق قبل ان يستيقظ وان تيقن انه ودي لا غسل عليه وان راى بللا الا انه لم يتذكر
الاحتلام فان تيقن انه ودي لا يجب الغسل لان سبب خروج المني ها هنا لم يوجد فلم يمكن ان يقال بانه مني ثم
رق لطول المدة بل هو مذي حقيقة والمذي لا يوجب الغسل وان شك انه مني او ودي قال ابو يوسف رحمه الله
لا يجب الغسل حتى يتيقن بالاحتلام وقالا يجب الغسل هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله واذا تذكر الاحتلام
ولم ير بللا فلا غسل عليه لظاهر قوله عليه السلام من احتلم ولم ير بللا فلا شيء عليه قال القاضي الامام
ابو علي النسفي رحمه الله ذكر هشام في نوادره عن محمد رحمهما الله اذا استيقظ الرجل فوجد البلل في احليله ولم
يذكر حلما ان كان ذكره منتشرا قبل النوم فلا غسل عليه الا اذا تيقن انه مني وان كان ذكره ساكنا قبل النوم
فعليه الغسل قال شمس الايمة الحلوائي رحمه الله هذه المسئلة يكثر وقوعها والناس عنها غافلون فيجب ان
تحفظ اذا نام الرجل قاعدا او قايما او ماشيا ثم استيقظ ووجد بللا فهذا وما لو نام مضطجعا سواء واذا احتلم
الرجل وانفصل المني عن مكانه الا انه لم يظهر على راس الاحليل فلا غسل عليه لان الخروج بهذا لا يتحقق الا ترى
انه لا يلزمه الوضوء بنزول البول الى هذا الموضع • المراة اذا احتلمت ولم تر بللا روي عن محمد رحمه الله في غير
رواية الاصول انها اذا تذكرت الاحتلام والانزال والتلذذ فعليها الغسل وان لم تر بللا وبه اخذ بعض
المشايخ قال شمس الايمة الحلوائي رحمه الله ولا يوجد بهذه الرواية لان النساء يقلن ان مني المراة يخرج من
الداخل كمني الرجل وفي ظاهر الرواية انه يشترط الخروج من الفرج الداخل الى الفرج الداخل لوجوب الغسل
حتى لو انفصل منها عن مكانه ولم يخرج عن الفرج الداخل الى الفرج الخارج لا غسل عليها وبه كان يفتي الفقيه
ابو جعفر والشيخ الامام شمس الايمة الحلوائي رحمة الله عليهما وفي صلوة ابن عبدك امراة مالسمعي حتى تاتيني
في النوم مرارا واجد في نفسي ما اجد لو جامعني زوجي وذكر انه غسل عليها • رجل وامراة ناما واستيقظا ووجدا
شيا بينهما وكل واحد منهما ينكر الاحتلام وينكر ان المني منه كان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد ابن الفضل
رحمه الله يقول يوجب الغسل عليهما وهو الاحتياط ومن المشايخ من قال ان كان ذلك الما غليظا ابيض فهو من الرجل
وان كان رقيقا اصفر فهو من المراة ومنهم من قال ان وقع طولا فهو من الرجل وان وقع ممدودا فهو من المراة الرجل
اذا صار مغشيا عليه ثم افاق ووجد مذيا على فخذه او ثيابه فلا غسل عليه وكذلك السكران اذا افاق
ووجد مذيا على فخذه او ثوبه فلا غسل عليه وليس هذا كالنوم والله تعالى اعلم نوع منه ايضا في
المتفرقات اختلف المشايخ في سبب وجوب الاغتسال قال بعضهم سبب وجوبها الجنابة وقال بعضهم
سبب وجوبها ارادة ما حرم عليه بسبب الجنابة وسياتي بيان ما حرم عليه لسبب الجنابة في النوع قال محمد

رحمه الله في الاصل ادنى ما يكفي في غسل الجنابة من الما صاع لحديث جابر رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بالصاع فقيل له ان لم يكفنا فغضب وقال لقد كفى من هو خير منكم واكثر شعرا
والصاع ثمانية ارطال كل رطل نصف من وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف الصاع خمسة ارطال
وثلث رطل وهو قول الشافعي وسياتي بيان ذلك في كتاب الصوم ان شاء الله وهذا التقدير لما الافاضة فان
اراد تقديم الوضوء زاد هذا وكل ذلك ليس بتقدير لازم بل يستعمل من الما بقدر ما يقع عنده انه حصل التطهير
ولا باس بان يغتسل الرجل والمراة من اناء واحد لحديث عايشة رضي الله عنها قالت كنت انا ورسول الله عليه السلم
نغتسل من اناء واحد وكنت اقول له بق لي وهو يقول لي بقي لي واذا اجنبت المراة ثم ادركها الحيض فهي بالخيار ان
شاءت اغتسلت لان فيه زيادة تنظيف وازالة احد الحدثين وان شاءت اخرت الاغتسال حتى تطهر لان الاغتسال
للتطهير حتى يتمكن من اداء الصلوة الا ترى ان الجنب اذا اخر الاغتسال الى وقت الصلوة لا ياثم دل ان المقصود من
الطهارة الصلوة وهي لا تتمكن من الصلوة فكان لها ان لا تغتسل وفي صلوة فتاوى ابي الليث ثمن ماء الاغتسال على
الزوج وكذا ماء وضوها عليه غنية كانت او فقيرة وفي وصايا الفتاوى روى عن محمد ابن سلمة ان على الزوج الماء
الذي تغسل المراة ثوبها او بدنها من الوسخ وليس عليه ان يشتري لها ماء الوضوء والغسل كما لا يلزمه الدواء قال
ثمه وهكذا قول اصحابنا رحمهم الله وقد قيل ينبغي ان يجب عليه ماء الاغتسال ولا يجب عليه ماء الوضوء لانه سبب
لوجوب الاغتسال عليها اما ما هو سبب لوجوب الوضوء عليها بل وجوب الوضوء بايجاب الله تعالى ابتداء وينبغي للجنب
ان يدخل اصبعه في سرته الا اذا علم انه يصل الماء اليها من غير ادخال الاصبع فحينيذ لا يلزمه ذلك المراة اذا اجنبت ثم
ادركها الحيض او الحايض اذا اجنبت ثم طهرت حتى وجب عليها الاغتسال فاذا اغتسلت فهذا الاغتسال يكون من
الجنابة او الحيض حكي عن الشيخ الامام الزاهد ابي محمد عبد الرحيم بن محمد الكرميني رحمه الله انه كان يقول اختلف عبارات
اصحابنا رحمهم الله وظاهر الجواب ان الاغتسال يكون منهما جميعا وقال ابو عبد الله الجرجاني يكون من الاول ولا يكون من
الثاني وكذلك الرجل اذا رعف ثم بال فان الوضوء يكون من الاول لا من الثاني على قوله وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني
رحمه الله ان كانا من جنسين متحدين يكون من الاول لا من الثاني كما اذا بال ثم بال اما اذا كانا من جنسين مختلفين فانه يكون
منهما جميعا كما اذا رعف ثم بال وروى عن خلف ابن ايوب انه كتب الى محمد بن الحسن رحمه الله يساله عمن رعف ثم بال ان
الوضوء يكون من الثاني او من الاول فكتب اليه ان الوضوء يكون منهما ولهذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله في غير رواية
الاصول ان الوضوء يكون منهما جميعا وثمرة الخلاف انما تظهر بمسئلة وصورتها اذا قال الرجل ان توضات من الرعاف فامراتي
طالق فرعف ثم بال ثم توضا فانه يقع الطلاق عليها على الاقوال كلها الا على قول ابي عبد الله الجرجاني لانه وجد الرعاف
اولا واما على قول الفقيه ابي جعفر وهو رواية عن ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فلان الوضوء منهما واما اذا بال ثم رعف
ثم توضا فعلى قول ابي عبد الله الجرجاني لا يقع الطلاق عليها في هذه الصورة لان شرط وقوع الطلاق ههنا الوضوء من الرعاف
والوضوء ههنا وقع من البول عنده لانه هو الاول وعلى الاقوال الاخر يقع الطلاق لان على الاقوال الاخر الوضوء منهما
قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله كنا نقول الوضوء يكون لاغلظهما حتى ان الرجل اذا رعف ثم بال فالوضوء يكون منهما
لاستوايهما فاما اذا رعف ثم اجنب او بال ثم اجنب فالوضوء الذي يكون في الاغتسال من الجنابة لانها اغلظ ثم وجدنا
رواية ابي حنيفة ان الوضوء منهما فرجعنا عن ذلك واخذنا بقول ابي حنيفة والله اعلم ذكر الشيخ الامام شمس الايمة
السرخسي رحمه الله في شرحه ان الاغتسال على احد عشر نوعا خمسة منها فريضة الاغتسال من الحيض والنفاس ومن
التقاء الختانين وغيبوبة الحشفة ومن الاحتلام اذا انزل ومن انزال المني عن شهوة دفقا واربعة منها سنة غسل يوم
الجمعة وفي العيدين والغسل يوم عرفة وعند الاحرام وواحد منها واجب وهو غسل الميت حتى لا يجوز الصلوة عليه

قبل

قبل الغسل والاخر مستحب وهو الكافر اذا اسلم يريد به اذا لم يحدث قبل الاسلام فانه يستحب له ان يغتسل وهنا
فصل اخر ان الكافرة اذا اسلمت بعد ما انقطع دم الحيض او النفاس فانه يستحب لها ان تغتسل ولا يجب عليها ذلك
وان كان انقطاع الدم بعد الاسلام يفترض عليها الغسل والكافر اذا اجنب قبل الاسلام فقد ذكرنا ان في وجوب
الغسل عليه اختلاف المشايخ وذكرنا ان الصحيح انه يجب وفرقنا بين الحيض وبين النفاس وههنا فصلان اخران
احدهما الصبي اذا بلغ بالاحتلام والثاني الصبية اذا بلغت بالحيض هل يجب عليهما الغسل وفي الفصلين
جميعا اختلاف المشايخ والاحتياط في القول بالوجوب والله اعلم **وممّا يتّصل بهذا الفصل**
بيان احكام الجنابة ولها احكام كثيرة منها حرمة الصلوة لقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل معطوفا على
قوله ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ومنها دخول المسجد وانها ثابتة بالسنة عندنا وهو قوله عليه السلام
اني لا احل المسجد لحايض ولا جنب وعند الشافعي رحمه الله بالكتاب وهو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل
حتى يجوز له الدخول في المسجد عنده على سبيل العبور دون القعود عندنا لا يجوز له الدخول اصلا لا للعبور
ولا للقعود لانه لا فصل في السنة والمراد من قوله تعالى الا عابري سبيل عندنا المسافرون سماهم الله تعالى
بهذا الاسم لعبورهم على السبيل كما ان المسافر يسمى ابن السبيل لمروره في السبيل ومنها حرمة الطواف بالبيت
لان البيت في المسجد ولا يحل له الدخول في المسجد فلا يحل له الطواف ضرورة ومنها حرمة قراءة القران فقد
روى ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهى الجنب عن قراءة القران وروى ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان لا يحجزه شي عن قراءة القران الا الجنابة والاية وما دونها في تحريم القراءة سواء عند
الكرخي لان الكل قران وقيد الطحاوي حرمة القراءة باية تامة لان المتعلق بالقراءة حكمان احدهما جواز الصلوة
به والثاني حرمة القراءة على الجنب في احد حكمين وهو جواز الصلوة يفصل بين الاية وما دونها فكذلك في
الحكم الاخر وهو حرمة القراءة على الجنب وهذا اذا قصد القراءة فان لم يقصدها فلا باس به نحو قوله الحمد لله على
سبيل الشكر وكذلك اذا قال بسم الله الرحمن الرحيم ان قصد القراءة يكره وان قصد به افتتاح الكلام لا
يكره وكذلك اذا ذكر دعاء في القران وهو اية تامة يريد به الدعا لا يكره ولا يكره له قراءة دعاء القنوت
في ظاهر مذهب اصحابنا لانه ليس بقران وعن محمد رحمه الله انه يكره لانه قران عند بعض الصحابة ولا يكره
التهجي بالقران لان التهجي بالقران ليس بقراءة القران ويكره له قراءة التورية والزبور والانجيل ذكر الفقيه ابو الليث
رحمه الله في الفتاوى ولا يمس المصحف ولا اللوح المكتوب عليه اية تامة من القران ولا الدرهم المكتوب عليه
سورة الاخلاص لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بعض القبايل
لا يمس القران حايض ولا جنب وكما لا يحل له مس الكتابة لا يحل له مس البياض وان مس المصحف بغلافه فلا
باس به والكلام في الغلاف في حق الجنب نظير الكلام فيه في حق المحدث واذا مسه بكمه او ذيله فهو على
الاختلاف الذي ذكرنا في المحدث واذا اراد ان يغسل الفم ويقرا القران او يغسل اليد ويمس المصحف فانه لا
تحل له القراءة والمس لان الجنابة لا تتجزى ولا كما لا تتجزى ثبوتا ويكره مس كتاب التفسير ومس كتب الفقه وما هو
من كتب الشريعة وقد ذكرنا الوجه في حق المحدث والمشايخ المتاخرون توسعوا في مس كتب الفقه يكره له
كتابة القران عند محمد وهو قول الشعبي ومجاهد وابن المبارك لانه في حكم الماس للصحيفة ويقوله اخذ الفقيه ابو الليث
رحمه الله وكذلك الفقيه ابو جعفر افتى بقوله الا ان يكون اقل من اية وعن ابي يوسف انه لا باس به اذا كانت
الصحيفة على الارض لانه ليس بحامل للقران والكتابة توجد حرفا حرفا واذا اراد الجنب الاكل فينبغي ان يغسل
يديه ثم يتمضمض ثم ياكل والله اعلم **نوع منه اخر** في المياه التي يجوز التوضي بها والتي لا

التوضي بها • هذا الفصل يشتمل على انواع نوع منه في الماء الجاري يجوز التوضي بالماء الجاري ولا
يحكم بتنجيسه لوقوع النجاسة فيه ما لم يتغير طعمه او لونه او ريحه وبعد ما تغير احد هذه الاوصاف
وحكم بنجاسته لا يحكم بطهارته ما لم يزل ذلك التغير بان يرد عليه ماء طاهر حتى يزيل ذلك التغيير وهذا لان
ازالة عين النجاسة عن الماء غير ممكن فيقام زوال ذلك التغير الذي حكم بالنجاسة لاجله مقام زوال عين النجاسة
والدليل على ان العبرة في الماء الجاري لتغير احدى الاوصاف الذي ذكرنا ما ذكر محمد رحمه الله في كتاب
الاشربة اذا اصب جب من الخمر في الفرات ورجل اسفل منه يتوضا به اجزاه اذا لم تتغير احدى اوصاف الماء
بعد هذا الكلام في تحديد ادنى ما يكون من الجريان في حق جواز الوضوء وقد اختلف المشايخ فيه قال
بعضهم اذا كان يذهب بالنجاسة قبل اغتراف الغرفة الثانية فهو ماء جاري وقال بعضهم اذا كان بحال لو القي
فيه تبن او ورق يذهب به فهو جاري وان كان بخلافه فليس بجاري وقال بعضهم اذا كان بحال لو
اغترف المتوضي في اعمق موضع من الجدول انقطع جريانه ثم امتلا حتى جرى فهو ليس بجاري وان لم ينقطع
فهو جاري وقال بعضهم ان كان بحال لو وضع انسان يده عليه عرضا ينقطع الجري فهو ليس بجاري وان
كان بخلافه فهو جاري وقال بعضهم ان كان بحال لو رفع باليد ينحسر ما تحته وينقطع الجريان فهو ليس بجاري
وان كان بخلافه فهو جاري وهذا القايل لا يشترط الاغتراف من اعمق المواضع وهذا اذا كانت النجاسة
غير مرئية فان كانت النجاسة مرئية فانه لا يتوضا من الموضع الذي فيه النجاسة وانما يتوضا من موضع اخر
هكذا قاله بعض المشايخ وبعض المشايخ قالوا وان توضا من الموضع الذي وقع فيه النجاسة بقرب النجاسة
جاز اذا لم يتغير احد اوصاف الماء • اذا جلس الناس صفوفا على شط نهر وتوضوا منه جاز وهو الصحيح في
النوازل اذا كانت الماء يجري ضعيفا فاراد انسان ان يتوضا منه فان كان وجهه الى مورد الماء يجوز وان كان وجهه
الى مسيل الماء لا يجوز الا ان يمكث بين كل غرفتين مقدار ما يذهب الماء بغسالته قالوا ودلت المسئلة على فضيلة
اهل البريحث يجوز طهارة عالمهم وجاهلهم وفي نظم الزنديوستي اذا توضا في الماء الجاري وهو كثير او قليل
فالافضل ان يجعل يمينه الى اعلى الماء يعني الى مورد الماء ويأخذ الماء من الاعلى وان لم يفعل كذلك وجعل يمينه
الى اسفل الماء يعني الى مسيل الماء واخذ الماء من الاسفل ففي الماء الكثير يجوز وفي الماء القليل ينبغي ان يتوضا
على التاني والوقار حتى يمر عنه الماء المستعمل وهذا اذا كان الماء لا يجري جريا عاجلا واما اذا كان يجري جريا
عاجلا يجوز كيف ما فعل ومشايخ بخارا توسعوا في ذلك وجوزوا كيف ما توضا لعموم البلوى اذا كان الماء
كثيرا اما النهر الذي اذا انقطع من علاه وبقي الجريان في اسفل النهر فتوضا رجل من اسفل النهر جاز لانه ماء جاري
هكذا ذكر في واقعات الناطفي وفيه ايضا عن ابي يوسف ساقية صغيرة فيها كلب ميت قد سد عرضها فيجري
الماء عليه لا باس بالتوضي اسفل منه وذكر الناطفي هذه المسئلة بعينها في الاجناس واجاب بما اجاب في الواقعات
ثم قال وعندي ان هذا قول ابي يوسف واما على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يجوز التوضي به وفي
الطحاوي والنوازل لو كان القدر الذي يلاقي الجيفة من الماء دون الذي لا يلاقي الجيفة جاز التوضي اسفل منه
وان كان مثلها او اكثر لا يجوز قال وان كانت الجيفة ترى من تحت الماء لقلة الماء لا لصفايه كان الذي
يلاقيها اكثر اذا كان سد عرض الساقية وان كانت لا ترى او لم تاخذ الا اقل من النصف لم يكن الذي يلاقيها اكثر
ونظير ما ذكر في الطحاوي والنوازل ماء المطر اذا جرى في ميزاب السطح وكان على السطح عذرة فالماء طاهر
لان الماء الذي يجري على غير العذرة اكثر وان كانت العذرة عند الميزاب ان كان الماء كله او اكثره او نصفه يلاقي
العذرة فهو نجس والا فهو طاهر وان كان على السطح نجاسات كثيرة ان كان اكثر الماء يجري على النجاسة او نصفه

فالماء

فالماء نجس وان كان اقل الماء يجري على النجاسة فالماء طاهر وقال محمد رحمه الله ان كانت النجاسة في جانب
واحد من السطح فالماء طاهر وكذلك ان كان في جانبين وان كان في ثلاث جوانب فالماء نجس ورايت مسئلة
المطر في بعض الفتاوى وكان المذكور وقال مشايخنا ماء المطر ما دام يمطر وله حكم الجريان حتى لو اصاب
المعذرات على السطح ثم اصاب ثوبا لا يتنجس الا ان يتغير وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله
المطر اذا اصاب السقف وفي السقف نجاسة فوكف واصاب الماء ثوبا ينظر ان كانت النجاسة في جميع
السقف فجميع ما وكف من السقف نجس وان كانت النجاسة في بعض السقف وعامة السقف طاهرة فما وكف
من السقف لا يكون نجسا ويكون العبرة للغالب وعامة السقف طاهر فيكون الغالب للماء الطاهر فلا يحكم بنجاسته
كماء جاري في بعضه نجاسة والغالب هو الطاهر كان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يزيف
هذا التفصيل وكان يقول النجاسة وان كانت في بعض السقف الا ان الماء قدم عليها فتنجس وهذا ماء جاري نجس
ولكن الصحيح انه ينظر في الذي يسيل من السقف والمثعب ان كان مطرا دايما لم ينقطع بعد فما سال من المثعب فهو طاهر
واما اذا انقطع المطر وسال من المثعب شي فما سال فهو نجس وسيل الفقيه ابو جعفر عن كلب ميت احتبس في
نهر والماء يجري في جانبي الكلب قال ينظر ان كان للماء الذي يجري في جانبي الكلب قوة الجريان ومعناه انه لو انفرد
يجري بنفسه يجوز التوضي به وكذلك اذا كان الماء يجري على اعلى كلب يجوز التوضي به وان كان جميع الماء يجري في
جميع الكلب وليس في جانبيه قوة الجريان فالماء نجس وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد ابن الفضل رحمه الله
لا يفرق بينهما ويقول الماء نجس في الاحوال كلها وفي المنتقى اذا كان بطن النهر نجسا وهذه المسئلة نظير مسئلة
الطحاوي والنوازل والله اعلم

نوع اخر في الحياض والغدران والعيون

يجب ان يعلم ان الماء
الراكد اذا كان كثيرا فهو بمنزلة الماء الجاري لا يتنجس جميعه بوقوع النجاسة في طرف منه الا ان يتغير لونه او طعمه
او ريحه على هذا اتفق العلماء وبه اخذ عامة المشايخ واذا كان قليلا فهو بمنزلة الحباب والاواني يتنجس بوقوع
النجاسة فيه وان لم تتغير احدى اوصافه وقال مالك لا يتنجس ما لم تتغير احدى اوصافه وقال الشافعي رحمه الله
فيما دون القلتين مثل قولنا واذا بلغ قلتين وزيادة مثل قول مالك والقلتان خمس قرب كل قربة خمسون منا فيكون
الجملة مايتان وخمسون وقد قيل الجملة مايتان وخمسون وقد قيل الجملة ثلاثماية من حجة مالك ما روي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه سيل عن بير بضاعة وما يلقى فيها من النجاسات فقال عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شي الا
ما غير طعمه او لونه او ريحه فالنبي عليه السلام نفى تنجس جنس المياه الا بتغير احدى الاوصاف الثلاثة حجة الشافعي قوله
عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا حجتنا على مالك قوله عليه السلام لا يبول احدكم في الماء الدايم اليسير ولا يغتسلن
فيه عن جنابة والغسل عن الجنابة لا يوجب تغير الطعم واللون والريح فلولا ان الماء الراكد يتنجس بوقوع النجاسة فيه على
كل حال والا لم يكن لهذا النهي معنى وفايدة وقال عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها
ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده امر بغسل اليد بطريق الاحتياط حال توهم النجاسة وادخال مثل هذا اليد في الاناء لا يوجب
تغير الطعم واللون والريح فلولا ان النجاسة اذا كانت متيقنة تنجس الماء على كل حال والا لم يكن لهذا الاحتياط حالة
التوهم معنى ولان القياس في الكثير ان يتنجس ايضا لان الجزء الذي لاقاه النجاسة يتنجس بملاقاة النجاسة اياه كما في غير
الماء من المايعات واذا تنجس ذلك الجزء الذي يجاوره ثم وثم حتى يصير الكل نجسا كما في غير الماء من المايعات لكن تركنا
القياس في الكثير لاجل الضرورة لان صون الكثير بالاواني غير ممكن ولا ضرورة في القليل لان صون القليل بالاواني
ممكن فيعمل في القليل بالقياس واما حديث بير بضاعة فليس بثابت ولو ثبت فهو محمول على ان ماءه كان كثيرا او كان جاريا
فانه روي انه كان يسقى منه خمس بساتين وحجتنا على الشافعي ان رسول الله عليه الصلوة والسلام حكم بنجاسة ماء البير

بوقوع الفارة فيه وكذلك الصحابة اجمعوا على نجاسة ماء البير بوقوع الفارة وفي ماء البير في العادة يكون اكثر
من مايتي وخمسين منا واما ما تعلق به الشافعي رحمه الله قلنا لا يصح التعلق به من وجوه فان في سنده ضعفا روى
عن علي ابن المديني سناد البخاري انه قال لا يصح هذا الحديث عن رسول الله عليه الصلوة والسلم في منيه اضطراب
روي اذا بلغ الماء قلتين او ثلاثا وروي اذا بلغ الماء اربعين قله والقلة مجهولة بذكر ويراد بها قامة الرجل ويذكر
ويراد بها راس الجبل ويذكر ويراد بها الجرة فلا يتعين البعض الا بدليل وقوله لا يحتمل خبثا يحتمل معنيين يحتمل ما قاله
الشافعي ويحتمل الضعف يعني لا يحتمل النجاسة لضعفه فيجس لقلته كما يقال فلان لا يحتمل الضرب اي يضعف عن
تحمل الضرب وهذا الدابة لا تحتمل هذا الحمل اي لا تطيق حمله فلا يصح التعليق به مع هذا الوجه وعن ابي يوسف في تاويل
الحديث ان يكون عيانبع وهو مقدار القلتين وهو جاري ولها نبعان فتوضا رجل في نبعايه فلا باس به لانه في
المعنى ماء جاري وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله وقال بعض المتاخرين الوضوء بالماء الراكد لا يجوز وان كان
عشرا في عشر او اكثر منه ووجه ذلك انا اجمعنا على ان الحوض اذا كان اقل من عشر فانه لا يجوز التوضي فيه وانما لا يجوز
لان بالاستنجاء يصير الماء نجسا لكونه قليلا فيحصل التوضي بالماء النجس واذا كان عشرا في عشر فبالاستنجاد
يتنجس من ذلك الجانب مقدار ما يتنجس اذا كان اقل من عشرة من ذلك الجانب فيحصل التوضي بالماء النجس ولكن هذا
ليس بشيء لان فيه كلام ان النجاسة اذا كانت غير مرئية هل تنجس موضع وقوع النجاسة وسياتي بيان ذلك بعد هذا
ان شاء الله تعالى بحث وان سلمنا ذلك الا انه يطهر بالتحريك في حالة الاغتراف لان الماء النجس يطهر بالاختلاط بالماء
الطاهر الا ترى ان الماء الراكد في النهر اذا تنجس فنزل من اعلاه ماء طاهر واجراه وسيله فانه يطهر وانما يطهر باختلاط
الماء الطاهر وبورود الماء الطاهر فكذا هنا ما بقي من الماء طاهرا واردا على ما يتنجس توسعة الامر على الناس ثم لا بد من
حد فاصل بين القليل والكثير فنقول اذا كان الماء بحيث يخلص بعضه الى البعض بان تصل النجاسة من الجزء
المستعمل الى الجانب الاخر كان قليلا وان كان لا يخلص كان كثيرا واذا اشتبه الخلوص فالجواب فيه كالجواب
فيما اذا لم يخلص ثم اتفقت الروايات عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله في الكتب المشهورة ان
الخلوص يعتبر بالتحريك اذا حرك طرف منه ان لم يتحرك الطرف الاخر فهو مما لا يخلص وان تحرك الطرف الاخر
فهو مما يخلص فيستدل بوصول الحركة الى الجانب الاخر على ان النجاسة وصلت اليه وتقدم وصول الحركة على ان
النجاسة لم تصل اليه وهذا لانه تعذر معرفة الخلوص بوصول عين النجاسة لان من النجاسات ما لا يرى وصوله
الى الجانب الاخر كالبول والخمر فيعتبر الوصول بشيء اخر فابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله اعتبروا
الخلوص بشيء اخر فعن ابي نصر محمد بن سلام رحمه الله انه قال ان كان الماء بحال لو اغتسل فيه وتكدر الجانب
الذي اغتسل فيه وصلت الكدرة الى الجانب الاخر فهو مما يخلص بعضه الى البعض وابو حفص الكبير رحمه الله
اعتبر الخلوص بالصبغ فقال يلقى فيه الصبغ من جانب فان اثر الصبغ في الجانب الاخر فهو مما يخلص بعضه
الى البعض وابو سليمان الجورجاني رحمه الله كان يقول ان كان عشرا في عشر فهو مما لا يخلص بعضه الى البعض وان
كان اقل من ذلك فهو مما يخلص عن محمد رحمه الله في النوادر انه سيل عن هذه المسيلة فقال ان كان مثل مسجدي
هذا فهو مما لا يخلص بعضه الى البعض فلما قام مسح مسجده فكان ثمانا في ثمان في رواية وعشرا في عشر في رواية
واثنا عشر في اثنا عشر في رواية واكثر مشايخ بلخ على انه ان كان خمسة عشر في خمسة عشر لا يبقى فيه شبهة
وان كان ثمانية يحتاط فيه وعامة المشايخ اخذوا بقول ابي سليمان وقالوا اذا كان عشرا في عشر فهو كثير
وبعضهم اعتمدوا على التحريك لانه تعذر اعتبار الكدرة والصبغ لان في النجاسات ما يرق نحو البول والخمر
فيصل الى الجانب الاخر قبل وصول اللون والكدرة اليه لان قدر الصبغ يتفاوت والكدرة قد تكون وقد لا تكون

ويتعذر

ويتعذر اعتبار المساحة لان الروايات فيه اختلفت عن محمد وقد صح انه رجع عنه فيعتبر التحريك
بعد هذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه يعتبر التحريك بالاغتسال لان حاجة الانسان الى الغسل في
المياه الجارية والحياض اكثر من حاجته الى الوضوء فان الوضوء يكون في البيوت غالبا وفي رواية اخرى عنه
يعتبر التحريك بالوضوء لان التحريك بالوضوء اخف ومبنى الماء في حكم النجاسة على الخفة دفعا للضرورة فان
القياس ان يتنجس الكثير ولكن سقط حكم النجاسة عن الكثير تحقيقا فلما اعتبر التخفيف في اصل الماء كان يعتبر
التخفيف في التحريك وعن محمد رحمه الله انه يعتبر التحريك بغسل اليد لان التحريك باليد اخف قال
مشايخنا وانما يعتبر تحريك الجانب الاخر من ساعته لا بعد المكث ولا يعتبر نفس التحريك وحباب الماء فان الماء
وان كثر تعلو الحباب ويتحرك وانما الشرط ان يرتفع وينخفض من الجانب الاخر ساعته وبنحوه روى الحسن عن ابي
حنيفة جينا الى بيان المقدار فنقول ذكر المعلا في كتابه انه ينبغي ان يكون عمقه قدر ذراعين وهذا على قول من
يعتبر التحريك بالاغتسال لان على قوله ينبغي ان يكون الماء بحال يبال فيه الاغتسال وذلك قدر ذراعين وقال
بعضهم قالوا يشترط ان يكون بحال لو رفع انسان الماء بكفيه لا ينحسر ولا يظهر ما تحته وقال بعضهم يشترط ان يكون
بحال لو حرك وجه الماء لا يتكدر بارابة وجه الارض وحكي عن الشيخ الامام الزاهد ابي بكر ابن حامد رحمه الله انه
قال قدر مشايخنا العمق باربعة اصابع مفتوحة ثم الحوض اذا كان كثيرا بحيث لا يخلص بعضه الى البعض حتى وقع فيه
نجاسة حتى لا يتنجس جميعه هل يتنجس شيء منه فهذا على وجهين اما ان كانت النجاسة مرئية او غير مرئية فان
كانت مرئية لا يتوضا من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة وانما يتوضا من ناحية اخرى كما في الماء الجاري بعد
هذا اختلف المشايخ قال بعضهم يحرك الماء بيده مقدار ما يحتاج اليه عند الوضوء والاستقاء فان تحركت
النجاسة لم يستعمل الماء من ذلك الموضع وقال بعضهم يتنجس حول البقرة مقدار حوض صغير وما وراءه طاهر
وقال بعضهم يتحرى في ذلك ان وقع تحريه ان النجاسة لم تخلص الى هذا الموضع توضا وشرب منه وينبني على هذا
ما اذا توضا في مصنعه فوجد فيها النجاسة بعد ما فرغ من الوضوء واما اذا كانت النجاسة غير مرئية بان بال فيها انسان
او اغتسل فيها جنب حكي عن مشايخ العراق انهم قالوا لا فرق بين النجاسة المرئية وغيرها فانما يجوز له التوضي من جانب
اخر ومشايخ بخارا ومشايخ بلخ رحمهم الله فرقوا بين المرئية وغيرها فقالوا في غير المرئية يتوضا من الجانب الذي
وقعت فيه النجاسة كما يتوضا من الجانب الاخر بخلاف المرئية لان الحوض الكبير بمنزلة الماء الجاري والجواب في
الماء الجاري على هذا الوجه ان كانت النجاسة مرئية لا يتوضا من الموضع الذي وقعت فيه النجاسة ويتوضا من موضع
اخر وان كانت غير مرئية يتوضا من اي جانب شاء بدليل مسيلة كتاب الاشربة وقد مر ذكرها وينبني على هذا ما اذا
غسل وجهه في حوض كبير فسقطت غسالة وجهه في الماء فرفع الماء في موضع الوقوع قبل التحريك قالوا
على قول ابي يوسف لا يجوز ما لم يحرك الماء لان الذي وقع فيه ماء مستعمل والماء المستعمل عنده نجس والى هذا
القول كان يميل القاضي الامام ابو جعفر الاستروشني رحمه الله وغيره من مشايخ بخارا جوز ذلك وجعلوا كالماء الجاري
لكثرة الماء توسعوا فيه لعموم البلوى ومن هذا الجنس مسيلة اخرى وصورتها اذا كانت به قرحة فغسل الدما
والقيح عنها او فصل النجاسة عن موضع من اعضايه او ثوبه او استنجى ودفع ذلك في الماء اما اذا تغير الماء
لا شك انه يتنجس موضع التغير وان لم يتغير يدخل فيه شبهة قول ابي يوسف رحمه الله وفي اجناس الناطفي ان من
اغتسل من حوض فلا احران يتوضا في ذلك المكان وليس لرجل ان يغتسل في الحوض الكبير بناحية الجيفة واذا كان
الماء في فارس او خندق وله طول ما لا مايه ذراع وعرضه ذراع او ذراعان فاعلم بان في جنس هذه المسيلة
اقوالا ثلاثة على قول ابي سليمان الجورجاني يجوز التوضي منه من غير تفصيل ولو وقع فيه نجاسة يتنجس وطول عشرة

ادرع وقال محمد بن ابراهيم الكبير ان كان هذا الماء مقدار لو جعل في حوض عرضه عشرة في عشرة ملاء
الحوض وصار عمقه قدر شبر يجوز التوضي فيه وما لا فلا كان الشيخ الامام الزاهد ابو بكر طرخان رحمه الله
يقول لا يجوز الوضوء فيه وان كان من بخارا الى سمرقند فقيل له فما الحيلة في جواز الوضوء منه قال يحفر حفيرة
قريبا من الخندق ثم يحفر نهيرة من الخندق الى الحفيرة حتى يسيل الماء من الخندق الى الحفيرة في النهيرة فيصير الماء
في الخندق جاريا فيتوضا ان شاء من الخندق وان شاء من النهيرة وهذه حيلة حسنة • الحوض الكبير اذا انجمد
فنقب انسان نقبا فتوضا فهذه المسيلة على اربعة اوجه • الاول ان يخرج الماء من النقب وصار على وجه الجمد
والجواب فيه كالجواب فيما اذا كان على وجه الارض من اعتبار العرض والطول والعمق والوجه الثاني ان يكون الماء
تحت الجمد الا انه متصل بالجمد منفصلا عن الوجه وفي هذا الوجه يجوز التوضي منه ويكون الجمد كالسقف
الوجه الثالث ان يكون الماء تحت الجمد الا انه متصل بالجمد وفي هذا الوجه اختلف المشايخ بعضهم اعتبروا
النقب وقالوا ان كان ماء النقب كثيرا على التفسير الذي قلنا يجوز التوضي به وما لا فلا وبعضهم اعتبر واجملة
الماء وقالوا اذا كان جملة الماء كثيرا على التفسير الذي قلنا يجوز التوضي به وما لا فلا وبه كان يفتي عبد الله ابن المبارك
والشيخ الامام الزاهد ابو حفص البخاري رحمهما الله وعلى هذا النوابت التي في المشارع فعند بعض المشايخ يعتبر
جملة الماء وعند بعضهم يعتبر ماء النوابيت اذا كان الماء متصلا بالالواح واتصال ماء المرعة بالماء الخارج منها
لا ينفع لحوض كبير انشعب منه حوض صغير فانه لا يجوز التوضي من الحوض الصغير وان كان ماء الحوض الصغير
متصلا بماء الحوض الكبير وكذلك لا يعتبر اتصال ماء المشرعة بما تحتها اذا كانت الالواح مسدودة وان كا[نت]
الماء اسفل من الواح المشرعة قلنا يجوز التوضي والزندويستي رحمه الله اعتمد على الجواز في مسيلة الجمد في هذه
الصورة ولكن بشرط تحريك الماء في كل مرة برفع الماء • الوجه الرابع ان يكون الماء في النقب كالماء في الطشت • ذكر
الزندويستي في نظمه ان التوضي منه لا يجوز عند عامة العلماء الا اذا كانت النقب عشرا في عشر فان تنجس الماء
الذي في النقب ثم ذات الجمد ذكر هذا الفصل في فوايد شمس الايمة الحلوايي رحمه الله وذكر ان الماء طاهر وعن ابي يوسف
رحمه الله في مشرعة يدخل فيها الماء ويخرج الا انه يظهر حركة الماء انه يجوز التوضي فيها وان كان الماء لا يذهب كما وقع
من يد ويد ورمها فلا خير فيه وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله لو توضا في اجمة القصب فان كان لا يخلص
بعضها الى البعض جاز قال واتصال القصب بالقصب لا يمنع اتصال الماء بالماء وكذا لو توضا من ارض فيها ذرع وبعض
الذرع متصل بالبعض يجوز واذا توضا من غدير وعلى جميع وجه الماء احمر داره فقد قيل ان كان بحال لو حرك يتحرك
الماء يجوز اذا توضا في حوض انجمد ماؤه الا انه رقيق ينكسر بتحريك الماء جاز وضوءه فيه وان كان الجمد على وجه الماء
قطعا قطعا ان كان كثيرا لا يتحرك بتحريك الماء لا يجوز الوضوء به وان كان قليلا يتحرك بتحريك الماء يجوز الوضوء به
بمنزلة ما لو كان على وجه الماء عود لا يتحرك بتحريك الماء لا يجوز الوضوء فيه وان كان يتحرك يجوز الحوض اذا كان اقل
من عشر في عشر لكنه عميق فوقعت فيه النجاسة حتى تنجس ثم انبسط وصار عشرا في عشر فهو نجس لان النجس
لا يطهر بالانبساط والتفرق ولو وقعت فيه النجاسة وهو عشر في عشر ثم اجتمع الماء فصار اقل من عشر في عشر
فهو طاهر في فتاوي ابي الليث رحمه الله وفيه ايضا حوض هو عشر في عشر قل ماؤه ووقعت فيها نجاسة حتى نجس
ثم امتلا الحوض ولم يخرج منه شي لا يجوز التوضي به لانه كلما دخل الماء تنجس وفي الجامع الاصغر سيل ابو نصر الدبوسي
عن غدير كبير لا يكون فيه ماء في الصيف ويروث فيه الدواب والناس ثم يملا في الشتاء ويرفع عند الناس الجمد
ويتوضون منه قال ان كان الماء الذي يدخل الغدير او لا يدخل على مكان نجس فالماء والجمد نجس وان كثر الماء بعد
ذلك لانه كلما دخل صار نجسا فلا يطهر بعد ذلك وان كان الماء الذي يدخل الغدير اولا يدخل على

مكان طاهر ويستقر فيه حتى يصير عشرا في عشر ثم انتهى الى النجاسة فالماء والجمد طاهران لان الماء
صار كثيرا قبل وصوله الى النجاسة والماء الكثير لا يتنجس باتصال النجاسة به ما لم يظهر فيه اثر النجاسة وكذلك
الغدير اذا قل ماؤه وصار اربعا في اربع ووقعت فيه نجاسة ثم دخل الماء ان صار الداخل عشرا في عشر قبل
ان يصل الى النجاسة فهو طاهر وما لا فلا في نظم الزندويستي الحوض الكبير الخالي اذا بال فيه صبي او تغوط
ثم جاء الماء وملاه قال اكثر اهل بلخ وابو سهل الكبير البخاري الماء نجس وقال الفقيه ابو جعفر والفقيه
اسماعيل بن الحسن الزاهد البخاري الماء طاهر ويجعل كانه بال او تغوط بعد ما ملي قال الزندويستي وبه اخذ
فقهاء بخارا وهكذا افتى الفقيه عبد الواحد الفمرة وقعت واقعة من هذا الجنس في زماننا ببخارا وصورتها ماء
المطر مر على النجاسات واجتمع بعد ذلك ودخل حوض حمان وهو حوض كبير وماء المطر كان اكثر من ماء الحوض فا[تفق]
اجوبة المفتيين ان ماء الحوض لا ينجس لان جميع ماء المطر لا يتصل بماء الحوض بدفعة واحدة وانما يتصل بدفعات
وكل دفعة يتصل بماء الحوض فماء الحوض غالب عليها فلا ينجس ماء الحوض بها حتى لو تصورت ان تتصل بماء الحوض بدفعة
واحدة اكثر من ماء الحوض تنجس ماء الحوض • الحوض اذا كان اعلاه عشرا في عشر واسفله اقل من ذلك وهو
مملو يجوز التوضي والاغتسال فيه • ان نقص الماء حتى صار سبعا في سبع لا يجوز التوضي منه وان كان مدورا
يعتبر ان يكون حوله ثمانية واربعون ذراعا لان هذا اقصى ما قالوا فيه فكان احوط والمعتبر عند بعض من اعتبر
التقدير بالذراع في الحوض ذراع الكرباس لا ذراع المساحة توسعة للامر على المسلمين وعند بعضهم المعتبر ذراع
المساحة لان هذا من الممسوحات وذراع المساحة في الممسوحات والاصح ان يقال يعتبر في حق اهل كل زمان
ومكان ذراعهم واذا كان اعلى الحوض اقل من عشر في عشر واسفله عشر في عشر او اكثر وقعت نجاسة
في اعلى الحوض وحكم بنجاسة الاعلى ثم انتقص الماء وانتهى الى موضع هو عشر في عشر فتوضا فيه انسان او اغتسل
هل يجوز صارت هذه المسيلة واقعة الفتوى • اختلف فيه اجوبة المفتيين والاصح انه يجوز التوضي والاغتسال
فيه ويجعل كان النجاسة وقعت فيه الان وهو نظير الحوض المجمد اذا كان الماء في نقبه وثقبته اقل من عشر في
عشر فوقع في النقب نجاسة حكم بنجاسة ماء النقب ثم اذا اسفل الماء كان ذلك الماء طاهرا يجوز التوضي والاغتسال
فيه كذا هنا • حوض صغير تنجس ماؤه فدخل الماء الطاهر فيه من جانب وسال ماء الحوض من جانب اخر كان الفقيه
ابو جعفر رحمه الله يقول كما سال ماء الحوض من جانب اخر يحكم بطهارة الحوض وهو اختيار الصدر الشهيد رحمه [الله]
وكان الفقيه ابو بكر بن سعد رحمه الله يقول لا نحكم بطهارة الحوض حتى يخرج منه ثلاث مرات مثل ما كان في
الحوض من الماء النجس وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني رحمه الله ومن المشايخ من اشترط خروج مثل ما كان
في الحوض من الماء النجس مرة واحدة حوض صغير يدخل الماء فيه من جانب ويخرج من جانب فتوضا فيه
انسان ذكر في مجموع النوازل عن الامام ابي الحسن الرستغفني انه قال ان كان اربعا في اربع فما دونه يجوز
التوضي فيه وان كان اكثر من ذلك لا يجوز الا في موضع دخول الماء وخروجه لان في الوجه الاول ما يقع فيه
من الماء المستعمل يخرج من ساعته ولا يستقر فيه ولا كذلك الوجه الثاني وحكي عن شمس الايمة الحلوايي رحمه
الله انه سيل عن عين الماء اذا كان خمسا في خمس وكان يخرج الماء منه قال ان كان يتحرك الماء من جوانبه يستعمل
بالحركة يجوز • سيل القاضي الامام ركن الاسلام علي السغدي رحمه الله عن هذه المسيلة واجاب بالجواز مطلقا
في الحوض الصغير اذا كان يدخل فيه الماء من جانب ويخرج من جانب يكون هكذا لان هذا ماء جاري والماء الجاري
يجوز التوضي به وعليه الفتوى واذا كان على شط النهر او على شط الحوض مسيل القذف فيدخل فيه الحوض الماء
من الحوض والنهر والماء الذي فيه متصل بماء الحوض والنهر الا ان جريان الحوض لا يظهر فيه فتوضا رجل في ذلك

الموضع ان كان مقدار ما فيه من الماء من حيث الطول يبلغ ذراعين ونصف لا يجوز التوضي فيه ولا يجعل ذلك
تبعا للحوض وان كان اقل من ذلك يجوز ويجعل ذلك تبعا للحوض والنهر هكذا قيل وقد قيل لا يجوز التوضي
فيه ولا يجعل تبعا للحوض والنهر على كل حال • حوض صغير كرى رجل منه نهرا واجرى الماء فيه وتوضا ثم
اجتمع ذلك الماء في مكان اخر فكرى منه رجل اخر نهرا اخر واجرى فيه الماء وتوضا جاز وضوء الكل اذا كان بين
المكانين قليل مسافة وكذلك حفيرتان يخرج الماء من احديهما ويدخل في الاخرى فتوضا انسان فيما بينهما
فان كان بين الحفيرتين قليل مسافة فماء الحفيرة الثانية طاهر هكذا قال خلف ابن ايوب ونصر ابن يحيى وان لم
يكن بينهما مسافة فماء الحفيرة الثانية نجس وكذلك في الحوض اذا لم يكن بين المكانين مسافة ولا يجوز وضوء
الثاني والفرق انه اذا كان بين المكانين مسافة فالماء الذي استعمله الاول يرد عليه ماء جارى قبل اجتماعه
في المكان الثاني فلا يظهر فيه حكم الاستعمال فاما اذا لم يكن بينهما مسافة فالماء الذي استعمله الاول لا يرد عليه
ماء جارى قبل ان يجتمع في المكان الثاني فيظهر فيه حكم الاستعمال فلا يطهر بعد • وعلى قياس مسالة المعب
ينبغي ان تشترط المسافة على قول بعض المشايخ وصورة تلك المسالة • المسافر اذا كان معه ميزاب واسع ومعه
اداوة من ماء يحتاج اليه ولا يتيقن بوجود الماء لكنه على طمع من ذلك ماذا يصنع • قيل ينبغي ان يامر احدا من رفقايه
حتى يصب الماء في طرف من الميزاب وهو يتوضا وعند الطرف الاخر من الميزاب اناء طاهر يجتمع فيه الماء فانه يكون الماء
طاهرا وطهورا هذا قول بعض المشايخ وبعض المشايخ ربعوا ذلك وقالوا الماء بالجري انما لا يصير مستعملا • اذا كان له
مدد كالعين والنهر وما اشبههما اما اذا لم يكن له مدد فلا • ويجوز للرجل ان يتوضا من الحوض الذي يخاف ان يكون فيه
قذر ولا يستيقن به قبل ان يسال عنه وليس عليه ان يسال ولا يدع التوضي حتى يستيقن ان فيه قذرا لاثر واذا اتى
ماء الحوض وهو كثير ولا يعلم بوقوع النجاسة فلا باس بالتوضي منه لان الماء قد يتغير بطول الزمان وقد يتغير
بوقوع الاوراق فيه فالتغير لا يدل على وقوع النجاسة فيه لا محالة فيجوز التوضي منه والله اعلم نوع اخر
في ماء الابار البير عندنا بمنزلة الحوض الصغير يفسد ماوه بما يفسد به ماء الحوض الصغير لان عرض الابار في الغالب
يكون اقل من عشر في عشر حتى لو كان بير اعرضه عشر في عشرة لا يحكم بوقوع النجاسة فيه ما لم يتغير لون الماء
او طعمه او ريحه وفي نوادر ابن رستم عن محمد رحمه الله انه قال اجتمعت انا وابو يوسف على ان نحكم على ماء البير انه لا ينجس
لانه ماء جارى ثم قلنا وما علينا ان يامر بنزح ولا على ما جاءت به الاخبار حتى نتبع السلف فيكون قد حكمنا فيه بالامرين
اشار الى ان قضية القياس بالاثار والاثار تاتى من بعد وانما قالا لانه جارى لانه ينبع من جانب ويخرج من جانب
وقيل اراد لقولهما ماء جارى ما الحق بالماء الجارى حكما لاصل الضرورة لان التحرز عن وقوع النجاسة في البير
غير ممكن ثم ما يقع في البير نوعان نوع لا يفسد الماء وهذا النوع في نفسه قسمان قسم يستحب فيه نزح بعض
الماء وقسم لا يستحب فيه نزح شي من الماء اما القسم الذي لا يستحب فيه نزح بعض الماء الادمي الطاهر اذا دخل في
البير لطلب الدلو او للتبرد وليس على اعضايه نجاسة وخرج منها حيا وهذا جواب ظاهر الرواية روى
الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه ينزح عشرون دلوا ابيد به بطريق الاحتياط والاستحباب لان الماء يلاقي
اعضاء الطهارة وذلك يوجب استعمال الماء لو قصده واعتبر هذا في ايجاب نزح ادنى ما ورد التقدير بنزحه
وذلك عشرون احتياطا وان كان محدثا نزح اربعون لان الحدث يزول به فاشتبه فصار حكمه الدم من حكم المتطهر
فضوعف في النزح فصار اربعون وكذلك ساير الجمادات الطاهرة كالخشب الطاهر والحجر الطاهر والمدر الطاهر
واشباهها لا يفسد الماء ولا يستحب نزح شي منه كذلك كل حيوان طاهر السور وما ينفصل عنه نحو الحمام
وما اشبهه اذا وقع فيه فاخرج حيا لا ينزح منه شي واما القسم الذي يستحب فيه نزح بعض الماء اذا وقع في

البير

البير فارة او عصفورا او دجاجة او سنورا او شاة واخرجت منها حية لا ينجس الماء ولا يجب نزح شي
منه وهذا استحسان لان هذه الحيوانات ما دامت حية فهي طاهرة والقياس ان ينجس البير بوقوع واحد
من هذه الحيوانات فيه وان اخرج حيا لان سبيل هذه الحيوانات نجس فيحل النجاسة في الماء فيوجب تنجس
الماء لكن تركنا القياس بحديث رسول الله عليه السلام واثار الصحابة فانهم لو اعتبروا النجاسة السبيل حين
امروا بنزح بعض ماء البير بعد موت الفارة ولو اعتبروا النجاسة السبيل لامروا بنزح جميع الماء ولكن مع هذا
ان كان الواقع فارة يستحب لهم ان ينزحوا عشرون دلوا وان كان الواقع سنورا او دجاجة مخلاة يستحب
لهم ان ينزحوا اربعين دلوا لان سور هذه الحيوانات مكروه على ما ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى والغالب
ان الماء يصيب فم الواقع حتى لو تيقنا ان الماء لم يصب فم هذه الحيوانات لا ينزح شي من الماء فان كانت الدجاجة
غير مخلاة لا ينزح منها شي هذا الذي ذكرنا كله ظاهر الرواية وفي النوادر عن ابي يوسف رحمه الله في مسالة
الشاة روايتان في رواية قال لا ينزح منه شي كما هو جواب ظاهر الرواية وفي رواية قال ينزح ماء البير كله وعلل
لهذه الرواية فقال لان البول الذي يجري على فخذيها ورجليها فيها فكان المراد من الرواية الاخرى ومن ظاهر
الرواية اذا لم يكن على فخذيها ورجليها بول وفي القدوري الشاة التي تلطخ فخذها ببولها اذا وقعت في البير قال
ابو حنيفة رحمه الله ينزح عشرون دلوا لان نجاسة بولها حقيقة فوجب اظهار الخفة في ايجاب نزح ادنى ما ورد
التقدير به وقال ابو يوسف ينزح جميعها لان اثر خفة النجاسة يظهر في الثوب دون الماء الا ترى لو وقع فيه
فرس فاخرج حيا فعلى قولهما لا ينزح شي منها لان عينه طاهر عندهما وسوره كذلك وعلى قول ابي حنيفة ينزح منها
دلاء بطريق الاستحباب لانه طاهر في نفسه وهو لا يلطخ فخذه ببوله الا ان سوره مكروه على احدى الروايتين عنه
فينزح دلاء ثم في كل موضع كان النزح مستحبا لا ينقص من عشرين دلوا اليه اشار محمد رحمه الله في النوادر برواية ابراهيم
عنه وصورة ما ذكر في النوادر فارة او هرة او دجاجة مخلاة وقعت في بير فاخرجت منها حية قال ان توضا منه اجزاه واحب
الي ان ينزح منها عشرون دلوا ثم قال ولا يكون النزح في شي من الاشيا اقل من عشرين دلوا فقد قدر النزح في هذه المسالة
بعشرين دلوا والنزح في هذه المسالة بطريق الاستحباب ثم عطف عليه قوله ولا يكون النزح اقل من عشرين دلوا فعلم
بدلالة الحال انه اراد بقوله ولا يكون النزح اقل من عشرين النزح المستحب وقال ابو يوسف رحمه الله النزح الواجب اقل من
عشرين اما النزح المستحب يكون اقل من عشرين ولا يكون اقل من عشرة الا ترى انه قال في السنور ينزح عشر دلاء ونحو ذلك
وذلك بطريق الاستحباب النوع الثاني وهو الذي يفسد ماء البير اقسام • قسم يفسد جميع ماء البير لا محالة •
وقسم يفسد جميع ماء البير على احد الاعتبارين • وقسم فيه اختلاف • وقسم يفسد بعض الماء اما القسم الاول فساير
النجاسات نحو بول الادمي ورجيعه وبول ما لا يوكل لحمه من الحيوانات على الاتفاق وبول ما يوكل لحمه على الخلاف وسياتي
بيان النجاسات بعد هذا في فصل على حدة وكذلك اذا وقع فيه خمر او ما سواها من الاشربة التي لا يحل شربها وكذلك اذا
وقع فيه خنزير او سبع وجب نزح جميع الماء وكذلك لو دخل في البير جنب او محدث لطلب الدلو وعلى اعضايه نجاسة
بان لم يكن مستنجيا لو كان مستنجيا بالحجر يجب نزح جميع الماء وكذلك اذا وقع كافر في البير واخرج حيا نزح ماء البير كله
ذكره في كتاب الصلوة للحسن وكذلك السقط اذا وقع في البير قبل الغسل وبعده نزح ماء البير كله وذكر ابن رستم في
السقط كذلك وفيما استهل قبل الغسل كذلك وذكر فيما استهل بعد الغسل انه لا يفسد الماء وفي فتاوى ابي الليث عن ابي
القاسم الصفار في الانسان الميت وقع في البير يفسد الماء غسل او لم يغسل وكذلك اذا وقع شي من الحيوانات في البير
ومات وانتفخ يجب نزح ماء البير كله لانه ينفصل منه بلة نجسة وتلك البلة مايعة ومتى وقع في البير نجس مايع يجب
نزح ماء البير كله لان النجاسة تصير مجاورة للماء كله فيجب اخراج الكل كما لو وقع فيه قطرة من خمر او بول وعن هذا قلنا

لو وقع ذنب الفارة في البير يجب نزح جميع الماء لانها لا يخلو عن بلة وتلك البلة بانفرادها وقعت في الماء وجب
نزح جميع الماء لانها وكذلك اذا وقع فيها ادمي طاهر ومات فيها يجب نزح ماء البير كله انتفخ او لم ينتفخ فقد روي
انه وقع زنجي في بير زمزم ومات فامر عبد الله ابن العباس بان تسد منابع الماء وينزح جميع الماء وكذلك لو كان الواقع في
البير شاة او كلب ومات وانتفخ او لم ينتفخ وجب نزح الماء كله لان جثة الشاة والكلب تعدل جثة الادمي وقد ورد
الاثر في الادمي بنزح جميع الماء وكذلك اذا كان الواقع بغل او حمار او فرس ومات وانتفخ او لم ينتفخ ينزح جميع الماء

القسم الثاني الحمار او البغل اذا وقع في البير واخرج قبل ان يموت فان اصاب الماء فمه ينزح جميع الماء وان لم يصب
فمه لا يجب نزح شيء لان سورهما مشكل فيصير ماء البير باتصاله بسورهما بمنزلة سورهما

القسم الثالث الكلب اذا وقع في الماء فاخرج حيا ان اصاب فمه الماء فهو من جملة القسم الاول يجب نزح جميع الماء وان لم يصب
فمه الماء فعلى قولهما يجب نزح جميع الماء لان عين الكلب نجس عندهما حتى قالا اذا وقع الكلب في ماء وخرج وانتفض
فاصاب ثوبا اكثر من قدر الدرهم لم تجز الصلوة فيه وعن ابي حنيفة رحمه الله في الكلب اذا وقع في الماء ثم
خرج حيا انه لا باس به وهذا اشارة الى ان عين الكلب ليس بنجس وقال ايضا في كلب وقع في ماء وخرج حيا
فانتفض فاصابه منه فلا باس بذلك هكذا روى ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمه الله وفي الجامع الاصغر اذا وقع الكلب في
البير لم ينجس الماء وقال غيره ينجس وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله كلب مشى على الثلج فوضع انسان رجله
على ذلك الموضع او جعل ذلك الثلج في الثلج فان لم يكن رطبا ويقال بالفارسية اب ناك لا باس به وان كان رطبا
فهو نجس لان عينه نجس وكذا اذا مشى على طين وردغة فوضع انسان رجله على اثر رجله تنجس رجله
لان عينه نجس وفيه ايضا الكلب اذا دخل الماء ثم خرج وانتفض فاصاب ثوب انسان افسده لو اصابه
ماء مطر وبابي في المسيلة بحالها لم يفسد لان في الوجه الاول الماء اصاب جلده وجلده نجس وفي الوجه الثاني
اصاب شعره وشعره ليس بنجس ذكر مسيلة المطر في موضع اخر وفصلها تفصيلا فقال ان اصاب المطر
جلده منع جواز الصلوة وان لم يصب جلده لا يمنع جواز الصلوة

القسم الرابع اذا ماتت
فارة او عصفور في بير فاخرجت حين ماتت قبل ان تنتفخ فانه ينزح منها عشرون دلوا الى ثلاثين بعد اخراج الفارة
والعشرون على سبيل الحتم والزيادة على سبيل الاحتياط ولو توضا بماء البير انسان قبل نزح العشرين لا يجوز
وكان يجب ان يجوز التوضي به بعد اخراج الفارة اذا لم تكن انتفخت لان الماء بوقوع النجاسة فيه انما يتنجس بمجاورة
اجزاء النجاسة اجزاء الماء واذا اخرجت الفارة من ساعتها لم يبق من اجزائها في الماء شيء فكان يجب ان لا
يحكم بنجاسة الماء متى اخرجت وهي ميتة كما لا يحكم بنجاسته متى اخرجت وهي حية الا انا تركنا القياس للاثار
روى القاضي الامام ابو جعفر والفقيه ابو علي الحافظ باسنادهما عن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه قال
في الفارة اذا وقعت في البير فماتت فيه فاخرجت من ساعته انه ينزح منها عشرون دلوا او ثلاثون وعن علي
رضي الله عنه انه قال في الفارة اذا وقعت في البير فماتت فيها فاخرجت ينزح منها سبع دلاء وفي رواية ينزح منها دلاء
ولا يفسد البير في هذه الرواية وفي رواية ينزح منها عشرون دلوا او ثلاثون وفي رواية ينزح منها ثلاثون دلوا وعن
ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في الفارة اذا وقعت في البير وماتت فيها انه ينزح منها اربعون دلوا فتركنا القياس
بهذه الاثار والسلف اتفقوا على هذا ايضا فتركنا القياس اتباعا لقولهم ايضا وقد روى ابن ابي مالك عن ابي
يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في الفارة تموت في البير فاخرجت من ساعته فاتفق راينا انه لا يجب نزح شيء
بعد اخراج الفارة الا انا حكمنا بنجاسة الماء بالاثار اشارة الى انه انما ترك القياس بالاثار واقوال السلف ثم انا قدرنا
بالعشرين لانها اوسط الاعداد التي ذكرت في الاثار والقياس بعد ما جرى الحكم بنجاسة البير احد الشيئين اما

ما قاله بشر انه يطم البير طما ويحفر في موضع اخر ولا يحكم بطهارته بالنزح لانه يتقاطر من الدلو في البير
وتلك القطرات نجسة فوجب تنجس الماء ولان غاية ما في الباب انه ينزح جميع الماء يبقى الطين والحجارة
نجسا ولا يمكن كنسه ليغسل فيطم لهذا وما نقل عن ابي يوسف رحمه الله انه ينبغي ان يحكم بطهارة الماء اذا
نزح منها دلوا واحدا او اثنين او ثلاثا لانه كلما نزح من اعلاه ينبع من اسفله فيصير بمعنى الماء الجاري لكن تركنا
كلا القياسين اتباعا للاثار واقوال السلف على نحو ما بينا وهو معنى ما ذكر ابن رستم في نوادره لا يوجد في
البير شيء من القياس ونوع من المعنى يدل على الفرق بين الماء الجاري والذي لا يخلص بعضه الى البعض وبين ماء
البير ان الشيء اذا اصابته النجاسة لا يحكم بطهارته الا بازالة النجاسة عن الموضع الذي اصابته كما في غير الماء الا
انه لا يمكن اعتبار حقيقة الازالة في الماء فيعتبر الازالة بقدر الامكان فقيل متى كان الماء جاريا ورد
الطاهر على النجس وازالها عن موضعها فحكم بالطهارة بطريق زوال النجاسة بقدر الامكان وكذلك في الماء
الذي لا يخلص بعضه الى البعض فالطاهر اعتبر واردا على النجس لان الجانب الذي وقعت النجاسة ان تنجس الجانب الاخر
بقي طاهرا فيرد على هذا الماء النجس ماء طاهر فيطهره بازالة النجاسة عن موضعها فكان هذا قولا بازالة النجاسة
عن الماء بعد ما تنجس بقدر الامكان ولا يمكن اعتبار هذا المعنى في البير لان ماء البير لا يرد عليه ماء طاهر لا نجوا
البير قد تنجس بوقوع النجاسة فيه فلا يمكن اعتبار الازالة عن موضع الاصابة الى موضع اخر لم يصبه فاعتبرت
الازالة بالاخراج من الوجه الذي ورد به الاثر ثم جعل في الكتاب العصفور بمنزلة الفارة لانه في الجثة مثل
الفارة فالتقدير الوارد في الفارة يكون واردا في العصفور وان كان الواقع في البير سنورا او دجاجة فاخرجت
ساعة ما ماتت ينزح اربعون او خمسون في ظاهر الرواية اربعون على طريق الحتم والايجاب وخمسون على طريق
الاستحباب لان السنور يعدل الدجاجة في الجثة وقد ورد الاثر عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه في
الدجاجة تموت في البير انه ينزح اربعون دلوا فيكون واردا في السنور دلالة ففي ظاهر الرواية جعل جنس
هذه المسايل على ثلاث مراتب بعضها اوجب نزح عشرين دلوا الى ثلاثين وذلك العصفور والفارة واشباهها
وفي بعضها اوجب نزح ماء البير كله وذلك الشاة والادمي وفي بعضها اوجب نزح ماء البير كله وذلك الشاة
والادمي في بعضها اوجب اربعين دلوا او خمسين وذلك السنور والدجاجة ونحوها في رواية الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله جعل جنس هذه المسايل على مراتب ثلاث ما ذكرنا والرابعة اوجب في الفارة التي هي صغيرة الجثة وفي الحكم
نزح عشر دلاء والخامسة اوجب في الحمامة نزح ثلثين دلوا واذا وقع في البير بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم فاخرج
قبل التفتت لم تنجس البير وان اخرجت بعد التفتت تنجس البير ولهذا استحسان والقياس ان تنجس البير على كل حال
لان هذه نجاسة وقعت في ماء قليل فتنجسه كما لو وقعت في وعاء هو وعاء الماء قليل والاستحسان وجهان
احدهما ضرورة البلوى وبيان ذلك ان ابار الفلوات ليس لها رؤس حاجزة والغنم تسقى منها وتبعر حولها فتسقط
في البير او الرياح تلقيها في البير فلو حكمنا بالنجاسة لضاق الامر على الناس والثاني ان البعر شيء صلب متماسك
لا يمازج الماء منه شيء والمشايخ فيما بينهم اختلفوا منهم من اعتبر الوجه الاول ومنهم من اعتبر الوجه الثاني واما
ساير الاوعية فعلى الوجه الاول تنجسه لانه لا ضرورة ولا بلوى في ساير الاوعية وعلى الوجه الثاني
لا ينجسه لان كونه صلبا لا يختلف واذا اخرج من الجب بعر فعلى الوجه الاول يحكم بنجاسته وعلى الوجه الثاني لا يحكم
بنجاسته واما اذا كان الواقع نصفا فعلى الوجه الاول لا ينجسه لان البلوى والضرورة لا تنفصل بين الصحيح والنصف
وعلى الوجه الثاني تنجسه لان الماء تداخل اجزاءه من الجانب الذي انكسر واما اذا كان البعر رطبا فنقول في ظاهر
الرواية لم يفصل بين الرطب واليابس وكان في ظاهر الرواية اعتبر الوجه الاول لان الريح الشديد يقوى على نقل

الرطب وعليه كثير من المشايخ وعن ابي يوسف رحمه الله في الامالي ان الرطب يفسد وكانه لم يعتبر الضرورة
والبلوى في اليابس على هذه الرواية انما اعتبر الوجه الثاني وبهذه الرواية اخذ بعض المشايخ ووجه هذه
الرواية ان ما عليه من الرطوبة يمتزج بالماء وتلك الرطوبة نجسة وهذا القايل يقول بان الرطوبة التي على البيضة
والسخلة نجسة الا انها اذا يبست طهرت ومن اعتبر الوجه الاول في البعرة اذا كانت يابسة يقول البلة التي على
الرطبة طاهرة لانها بلة الامعاء وهذا القايل يقول البلة التي على السخلة والبيضة طاهرة وهذا كله اذا كانت البير في
المفازة واما اذا كانت في المصر فقد اختلف المشايخ فيه فمن اعتمد على الوجه الاول يقول نجسة لانه لا ضرورة ولا
بلوى في الامصار لان الابار في الامصار لا تخلو عن حاجز حولها فلا يقع فيها شيء ومن اعتمد على الوجه الثاني يقول
لا نجسه لان الوجه الثاني لا يوجب الفصل بين المصر والمفازة وهذا كله اذا كان البعر قليلا واما اذا كان كثيرا
فانه ينجس الماء لانه لا ضرورة في الكثير وقد اختلفت الروايات في الحد الفاصل بين القليل والكثير والمروي عن
ابي حنيفة رحمه الله ان ما استكثره الناس فهو كثير وما استقلله الناس فهو قليل وعن محمد رحمه الله ان كان بحال
لا يخلو دلو عن بعرة فهو كثير وما دونه قليل ومن المشايخ من قال ان اخذ وجه جميع الما فهو كثير ومنهم من قال ان كان لا يخلو دلو عن
بعرة فهو كثير وان كان يخلو فهو قليل ولم يذكر محمد رحمه الله في الاصل روث الحمار وخثي البقر وقد اختلف المشايخ
فيه قال بعضهم نجسه على كل حال يريد به قليلا كان او كثيرا رطبا كان او يابسا وقال بعضهم ان كان من روث
الحمار شيا جامدا واستمسكا فهو والبعر سواء وكذلك ان كان من خثي البقر شيا صلبا مستمسكا فهو والبعر سواء
واكثر المشايخ على انه يعتبر فيه الضرورة والبلوى ان كان فيه ضرورة وبلوى لا ينجس وان لم يكن فيه ضرورة
وبلوى ينجس وفي المنتقى ابن سماعة عن ابي يوسف في روثة رطبة وقعت في بير قال يستقى منها عشرون دلوا
ان وقعت وهي يابسة فابتلت وتفرقت فكذلك وان اخرجت يابسة فلا شي وعن الحسن بن زياد رحمهما الله
في السرقين والبعر والاخثاء اذا وقع في الماء لم يتوضا منه وهو قول ابي يوسف ما خلا البعرة اليابسة وقال ابو حنيفة
رحمه الله في اليابس من البعر يقع في الاناء او البير لا باس به اذا كانت واحدة او ثنتين وان كان كثيرا افسد وهو
كان رطبا فقليله وكثيره يفسد وهذه الرواية توافق ما ذكرنا من رواية ابي يوسف والسرقين قليله وكثيره
يفسد وقال ابو يوسف رحمه الله الا اني استحسن شيا لا احفظه عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا كان يسيرا لا
يفسد وعن ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمه الله في الابعار الرطبة وبول ما يوكل لحمه اذا وقع في البير يفسد الماء
واذا حلب شاة او ضان فوقع بعره في المحلب حكي عن المتقدمين من المشايخ انهم توسعوا في ذلك اذا رمي من
ساعته وهكذا ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى والمتاخرون اختلفوا فيه اذا وقع في البير خرء الحمام او
خرء العصفور لا يفسده وهذا مذهبنا لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه ذرق عليه حمامة فاخذ حصاة
ومسح بها وصلى ولم يغسل وهكذا روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ولان هذه الحيوان تذرق من الهوا فلا يمكن التحرز
عن خروها لو جعلناه مانعا جواز الصلوة ضاق الامر على الناس وبهذا الحرف يقع الفرق بين خرء هذه الحيوانات
وبين خرء الدجاج لان الدجاج لا يذرق من الهوا فيمكن التحرز عن خروه فلو جعلناه مانعا جواز الصلوة لا يضيق
الامر على الناس واما خرء البط فقد ذكر القاضي صدر الاسلام رحمه الله في شرح الجامع الصغير وذكر الشيخ الامام
الاجل شمس الايمة السرخسي رحمه الله في شرح كتاب الصلوة ان البط صنفان صنف يعيش فيما بين الناس ولا يطير
كالدجاج فيمكن التحرز عن خروه فيكون الجواب فيه كالجواب في الدجاج وصنف لا يعيش فيما بين الناس ويطير
ويذرق من الهوا فلا يمكن التحرز عن خروه فيكون الجواب فيه كالجواب في الحمام والعصفور ولو وقع في البير الكثر

فارة واحدة فالمروي عن ابي يوسف رحمه الله انه قال ينزح عشرون دلوا الى الاربع فاذا كانت خمسا ينزح
اربعون الى التسع فاذا كانت عشرا ينزح ماء البير كله وعن محمد رحمه الله ان الفارتان كفارة والثلاث كحمامة
وعنه رواية اخرى ان الفارتان اذا كانت على هية الدجاج ينزح اربعون دلوا اذا توضا رجل في بير اياما
وصلى ثم وجد فيها فارة ميتة او دجاجة ميتة فان علم وقت وقوعها بعد الوضوء والصلوات من ذلك
الوقت بالاجماع لانه علم انه صلى بغير وضوء والصلوات بغير وضوء لا تجوز اما اذا لم يعلم وقت وقوعها
القياس ان لا يجب عليه اعادة شي من الصلوات ما لم يتيقن انه توضا منها وهو فيها سواء وجدها منتفخة
متفسخة اولا وبه اخذ ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا ان ابا حنيفة رحمه الله استحسن وقال ان وجدها
منتفخة متفسخة يعيد صلوة ثلثة ايام ولياليها وان وجدها غير منتفخة يعيد صلوة يوم وليلة قال
قال ابو يوسف كان قولي كقول ابي حنيفة حتى رايت يوما في بستاني حداة في منقارها فارة ميتة طرحتها في بير
الماء فرجعت عن قوله وفي الاملا قال ابو يوسف الفارة كانت ميتة منتفخة القاها صبي ساعته فلا يعيد الصلوة
حتى يعلم انه توضا وهي فيها وكذلك ما عجن من العجين بذلك الماء القياس ان لا باس باكله ما لم يعلم انه عجن به وهي فيه
وبه اخذ محمد رحمه الله وفي الاستحسان ان كانت منتفخة متفسخة لا يوكل ما عجن من ذلك منذ ثلاثة ايام وان
كانت غير منتفخة لا يوكل ما عجن من ذلك منذ يوم وبه اخذ ابو حنيفة عن ابي يوسف رحمه الله روايتان في الاصل
قوله كقول محمد وفي الاملا كقول ابي حنيفة وجه القياس انا تيقنا بطهارة الماء في الاصل وتيقنا بنجاسته في الحال
وشككنا في نجاسته من قبل ان وقعت وهي متفسخة لا تكون النجاسة ثابتة من قبل وان وقعت وهي حية ثم ماتت
وتفسخت كانت النجاسة ثابتة من قبل فلا تثبت النجاسة من قبل بالشك وجه الاستحسان ان الماء سبب لموت
الحيوان الدموي فيه فيضاف اليه وان احتمل الموت بغيره كمن جرح انسانا ومات يحال بالموت على الجرح وان احتمل
الموت بغيره غير انه كما وقع لا يموت فلا بد من التقدير بشي فقدرنا الوقوع والموت بلا انتفاخ بيوم وليلة لان له
حكما في باب الصلوة من سقوط الترتيب وغيره ولان ما دونه ساعات لا يمكن التقدير بها وقدرنا الوقوع والموت
مع الانتفاخ بثلاثة ايام ولياليها لان الانتفاخ لا يحصل بيوم واحد غالبا ويحصل بثلاثة ايام الا ترى ان الميت
اذا دفن قبل الصلوة عليه يصلى عليه في القبر الى ثلاثة ايام ولا يجوز بعدها لان الصلوة شرعت على البدن لا على
الاعضا وقبل الثلاث البدن لا يتفرق وبعد الثلاث يتفرق وان راى في ثوبه نجاسة ولا يدري متى اصابه
سناتي هذه المسيلة في كتاب الصلوة مع ما فيها من اختلاف الروايات ان شاء الله تعالى وفي المنتقى ابرهيم
عن محمد لو ماتت فارة في ماء في طشت ثم صب ذلك الماء في بير ينزح عشرون دلوا وهو قول ابي يوسف رحمه الله
وذكر بعد هذه المسيلة لو ماتت فارة في جب فاريق في البير ماء الجب قال محمد رحمه الله ينزح من البير
الاكثر من عشرين دلوا ومما في الجب من الماء وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في رواية قال ينزح مثل ماء
الجب وثلثون دلوا وقال في رواية اخرى ينزح مثل ما في الجب وعشرون ثم في كل موضع وجب نزح
جميع الماء ينزح حتى يغلبهم الله ولم يقدر ابو حنيفة رحمه الله في الغلبة بشي وانما يعمل فيه بغالب الظن وهذا
اصل مهد له في مسايل كثيرة هكذا ذكره القدوري ومعنى المسيلة انه اذا وجب نزح جميع الماء واخذوا في
النزح فكلما نزحوا ينبع من اسفله مثل ما نزحوا واكثر فعلى قول ابي حنيفة رحمة الله عليهم ان ينزحوا مقدار ما
يغلب على ظنهم انه جميع ما كان فيه عند ابتداء النزح وعنه في النوادر انه ينزح منها مايتان وفي رواية
مائة فاذا نزحوا هذا المقدار يحكم بطهارة البير وعن محمد رحمه الله في النوادر روايتان في رواية قال مايتا
دلو وثلثمائة في رواية قال مايتان وخمسون وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال ينزح مقدار ما كان فيها من الماء

وقيل في طريقة معرفة ذلك ان يرسل قصبة في البير ويعلم على مبلغ الماء علامة ثم ينزح منها دلاء فينظر كم انتقص فينزح بقدر ذلك وقيل ينظر الى عمق البير وعرضه ثم يحفر حفيرة مثل ذلك ثم ينزح الماء من البير ويصب في تلك الحفيرة فاذا امتلات الحفيرة علم انهم نزحوا مقدار ما كان فيها وعن ابي نصر محمد بن محمد بن سلام انه ينظر الى ماء البير رجلان لهما بصارة في امر الماء فاي مقدار قالا انه في البير فانه ينزح في ذلك المقدار وهذا القول قريب بما حكينا من قول ابي حنيفة رحمه الله في الابتداء ثم اذا وجب نزح جميع الماء فلم ينزح حتى زاد الماء فقد اختلف المشايخ فيه وقال بعضهم ينزح مقدار ما كان في البير وقت وقوع النجاسة وقال بعضهم مقدار ما فيه وقت النزح وكذلك اختلفوا في التوالي في النزح فبعضهم شرطوا التوالي وبعضهم لم يشترطوا ثم على قول من لا يشترط التوالي اذا نزح بعض الماء في اليوم وتركوا النزح ثم جاوا من بعد فوجدوا الماء قد ازداد فعند بعضهم ينزح كل ما فيه وعند بعضهم مقدار ما بقي عند ترك النزح من الامس ثم عند بعض المشايخ نعتبر في كل بير دلو ذلك البير وقال القدوري في كتابه يعتبر الدلو المعتاد الوسط وعن ابي حنيفة رحمه الله انه قدره بما يسع صاعا ليتمكن كل احد من النزح من رجل وامراة او صبي ولو جاوا بدلو عظيم يسع عشرون دلوا بدلوهم فاستقوا به جاز قال القدوري وهو احب الي وقال زفر والحسن بن زياد لا يجوز هما يقولان الطهارة معلقة بعدد معلوم شرعا بخلاف القياس فيراعى عين ما ورد به النص ولنا ان النزح انما وجب بمجاورة بعض الماء الواقع في البير وفي حق هذا المعنى لا فرق بين ان يوجد ذلك بدلو عظيم واحد وبعشرين دلوا بل هذا المعنى في الدلو العظيم اظهر لان الفضل العايد الى البير منه اقل فلهذا قال وهو احب الي واذا نزح الماء وحكم بطهارة البير يحكم بطهارة الدلو والرسا لان نجاستهما كانت بنجاسة البير فطهارتهما تكون بطهارة البير الا ترى ان الخمر التي في الحب اذا صارت خلا وحكم بطهارته يحكم بطهارة الحب تبعا وكذلك اذا غسل يده النجس من قمقمة وحكم بطهارة اليد يحكم بطهارة العروة بطريق التبعية قال في القدوري واذا اخفت البير ونضب ماؤها ثم عاد لم يطهر الا بالنزح في قول ابي يوسف لان الطهارة معلقة بالنزح بالاثار وقال محمد رحمه الله تطهر بالجفاف لان النزح ما كان واجبا لعينه وانما كان ليذهب ما جاوز النجاسة من الماء وهذا المعنى في الجفاف ابين واذا نزح الماء وبقي الدلو الاخير ان كان في الماء ولم ينح عن راس الماء لا يجوز التوضي من البير وان خرج من البير ونحي عن راس الماء الا انه لم ينصب بعد جاز التوضي من البير وان نحي عن راس الماء الا انه لم ينح عن راس البير لا يجوز التوضي من البير في قول ابي يوسف رحمه الله حتى ينحى عنها وقال محمد رحمه الله يجوز وذكر الحاكم قول ابي حنيفة مع قول ابي يوسف وليس بمشهور وجه قول محمد ان الطهارة موقوفة على اخراج هذا القدر من الماء وقد وجد وما يعود اليه من القطرات عفو بالاجماع فلا تغير به الحكم ولابي يوسف رحمه الله ان الماء النجس متصل بالبير حكما بدليل ان القاطر لا ينضر ولولا الاتصال لافسد ماء البير لوقوع النجس في البير فصار بقاء الاتصال حكما كبقائه حقيقة وذلك يمنع التوضي في البير فكذا الاتصال حكما وذكر الناطفي رحمه الله في هدايته ان حكم النجاسة لا يختلف باختلاف الاناء فيما يطهر البير الاول تطهر البير الثانية كالنجاسة اذا انتقلت من ثوب الى ثوب اخر لا يختلف حكم ازالتها هذا لفظ الناطفي بيان هذا فيما ذكر في الاصل اذا وقعت فارة في البير وماتت فنزح منها دلو وصب في بير اخر نزح منها عشرون دلوا الا ما هذا الدلو لو كان في البير الاول لا يطهر البير الاول الا بنزح عشرين دلوا كذلك في الثاني لو صب الدلو العاشر في البير الثاني نزح من الثاني عشر دلاء في رواية ابي سليمان وفي رواية ابي حفص ينزح احد عشر دلوا وهذا طاهر لان الدلو العاشر لو كان في البير الاول لا يطهر الا بنزح احد عشر دلوا كذا في البير الثاني وذكر في رواية ابي سليمان انه ينزح منها عشر دلاء ولا فرق بين الروايتين من حيث المعنى لان مراد ابي سليمان من قوله عشر دلاء

ما ورا الدلو العاشر وهو مقدار ما يطهر به البير الاول ولو وقعت فارة في بير وفارة اخرى في بير اخرى وفارة اخرى في بير ثالث ثم نزح من كل بير منها عشرون بعد اخراج الفارة وصب الكل في البير الثالث فانه ينزح من البير الثالث اربعون دلوا ينظر الى ما وجب في البير الثالث والى قدر المصبوب فيها فينزح قدر المصبوب ويسقط حكم ما وجب فيه كنجاسة على الثوب زيادة على قدر الدرهم اصابته نجاسة اخرى كان حكمها وحكم ما لم تكن عليه نجاسة سوا فكذا في البير المصبوب فيه حكم البيرين اللتين اخرج منهما الماء فيكتفي باربعين دلوا من كل واحد عشرون دلوا وقال محمد بن الحسن رحمه الله في صلوة الاثر عشرة ابار وقع في كل بير فارة وماتت فنزح من كل بير عشرون دلوا وصب في واحدة انه ان جمع الفارات فبلغ بقدر الدجاجة نزح اربعون دلوا من البير التي صب فيها وفي القدوري اذا وقع عظم الميتة في البير فان كان عليه لحم او دسم ينجس لان ذلك لا يخلو عن بلة نجسة وهي في حكم النجاسة المايعة وان لم يكن عليه لحم لا ينجس لان نفس العظم عندنا طاهر على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى وفي مجموع النوازل عظم تلطخ بالنجاسة وقع في البير ولم يمكن استخراجه فاذا نزحوا ماؤها فقد طهرت وفي الاصل ادنى ما ينبغي ان يكون بين بير الماء والبالوعة خمسة اذرع وهذا في رواية ابي سليمن وفي رواية ابي حفص سبعة اذرع قال شمس الايمة السرخسي الحلوائي رحمه الله ليس هذا بتقدير لازم بل الشرط ان يكون بينهما برزخ يمنع وصول طعم البالوعة او ريحها الى ماء البير ولا يقدر عليها بالذرعان حتى اذا كان بينهما عشرة اذرع وكان يوجد في البير اثر البالوعة فماء البير نجس وان كان بينهما ذراع واحد وكان لا يوجد اثر البالوعة في البير فماء البير طاهر قال رحمه الله الا ان محمدا رحمه الله بنى هذا الجواب على ما علم من حال اراضيهم صلبة والجواب يختلف باختلاف صلابة الاراضي ورخاوتها وفي المنتقى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله ادنى ما يكون بين البالوعة وبين الماء خمسة اذرع قال وسبعة اذرع احب الي طعن بعض الناس على ابي حنيفة رحمه الله وقال انه استعمل الراي في المقادير ومشايخ بخارا رحمهم الله قالوا افتواه خرج في مكان علم بسوال اهل الذكر ان قدر خمسة اذرع يمنع التعدي وفي النوازل بير بالوعة حفروها وجعلوها بير ماء فان حفروها مقدار ما وصلت اليه النجاسة فالماء طاهر وجوانبها نجس وان حفروها اوسع من الاول فالكل طاهر والله اعلم

نوع اخر في الجباب والاواني

قال في الاصل الكوز الذي يوضع في نواحي البيت ليغترف من الحب فان له ان يشرب منه ويتوضا منه ما لم يعلم انه قذر لان نواحي البيت طاهرة والماء طاهر في الاصل فهو على الطهارة ما لم يستيقن بنجاستها او تجاسة احديهما وحكي عن الشيخ الامام الزاهد ابي حفص الكبير رحمه الله انه كان يكره ان يتخلص الانسان لنفسه اناء يتوضا به ولا يتوضا به غيره وفي الاصل ايضا اذا ادخل الصبي يده في كوز ماء او رجله فان علم ان يده طاهرة بيقين يجوز التوضي بهذا الماء وان علم ان يده نجسة بيقين لا يجوز التوضي به وان كان لا يعلم انه طاهر او نجس فالمستحب ان يتوضا بغيره لان الصبي لا يتوقى النجاسات غالبا عادة مع هذا لو توضا به اجزاه لان الطهارة اصل وفي النجاسة شك في كتاب فقه الامير الامام عبد الصمد القلانسي انه ان كان مع الصبي رقيب فالماء طاهر وطهور وان كان مسافي السكة فالماء مكروه كسور الدجاجة المخلاة وهذا اذا ادخل الصبي يده في الاناء ولم ينو القربة فاما اذا نوى القربة وتوضا في الاناء فياتي هذا الفصل بعد هذا في المياه المستعملة الجنب اذا اغتسل وانتضح من غسالته في انايه او على ثوبه قطرات صغار لا يستبين اثرها في الماء ولا في الثوب لا ينجسها وان استبان اثرها وهي ما اذا اجمعت صارت اكثر من قدر الدرهم نجسة هكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وسيل ابو سليمان عن ماء الجنابة اذا وقع في الاناء وقوعا يستبين انها ليست بشي ومعنى قوله يستبين ان يتفرج وجه ماء الاناء عند وقوع القطرات او يرى عين القطرات

ظاهرة ذكر هذه المسيلة في المبسوط وقال ان كان الواقع قليلا لا يفسد الماء وان كان كثيرا يفسده وتكلموا
في حد القليل والكثير روى عن محمد رحمه الله انه قال ان كان مثل روس الابر واطراف الابر فهو قليل
وان زاد على ذلك فهو كثير وذكر الكرخي في كتابه انه ان كان مواقع القطر يستبين في الانا فهو كثير يفسد
الماء وان كان لا يستبين فهو قليل لا يفسد الماء وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله رجل جنب
نزح دلوا من ما بير وصبه على راسه ثم استقى دلوا اخر فتقاطر من بدنه وجسده في البير قال هذا ليس
بشي وان كان الماء المستعمل نجسا عنده فكانه اسقط اعتبار نجاسته ضرورة ان التحرز عنه غير ممكن
جب فيه ما او رب استخرج منه شي وجعل في جابية ثم استخرج من جب اخر فيه ما او رب شي منه وجعل
في تلك الجابية حتى امتلات الجابية ثم وجد في الجابية فارة ميتة لا يدري ان الفارة من اي الجبين ويعلم
قطعا انها لم تكن في الجابية قبل ذلك فما حال الجبين حكي عن الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله انه
سيل عن هذه المسيلة قال ان غاب هذا الرجل عن الجابية ساعة يتوهم وقوع الفارة في الجابية فالنجاسة
للجابية والجبان طاهران وان لم يغب حتى علم انها من احد الجبين والنجاسة تصرف الى اخر الجبين لان الحوادث
تضاف الى اقرب الاوقات هذا تمام جوابه قال وا ينبغي ان يقال اذا كان كلا الجبين لرجل واحد ويتحرى ولم
تقع تحريه على شي تصرف النجاسة الى اخر الجبين فاما اذا وقع تحريه على شي يعمل به وهذا الجواب على هذا
الاطلاق ليس بصحيح فقد ذكر في كتاب التحري انه اذا كان مع الرجل في السفر اواني بعضها نجسة وان كانت
الغلبة للنجس او كانا سوا ان كانت الحالة حالة الاختيار لا يتحرى للشرب ولا للوضوء وان كانت حالة الاضطرار
يتحرى للشرب بالاجماع ولا يتحرى للوضوء عندنا ولكنه يتيمم ولو كان كل جب لرجل على حدة وكل واحد منهما يقول
جبي طاهر يجعل كلا الجبين طاهرا وسيل الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله ايضا عن فارة ميتة كانت
يبس وهي في جابية جعل في الجابية الزيت فظهرت على راس الجابية فاجاب ان الزيت نجس وهكذا اجاب
شيخ الاسلام الاسبيجابي قال نجم الدين هذا رحمه الله لان الفارة كالميتة اذا يبست وان قالوا انها تطهر حتى
لو صلى وفي جيبه فارة ميتة يجوز صلوته لكن اذا اصابها البلل حتى ابتلت تعود نجسة في اصح الروايتين عن ابي
حنيفة بمنزلة الارض النجسة اذا يبست وذهب اثرها ثم اصابها الماء وفي فتاوى ما وراء النهر كوز فيه فارة ميتة
ادخل الكوز في جب رب قال ان اغترف ولم يخرج منه شي لم يفسد الجب وان صب ما فيه ثم ادخله ثانيا في
الجب فسد الجب لان فم الكوز صار ملطخا بالرب نجس واذا وجد في البير بعرة فقد ذكرنا هذه المسيلة في النوع
المتقدم على هذا النوع وذكرنا ثمة ايضا مسيلة بعرة الشاة اذا وقعت في المحلب عند الحلب واذا افلتت الفارة
من الهرة ومرت على قصعة ما ذكر هذه المسيلة في مسايل زردين لشمس الايمة الحلوايي رحمه الله على التفصيل
ان الهرة ان جرحتها تنجس القصعة وما لا فلا وقال في شرح الطحاوي ان القصعة تنجس مطلقا واشار
الى المعنى فقال الغالب انها تبول عن خوف الهرة جب الماء اذا ترشح منه الماء او انية الماء اذا ترشح منها الماء الذي في
الجب والانية وسمعت عن الشيخ الامام ظهير الدين المرغيناني رحمه الله اذا كان للرجل ثلاث جباب في
احدها الدهن وفي احدها الخل وفي احدها الدبس فاخذ من كل واحد من الجباب شيا وجعل في طشت ثم وجد في
الطشت فارة ميتة فانه يشق بطنها فان كان في بطنها الدهن فالنجاسة تجب الدهن وان كان في بطنها الدبس فالنجاسة
تجب الدبس وان كان في بطنها الخل فالنجاسة تجب الخل وان لم يكن في بطنها شي تلقى بين يدي الهرة فان اكلها
فالنجاسة تجب الدهن والدبس وان لم ياكلها فالنجاسة تجب الخل لان الهرة تاكل الدهن والدبس ما لا تاكل
الخل والله اعلم **نوع اخر منه ايضا** قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير عقرب

او نحوه مما لا دم له يموت في نور الماء او ضفدع او سمك او سرطان او نحوه مما يعيش في الماء يموت في الجب
لم يفسد الماء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله يجب ان يعلم ان ما ليس له دم سايل اذا مات في الماء او مايع اخر
سوى الماء لا يوجب تنجس ما مات فيه بريا كان او مايا عندنا والاصل ما روى سلمان الفارسي رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عن انا فيه طعام او شراب يموت فيه ما ليس له دم سايل فقال هو الحلال
اكله او شربه والوضوء به وروى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه وابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه دا وفي الاخرى دوا
وانه ليقدم الدا على الدوا ومعلوم ان مقل الذباب في الطعام الحار مرتين يوجب موته لو كان ذلك ينجس الماء
لما امر به ولان في الاشياء التي ليس لها دم سايل ما لا يمكن صون الاواني عنها نحو البق والذباب والزنابير
فالقول بالنجاسة بموت هذه الاشيا يودي الى ان يوخذ عصير او خل يوصف بالخل وهذا امر قبيح ولان
الحيوان انما يتنجس بالموت بسبب اختلاط الدم المسفوح بساير الاجزا الا ترى ان العظم والشعر وما
اشبههما لا يتنجس بالموت لانعدام الدم فكذا لا يتنجس هذه الحيوانات واذا لم يتنجس هذه الحيوانات
بالموت لا يتنجس ما مات فيه واما ما له دم سايل ان كان بريا بحيث لا يعيش في الماء فموته يوجب نجاسة
ما مات فيه الماء وغيره من المايعات في ذلك على السوا لان بالموت يختلط الدم المسفوح بساير اجزا هذه الاشيا
فتتنجس هذه الاشيا بالموت فينجس ما مات فيه وان كان مايا ان كان لا يعيش الا في الماء لا ينجس الماء في ظاهر
رواية اصحابنا رحمهم الله وان مات في غير الماء اجمعوا على ان في السمكة لا ينجس وفي غير السمكة نحو الضفدع
المائي والكلب المائي والسرطان اختلف المشايخ فيه حكي عن نصر ابن يحيى ومحمد بن سلمة وابي معاذ البلخي وابي
مطيع رحمهم الله انه ينجس وحكي عن ابي عبد الله ومحمد ابن مقاتل انه لا ينجس وعن ابي يوسف رحمه الله
في النوادر في الكلب المائي اذا مات في الماء انه يفسد الماء وهذه المسايل تنبني على اصل ان الحيوانات التي
لا تعيش الا في الماء هل لها دم سايل على الحقيقة وللناس فيه كلام بعضهم قالوا لها دم على الحقيقة لان
اللون لون الدم والرايحة رايحة الدم وبعضهم قالوا ليس لها دم على الحقيقة وما يرى في صورة الدم فهو
ما يكون بلون الدم الا ترى ان الدم اذا شمس يسود وهذا اذا شمس يبيض اذا ثبت هذا فنقول اذا مات هذه
الحيوانات في الماء انما لا ينجس الماء اما على قول من يقول لا دم لهذه الحيوانات دم سايل ولان الماء معدن هذه
الحيوانات ومصابها والشي في معدنه ومصابه لا يعطى له حكم النجاسة الا ترى ان الرجل اذا صلى وفي كمه بيضة
حال مجها دما فصلوته جايزة ولو صلى وفي كمه قارورة بول لا تجوز صلوته الا رواية عن محمد رحمه الله فانه قال
اذا كان راس القارورة اقل من الدرهم جازت صلوته وما افترقا الا باعتبار ان النجاسة في فصل البيضة في معدنها
وفي فصل القارورة النجاسة في غير معدنها فاعتبرت ومعنا اخر يخص السمكة على قول هولا ان الشرع اسقط
اعتبار دمها حتى اباحها بغير ذكوة بالعدم والتحقت السمكة مما ليس له دم سايل واما اذا ماتت هذه الحيوانات
في غير الماء من المايعات اجمعوا على ان في السمكة لا يتنجس اما على قول الفريق الاول فظاهر واما على قول الفريق
الثاني فلان الشرع اسقط اعتبار دمها فالتحقت بما ليس له دم سايل وفي غير السمكة اختلاف المشايخ على
ما مر وجه قول من قال انه يتنجس ان لهذه الاشيا دم سايل والشرع ما اسقط اعتبار دمها فانه لا يباح
تناول هذه الاشيا وجه قول من قال انه لا يتنجس انه ليس لهذه الاشيا دم سايل على الحقيقة على ما مر واما
الحيوان الذي يعيش في البر والماء جميعا وله دم سايل كالطير المائي ان ماتت في غير الماء نجسة لان له دم سايل
ولم يسقط اعتبار دمه شرعا فانه لا يحل بدون الذكوة وان مات في الماء فقد روي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه

انه ينجس الماء لانا اذا نظرنا الى عيشته فى الماء لا نحكم بنجاسة الماء وان نظرنا الى عيشته فى البر نحكم بنجاسة
الماء ورجحنا عيشته فى البر احتياطا والضفدع البرى اذا مات فى الماء ان كان كبيرا له دم سايل ينجس
الماء وان كان صغيرا ليس له دم سايل لا ينجس كالذباب والزنبور وما اشبههما والعقرب ليس له دم
سايل فموته فى الماء لا ينجس الماء **و** فى القدورى اذا ماتت فارة فى مايع كالسمن ونحوه فان كان ذايبا نجس
وجاز الانتفاع به فى غير الابدان وجاز بيعه على البايع ان يبين ذلك للمشترى وان كان جامدا يلقى ويقور
ما حولها ويلقى وينتفع بالباقى فى الحلاو غير ذلك **و** الاصل فيه ماروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
سيل عن سمن وقعت فيه فارة وماتت قال ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا الباقى وان كان ذايبا
فانتفعوا به ولا تاكلوه **و** لان فى الجامد النجاسة جاوزت موضعا واحدا فاذا قور ذلك الباقى طاهر وفى
الذايب النجاسة جاوزت الكل فصار الكل نجسا **و** حد الجمود والذوب انه اذا كان بحال لو قور ذلك الموضع
لا يستوى من ساعته فهو جامد وان كان يستوى من ساعته فهو ذايب ثم فى الذايب لا باس بالانتفاع
به سوى الاكل من حيث الاستصباح به ودبغ الجلد للحديث ولان النجس اجزاء الفارة وانها مجاورة الدهن
مجاورة لازمة فحرم الاكل لانه لا ينفك عن تناول جزء من النجاسة فاما الانتفاع فى غير الاكل ينتفع بالدهن
لا باجزاء الفارة فصار الاستعمال فى حق الجزء النجس استهلاكا لا انتفاعا والمنع يرد على المذكور والمذكور
الدهن لا اجزاء الفارة بخلاف الاكل **و** فى القدورى ايضا اذا وقعت النجاسة فى الماء فان تغير وصف الماء
لم يجز الانتفاع به بحال فان لم يتغير جاز الانتفاع به مثل بل الطين وسقى الدواب لان فى الوجه الاول النجاسة
قد غلبت عليه حتى غيرته فصار كعين النجاسة ولا كذلك الوجه الثانى **و** فى المنتقى عن ابى يوسف رحمه الله
اذا وجب نزح الماء كله من البير فعجن من ذلك لا يطعم ذلك بنى ادم ولا باس باطعامه والقايه للكلاب والسنانير ولا
باس برش تلك المياه فى الطريق **و** روى عنه فى غير هذه الصورة يطعم ذلك العجين البهايم ولا تسقى ذلك الماء
البهايم واشار الى العلة فقال لان ما يدخل عليه من القاء الطعام اشد من اطعام البهايم والماء لا باس بصبه وفى
هذا التعليل اشارة الى ان هذا العجين لا يلقى فى الطريق والمفسدة فى القايه فى الطريق اعظم من المفسدة فى
اطعام الكلاب والسنانير والماء يصب فى الطريق المفسدة فى الصب فى الطريق دون المفسدة فى سقى البهايم

نوع اخر فى ماء الحمام

روى المعلى عن ابى يوسف رحمهما الله انه قال ماء الحمام بمنزلة الماء الجارى
اذا ادخل يده فيه وفيه بيده قذر لا ينجس واختلف المتاخرون فى بيان هذا القول فمنهم من قال مراد ابى
يوسف حالة مخصوصة وهى ما اذا كان الماء يجرى الى حوض الحمام والاغتراف منه متدارك فهذا الماء فى
هذه الحالة فى حكم الماء الجارى **و** منهم من قال ماء الحمام عنده بمنزلة الماء الجارى على كل حال لاجل الضرورة
الا ترى ان الماء الراكد وهو الحوض العظيم الحق بالماء الجارى لاجل الضرورة فكذا ماء الحمام ويجوز التوضى بماء
الحمام وان كان الماء فى الحوض ساكنا لا يدخل من انبوبه شى ما لم يعلم لو قوع النجاسة فيه فان ادخل يده رجل فيه
فى هذه الحالة وفى يده قذر فعلى قول ابى يوسف رحمه الله على ما ذهب اليه بعض المشايخ لا ينجس الحوض
وعامة المشايخ على انه ينجس **و** كذلك اذا كان الناس يغترفون بقصاعهم الا ان الماء لا يدخل من الانبوب فادخل
رجل يده فيه وفى يده قذر ينجس الحوض عند عامة المشايخ وان كان يدخل الماء فى الحوض من الانبوب والاغتراف
متدارك فعامة المشايخ على انه ينجس وعليه الفتوى واذا افسد ماء الحوض فاخذ رجل من ذلك الماء بالقصعة
وامسك القصعة تحت الانبوب فدخل الماء فى القصعة من الانبوب وسال ماء القصعة فتوضا به لا يجوز
واذا خاض الرجل فى الماء المصبوب على وجه الحمام بعد ما غسل قدميه وخرج فان لم يعلم ان فى الحمام جنبا اجزاه

ان لا يغسل قدميه وان علم ان فى الحمام جنبا قد اغتسل يلزمه ان يغسل قدميه اذا خرج هكذا ذكر فى
العيون قال الصدر الشهيد فى واقعاته وعلى ما اخبرنا فى الماء المستعمل انه طاهر على ما ياتى بيانه بعد
هذا ان شاء الله تعالى ينبغى ان يلزمه غسل القدمين ولكن استثناء الجنب فى العيون فانه موضع الاستثناء
وبه اخذ الفقيه ابو الليث **و** من المشايخ من قال انما استثنى الجنب لان الجنب يكون على يديه قذر ظاهرا غالبا
حتى لو لم يكن كان مستعمل الجنب والمحدث سواء ويكون طاهرا على رواية محمد رحمه الله ولا يلزمه غسل
الرجلين وهو الطاهر **و** ذكر فى المنتقى رواية انه يلزمه غسل الرجلين على كل حال سواء علم ان فى الحمام جنبا او
لم يعلم حوض الحمام اذا تنجس ودخل فيه الماء لا يطهر ما لم يخرج منه مثل ما كان فيه ثلاث مرات
وقال بعضهم اذا خرج منه مثل ما كان فيه مرة واحدة **و** فى المنتقى ما يدل على هذا القول والمذكور
فى المنتقى الحسن بن زياد عن ابى حنيفة اذا كان فى حوض الحمام قذر لم يغتسلوا منه حتى يذهب
قدر ما كان فى العموص ثم يسيل ما اخر فى الحوض ثم اغتسلوا والله اعلم

نوع اخر ايضا

فى بيان المياه التى لا يجوز التوضى بها على الوفاق وعلى الخلاف وانها انواع منها ماء الفواكه وتفسيره
ان يدق التفاح او السفرجل دقا ناعما ثم يعصر فيستخرج منه الماء ويكون تفسيره ان يدق التفاح او
السفرجل ويطبخ بالماء ويعصر ويستخرج منه الماء وفى الوجهين جميعا لا يجوز التوضى به وكذا لا يجوز
التوضى بماء البطيخ والقثاء والقند ولا بالماء الذى يسيل من الكرم فى الربيع كذا ذكر شمس الايمة الحلوانى
رحمه الله ولا بماء الورد **و** فى جوامع ابى يوسف عنه انه يجوز التوضى بماء الكرم ومنها الماء خالطه شى
و ذكر فى نوادر داود بن رشيد عن محمد رحمه الله فى الماء يطرح فيه الريحان او الاشنان فان تغير
لونه بان سوده الريحان او حمرة الاشنان او كان الغالب عليه اثر الاشنان او اثر الريحان لا يتوضا به
وان كان الغالب عليه اثر الماء فلا باس بالتوضى به وكذلك البابونج فاما الزعفران اذا كان قليلا والغالب
الماء فلا باس به فمحمد رحمه الله اعتبر الغلبة فى هذه المسايل الا ان فى بعضها اشار الى الغلبة من حيث اللون
وفى بعضها اشار الى الغلبة من حيث الاجزاء **و** فى الامالى برواية بشر عن ابى يوسف رحمه الله لو توضا بما
اغلى بالاشنان او اس او بشى يتعالج به الناس ويغتسلون به فان الوضوء بذلك الماء يجزى ما لم يغلب عليه ولو
توضا بماء ورد العصفر اجزاه اذا كان رقيقا يستبين الماء منه وان غلبت الحمرة وصارت باسح لا يجوز
التوضى به وكذلك ماء الصابون اذا كان ثخينا قد غلب على الصابون لا يجوز التوضى به قال الحاكم
الشهيد رحمه الله ورايت عن ابن سماعة عن ابى يوسف مثله قال وكذلك ماء الزعفران **و** رايت عنه ايضا
لا يجوز التوضى بماء الحمص والباقلا وكذلك ما طبخ به ليوكل او ليشرب او ليتداوى به واذا طبخ الاس فى
الماء والبابونج فان غلب على الماء حتى يقال ماء البابونج او ماء الاس لا يجوز التوضى به وان طبخ فى الماء السدر
او الاشنان وتغير لونه الا انه لم يذهب رقته جاز التوضى به والحاصل من مذهب ابى يوسف رحمه الله ان كل ما
خلط به شى يناسب الماء فيما يقصد من استعمال الماء وهو التطهير فالتوضى به جايز بشرط ان لا يغلب ذلك
المخلوط على الماء يعنى من الاجزاء حتى لا تزول به الصفة الاصلية وهو الرقة وذلك مثل الاشنان والصابون
وهذا لان الخلط الذى يناسب الماء يتعالج به الناس ويغتسلون به مبالغة فى التطهير فجعل الحكم فيه
كالحكم فى الماء لكن بشرط ان لا يغلب ذلك المخلوط على الماء وكل ما خلط به شى لا يناسب الماء فيما قصد من
استعمال الماء وهو التطهير ففى بعض الروايات شرط عليه ذلك الشى الماء من حيث الاجزاء المنع جواز التوضى به
وفى بعض الروايات لم تشترط الغلبة من حيث الاجزاء ويجوز التوضى بالماء الذى القى فيه الحمص والباقلا

وتغير لونه الا انه لم يذهب رقته هكذا ذكر في بعض الكتب وكذا اذا القي فيه الزاج حتى اسود ولكن
لم يذهب رقته جاز التوضي به وهذا لا يستقيم على قول محمد رحمه الله على القول الذي اعتبر الغلبة
من حيث اللون ولو بل الخبز بالماء وبقي رقته جاز الوضوء به وان صار ثخينا لا يجوز وهذا لا يستقيم على
قول ابي يوسف رحمه الله على الرواية لا تشترط الغلبة في خلط ما لا يناسب الماء في التطهير ولو وقع الثلج في الماء
وصار ثخينا لا يجوز التوضي به لانه بمنزلة الجمد هكذا ذكر في بعض الكتب وفي الفتاوى ذكر مسئلة التوضي بالثلج
وذكر فيها تفصيلا فقال ان كان الثلج يذوب ويسيل الماء على اعضائه ويتقاطر يجوز وما لا فلا ويجب ان
يكون الجواب في المسئلة المتقدمة على هذا التفصيل ايضا وفي اجناس الناطفي وفي صلوة الاثر لا باس بالتوضي
بماء السيل اذا كان رقة الماء عليه غالبة وان لم تكن غالبة لا يجوز التوضي به لانه طين مسح على وجهه وفي القدوري
اذا اختلط الطاهر بالماء ولم يزل اسم الماء ولا رقته فهو طاهر طهور ويعتبر لونه اولا ولم يذكر فيه خلافا وهذا
لا يستقيم على قول محمد على القول الذي يعتبر الغلبة من حيث اللون قال وكل ما طبخ فيه شي حتى يعتبر مثل الباقلا
وغيره لم يجز التوضي به لزوال اسم الماء عنه ولم يذكر فيه خلافا ايضا فان اراد بهذا التغير التغير من حيث اللون
فهو قول محمد رحمه الله على الفعل الذي اعتبر الغلبة من حيث اللون وان اراد بهذا التغير التغير من حيث الاجزاء
فهو قول محمد رحمه الله ايضا على احد قوليه وقول ابي يوسف رحمه الله ايضا على احد قوليه على ما تقدم وفي شرح
الطحاوي كل ما خالطه ما سواه من المايعات وغلب ذلك الشي على الماء فحكمه حكم ذلك الشي لا حكم الماء حتى لا
يجوز التوضي به فان كانت الغلبة للماء فحكمه حكم الماء المطلق يجوز التوضي به بيانه في اللبن او الخل او العصير اذا خلط
بالماء فان كانت الغلبة للماء جاز التوضي وان كانت الغلبة للبن او الخل او العصير لا يجوز التوضي به وسيل الفقيه
احمد بن ابراهيم عن الماء الذي تغير لكثرة الاوراق الواقعة فيه حتى يظهر لون الاوراق في الكف اذا رفع الماء منه
هل يجوز التوضي به قال لا ولكن يجوز شربه وغسل الاشياء به اما جواز الشرب وغسل الاشياء به فلانه طاهر واما عدم
جواز التوضي به لانه لما غلب لون الاوراق عليه صار ماء مقيدا كماء الباقلا وغيره **ومنها** الماء الذي غلب على
ظننا وقوع النجاسة فيه قال القدوري في كتابه كل ما تيقنا بوقوع النجاسة فيه او غلب على ظننا لم يجز
التوضي به وبعض مشايخنا قالوا يعتبر اليقين ولا يعتبر عليه الظن لان الماء طاهر بيقين فلا يرتفع عنه صفة
الطهارة بمجرد الظن والاصح ما ذكره القدوري الا ترى ان الواحد اذا اخبر بنجاسة الماء لا يجوز الوضوء به وهو
يوجب عليه الظن اما لا يوجب اليقين ولان غلبة الظن تلحق باليقين خصوصا في باب العبادات والله اعلم

ومنها الماء المستعمل في البدن

الكلام في الماء المستعمل في مواضع احدها في نجاسته
وطهارته فنقول اتفق اصحابنا ان الماء المستعمل ليس بطهور حتى لا يجوز التوضي به ولا يجوز غسل شي من النجاسات
به واختلفوا في طهارته قال محمد رحمه الله هو طاهر وهو رواية ابي حنيفة رحمه الله وعليه الفتوى وقال
ابو يوسف رحمه الله هو نجس نجاسة حقيقة وهو رواية عن ابي حنيفة وقال الحسن بن زياد نجس نجاسة
غليظة كالبول والدم وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وعند زفر هو طاهر طهور وقال الشافعي رحمه الله ان
كان المستعمل محدثا فهو كما قال محمد وان كان المستعمل طاهرا فهو كما قال زفر طاهر وطهور اما ما ذهب اليه زفر لانه
طاهر طهور لانه غسل به عين طاهر فلا تتغير صفته كما لو غسل به الثياب والقصاع الطاهرة وانما قلنا انه غسل به
عين طاهر لان اعضاء المحدث والجنب والحايض طاهرة بدليل ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يمر في بعض سكك المدينة واستقبله حذيفة بن اليمان فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يصافحه
فامتنع حذيفة رضي الله عنه فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال اني جنب فقال عليه السلام

المومن لا ينجس وقال لعايشة رضي الله عنها لست حيضتك في يدك ووجه قول من قال بانه نجس قوله عليه
السلام من توضأ وغسل وجهه تناثر عنه خطاياه وجهه مع اخر قطرة من الماء ولو غسل يديه تناثر عنه خطايا يديه
مع اخر قطرة من الماء الحديث الى اخره فجعل الماء مطهرا عن الذنوب والذنب نجس حكما والنجس حكما لا يتخلف
عن النجس حقيقة ثم الماء الذي رفع فيه النجاسة حقيقة يتنجس فكذا الذي ترفع النجاسة الحكمية
ثم على رواية الحسن نجاسته غليظة اعتبارا بالنجاسة الحقيقة وعلى رواية ابي يوسف حقيقة لمكان
البلوى ولاختلاف الاثار فيه ووجه قول محمد انه طاهر غير طهور ما ذكرنا الرقة في اثبات الطهورية فان
ما يدل على الطهورية يدل على الطهارة من طريق الاولى ويدل عليه ما روي ان اصحاب رسول الله عليه الصلوة
والسلم ورضي عنهم كانوا يتبركون بوضوء رسول الله عليه السلم وكانوا يغسلون به وجوههم وابدانهم ولو
كان نجسا لما فعلوا ذلك ولان الماء اذا استعمل في محل فاقصى احواله ان يصير في مثل حال المحل واعضاء
المحدث والجنب طاهر حتى لو صلى وهو حامل الجنب او محدث يجوز صلوته ولو عرق الجنب والمحدث في ثيابهم
لم تتنجس ثيابهم ولكن لا يحل اداء الصلوة ببدن محدث فالماء المستعمل في هذا المحل يصير بهذه الصفة فاذا اصاب
الثوب يجوز الصلوة فيه ولو توضأ به لا يجوز الصلوة قال مشايخنا ولنا مسايل تدل على نجاسة ماء المستعمل
منها اجمعنا على ان المسافر اذا كان له ما يحتاج اليه لعطشه انه يمسك الماء ويتيمم ولو كان الماء المستعمل طاهرا لتوضأ
به ثم شرب **ومنها** ان الجنب اذا اراد ان يغتسل يتوضأ وضوءه للصلوة الا رجليه وانما اخر غسل رجليه
كيلا تتنجس رجله ثانيا ولو كان الماء المستعمل طاهرا لكان لا يتأخر غسل رجليه الى ما بعد الاغتسال **ومنها** اجمعنا
على انه تباح اراقة الماء المستعمل ولو كان طاهرا لا تباح اراقة **الموضع الثاني** ان الماء متى ياخذ حكم الاستعمال فنقول
انما ياخذ حكم الاستعمال اذا زايل البدن والاجتماع في المكان ليس بشرط هذا هو مذهب اصحابنا وما ذكر في
شرح الطحاوي ان الماء انما ياخذ حكم الاستعمال اذا زايل البدن واستقر في مكان فذاك قول سفين الثوري
وابراهيم النخعي رحمهما الله وبعض مشايخ بلخ وهو اختيار الطحاوي رحمه الله وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني
رحمه الله اما مذهب اصحابنا ما ذكرنا وعن هذا قلنا ان من نسي مسح راسه فاخذ ماء من لحيته ومسح به راسه
لا يجوز لانه كما اخذ من لحيته فقد اخذ حكم الاستعمال لانه زايل العضو فحصل المسح بماء مستعمل وفي نظم
الزندويستي ان عند مشايخ بخارا يصير الماء مستعملا وان كان في الهواء حتى قالوا ان اصاب ثوبه يتنجس
وان كان متقاطرا وكذا الخرقة التي يمسح بها اعضاء الوضوء ان كان متقاطرا يتنجس يعني على قول من يقول
بنجاسة الماء المستعمل في شرح الطحاوي لو بقي على العضو لمعة لم يصبها الماء فصرف البلل الذي على ذلك العضو
الى تلك اللمعة جاز لو صرف البلل الذي في اليمنى الى اللمعة التي في اليسرى او من اليسرى الى اليمنى لا يجوز ولو كان
هذا في الجنابة جاز لان الاعضاء في الجنابة كعضو واحد والله اعلم **الموضع الثالث في**
معرفة سبب استعمال الماء فنقول اختلف المشايخ المتاخرون قال الشيخ ابو بكر الرازي وجماعة من
مشايخ العراق الماء على اصل ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انما يصير مستعملا باحد امرين اما برفع الحدث
بان يتوضأ منفردا وهو محدث او باستعماله على قصد اقامة القربة بان يتوضأ وهو متوضئ ناويا الوضوء
وعلى اصل محمد رحمه الله الماء انما يصير مستعملا لشي واحد وهو الاستعمال على قصد اقامة القربة
واستدلوا بمسئلة الجنب اذا انغمس في البير لطلب الدلو فعلى قول ابي يوسف رحمه الله الماء بحاله طاهر
والرجل بحاله جنب لانه لو حكم بطهارة الرجل صار الماء مستعملا باول الملاقاة والماء المستعمل عنده نجس فلا
يطهر به الشخص واذا لم يحكم الطهارة ينتقض الحكم بالاستعمال فيقع الدور فقال من الابتداء الماء بحاله والرجل

بحاله احترازا عن الدور وقال محمد رحمه الله الماء طاهر والرجل طاهر اما الرجل طاهر لانه وصل الى
الماء والماء مطهر بذاته من غير نية كما وقع في الماء الجاري او اصابه المطر والماء طاهر بحاله لانه لا نجاسة
عليه حقيقة وانما يتغير بقصد القربة لما فيه من تطهير عن الاثام ولم يوجد فلا يصير مستعملا وقال
القدوري كان شيخنا ابو عبد الله الجرجاني يقول الصحيح عندي من مذهب اصحابنا ان ازالة الحدث توجب
استعمال الماء لان المقصود قد حصل بها كما لو قصد القربة ولا معنى لهذا الخلاف اذ لا نص عنهما على هذا
الوجه ولا يجوز ان يوخذ هذا من مسئلة البير لانه امكن تخريجها على القولين من غير اثبات الخلاف محمد رحمه الله
يقول في دخول الجنب في البير ضرورة وفي تكليف الغواص بالغسل حرج فيحمل ذلك لضرورة وهذا كما قلنا في
المحدث او الجنب اذا ادخل يده في الاناء او الجنب لاجل الاغتراف لا يصير الماء مستعملا بلا خلاف الا اذا نوى
بادخال اليد الاغتسال وانما لا يصير مستعملا لاجل الضرورة لان الانسان عسى لا يجد اناء صغيرا ولا يمكنه
صب الماء على يده من الاناء الكبير فيضطر الى الادخال فيسقط اعتبار القياس وقام اليد مقام اناء الصغير
واذا نوى الاغتسال ولم يستعمل اليد استعمال الاناء فبقي على اصل القياس ولو ادخل رجله في البير ولم ينو به
الاستعمال ذكر شيخ الاسلام انه يصير مستعملا عند ابي يوسف وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله انه لا
يصير مستعملا وعند لان الرجل تجري مجرى اليد في الاناء فعلى قول هذا التعليل لو ادخل الرجل في الاناء يصير
مستعملا لعدم الضرورة وكذلك لو ادخل راسه او عضوا اخر في البير او في الاناء يصير مستعملا لعدم الضرورة
وعلى هذا اذا وقع الكوز في الجب فادخل يده في الجب لاخراج الكوز لا يصير الماء مستعملا لمكان الضرورة
ويشترط ادخال عضو تام لصيرورة الماء مستعملا في الرواية المعروفة عن ابي يوسف وفي الفتاوى لو ادخل في الاناء
اصبعا او ادخل في الاناء اصابعا او اكثر منه دون الكف يريد غسله لم ينجس الماء وان ادخل الكف يريد غسله
ينجس لان في الاول ضرورة ولا ضرورة في الثاني قال الصدر الشهيد رحمه الله هنا انما يتاتى على قول من يجعل
الماء المستعمل نجسا لا على قول من لا يجعله نجسا وفي العيون عن محمد رحمه الله حيث اصاب يده او ثوبه قذر اخذ الماء
بفيه ولم يرد به المضمضة وغسل اليد او الثوب يجوز وكذلك لو توضا به يجوز ولو اراد به المضمضة لم يجز
الغسل ولا الوضوء لان في الوجه الاول لم يقصد القربة فلم يصر الماء مستعملا وفي الوجه الثاني قصد القربة فصار
الماء مستعملا وروى المعلى عن ابي يوسف رحمه الله انه لا يجوز الوضوء ولا الغسل لانه قد ارتفع به الحدث
وانه كافي لصيرورة الماء مستعملا عنده وعلى هذا اذا اخذ الماء بفيه وملا به الانية قال الحاكم الشهيد رحمه
الله في المختصر ولا يجوز التوضي بالماء المستعمل في وضوء او غسل شيء من البدن قال شمس الائمة الحلواني
رحمه الله قوله او غسل شيء من البدن اورده الحاكم في المختصر ولم يذكره محمد رحمه الله في المبسوط وتفسير هذا
الكلام اذا غسل جنبه او فخذه لا للنجاسة هل ياخذ حكم الاستعمال وهذا شيء تكلم فيه المشايخ ولا نص فيه
عن اصحابنا الثلاثة رحمهم الله وانما المنصوص عنهم انه اذا غسل اعضاء الوضوء وهو محدث متبردا او
غسل به اعضاء الوضوء وهو طاهر ناويا الوضوء واما الذي غسل عضوا اخر من البدن وهو طاهر تكلم المشايخ فيه
منهم من قال هو مستعمل وكثير من مشايخنا قالوا لا ياخذ في هذا حكم الاستعمال وذكر الطحاوي ان من تبرد
بالماء صار مستعملا قال القدوري رحمه الله وهو محمول على ما اذا كان محدثا وهذا لان الماء انما يصير مستعملا
عند ابي يوسف رحمه الله برفع الحدث او بقصد القربة عند محمد رحمه الله بقصد القربة على ما عليه عامة
المشايخ ولم يوجد هاهنا قصد القربة ولا رفع الحدث او لم يجعله على المحدث فلا معنى للاستعمال فيحمل على المحدث
ليصير مستعملا برفع الحدث وذكر الفقيه ابو الليث رحمه الله في العيون وصرح انه لو ادخل المحدث راسه في

الاناء يريد به المسح فهو على هذا الاختلاف ولو لم يقصد المسح اجزاه المسح ولا يصير الماء مستعملا على
اختلاف المذهبين عند محمد رحمه الله لعدم قصد القربة وعند ابي يوسف رحمه الله لان الفرض لا يتادى
بما بقي بل بما اتصل من البلة او يقول الفرض يسقط بالاصابة لا بالاسالة والاستعمال شرط الاسالة
للرجل اذا غسل يده للطعام قبل الاكل او بعده صار الماء مستعملا لانه قصد اقامة السنة فان من سنة
الطعام غسل اليدين قبله وبعده كما جاء به الحديث بخلاف ما لو غسل يده من الوسخ او العجين لا يصير
مستعملا به لا قربة ثمه ولا ازالة الحدث واذا ادخل يده الصبي في اناء على قصد اقامة لا ذكر في هذه المسئلة
في شيء من الكتب وقد وصل الينا ان هذه المسئلة صارت واقعة فاختلف فيها فتوى الصدر الشهيد
حسام الدين عمي وفتوى القاضي الامام جمال الدين الزبيدي نوى خالي رحمهما الله والاشبه ان يصير
مستعملا اذا كان الصبي عاقلا ولهذا اصح اسلامه وصح عباداته حتى امر بالصلوة اذا بلغ سبعا ويضرب
عليها اذا بلغ عشرا والله اعلم **وممايتصل بهذا الفصل بيان حكم الاسار** يجب
ان يعلم بان الاسار اربعة طاهر لا كراهة فيه وطاهر مكروه ونجس ومشكوك اما الطاهر الذي لا كراهة فيه
سور الادمي وسور ما يوكل لحمه سوى الدجاجة المخلاة اما سور الادمي فلما روي ان رسول الله عليه الصلوة
والسلام اتي بعس من لبن فشرب بعضه وناول الباقي اعرابيا كان على يمينه فشربه ثم ناول ابا بكر فشربه ولان عين
الادمي طاهر لا كراهة فيه الا انه لا يوكل لكرامته ولعابه متولد من عينه فاذا كان عينه طاهرا من غير كراهة كان
سوره طاهرا من غير كراهة ايضا ويستوي فيه المسلم والكافر عندنا وقال الشافعي رحمه الله سور الكافر نجس
لان عين الكافر نجس قال الله تعالى انما المشركون نجس فاذا كان عينه نجسا كان لعابه نجسا فيكون سوره نجسا
وانا نقول عين الكافر ليس بنجس الا ترى ان وفد بني ثقيف نزلوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا مشركين
ولو كان عين الكافر نجسا لما انزلوا في المسجد والاية محمولة على نجاسة اعتقادهم لا على نجاسة اعضائهم ونجاسة
الاعتقاد لا تورث في نجاسة الاعضاء وكذا يستوي فيه الطاهر والمحدث والجنب والحائض بما روي عن عائشة
رضي الله عنها انها قالت ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان يشرب من الاناء الذي شربت فيه وانا
حائض من ما كان يضع فمه على موضع في وعن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه قال من شرب سور اخيه
كتب له عشر حسنات وفي رواية سبعون حسنة ولانه لم يتحول الى الماء نجاسة حقيقة لا حكمية ولا اقيم
به قربة اما لم يتحول نجاسة حقيقة لانه لا نجاسة بشفتي الجنب والحائض من حيث الحقيقة واما لم يتحول
اليه نجاسة حكمية اما على قول محمد رحمه الله فلان الماء عنده على ما عليه اختيار بعض المشايخ لا يتغير بسبب
الاستعمال من حيث انه يتحول اليه شيء بسبب الاستعمال وانما يتغير من حيث انه يقصد به اقامة القربة على ما مر ولم
يوجد هاهنا قصد اقامة القربة حتى لو قصد اقامة القربة يفسد الماء عنده واما على قول ابي يوسف رحمه الله
فلان على اصله الماء انما يتغير بالاستعمال بقصد اقامة القربة او برفع الحدث وهو اختيار بعض المشايخ على
قول محمد على ما مر ولم يوجد هاهنا واحد منهما اما قصد اقامة القربة فظاهر واما رفع الحدث فلان الحدث
عنده لا يرتفع هاهنا على احدى الروايتين لاجل الضرورة وعلى الرواية الثانية وهو قول ابي حنيفة رحمه الله
وان ارتفع الحدث ولكن لم يحكم بتغير الماء نصا للحرج اذ لو حكم بتغير الماء يحتاج كل من احدث او جنب او حاضت
الى اناء على حدة وفيه من الحرج ما لا يخفى هذا كما يقولان في الجنب او الحائض اذا ادخل يده في الجب عند انعدام
الانية الصغيرة لا يفسد الماء اذا لم يكن على يده قذر وانما لا يفسد لمكان الحرج والضرورة على ما بينا واما سور
ما يوكل لحمه من الطيور سوى الدجاجة المخلاة فلما روى جابر بن عبد الله الانصاري رضي الله عنه انه قال

كنا فى السفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما انتهينا الى حوض شرب ناقة رسول الله عليه السلام من
ذلك الحوض وتوضات انا وروى ان رسول الله عليه السلام توضا بسور بعير او شاة لان نجاسة السور
لمكان نجاسة اللعاب واللعاب يتولد من اللحم ولحم هذه الحيوانات طاهر من غير كراهة فكذا لعابها واما الطاهر
الذى هو مكروه فهو سور الدجاجة المخلاة لانها تعتبر الجيف والاقذار بمنقارها ومنقارها لا يخلو عن
نجاسة مع هذا اذا توضا به اجزاه لان منقارها فى الاصل طاهر لان الدجاجة طاهرة بجميع اجزائها بدليل
ما روي عن ابى موسى الاشعري رضى الله عنه انه كان ياكل لحم الدجاجة وكان يقول رايت رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان ياكل لحم الدجاجة فثبت ان الدجاجة طاهرة بجميع اجزائها وفى نجاسة منقارها
شك لان تفتيشها النجاسة والاقذار ليست لقطيعة بل هى محتملة والمحتمل لا يعارض المتيقن فلعدم التيقن
بنجاسة المنقار لم يحكم بنجاسة السور ولامكان الاحتمال اثبتنا الكراهة فان كانت الدجاجة محبوسة
فسورها طاهر من غير كراهة لان منقارها فى الاصل طاهر وقد وقع الامن عن تفتيش النجاسات اذا كا
محبوسة واختلف المشايخ فى صفة المحبوسة بعضهم قالوا المحبوسة ان تحبس فى بيت وتعلف هناك
وهذا لانها اذا كانت محبوسة فى بيت لا تجد نجاسات غيرها لنفسها وهى لا تفتش نجاسة نفسها وليس من
عادتها ذلك فوقع الامن عن تفتيش النجاسة ومنقارها طاهر فى الاصل فلهذا كان سورها طاهرا من غير
كراهة وقال بعضهم صفة المحبوسة ان يحفر لها حفيرة فتجعل رجلاها فيها وراسها والعلف امامها ويجعل
لها بيتا ويكون راسها وعلفها وماؤها خارج البيت بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها وهذا القايل
يقول بانها ربما تفتش ما يكون منها اذا لم تجد نجاسات غيرها فلا تؤمن ان يصيب منقارها نجاسة فهى والمخلاة
سواء وكذلك سور سباع الطير كالصقر والبازي والشاهين مكروه وهذا استحسان والقياس
ان يكون نجسا قياسا على سور سباع البهايم نحو الاسد والذيب والنمر وما اشبه ذلك وهذا لان نجاسة
سور سباع الوحش لان سورها لا يخلو عن لعابها ولعابها يتولد من لحمها ولحمها نجس فيكون لعابها نجسا
يوجب تنجس الماء وهذا المعنى موجود فى سباع الطير فى الاستحسان فرق بين سباع البهايم وبين سباع
الطيور والفرق من وجهين احدهما ان سور سباع الوحش انما كان نجسا لان سباع الوحش تشرب بلسانها ولسانها
مبتل بلعابها ولعابها يتولد من لحمها ولحمها نجس فيصل شى من لعابها الى الماء وانه نجس فيوجب تنجس الماء فاما سباع
الطير فانما تشرب بمنقارها وكلما رفعت قطرة بمنقارها رفعت راسها وابتلعت تلك القطرة فلا يسيل
شى من لعابها الى الماء وانما يصل منقارها الى الماء عظم جاف لا يحتمل النجاسة والثانى فعلمنا انه يسيل شى
من لعابها الى الماء الا ان فى سباع الطيور ضرورة وبلوى لانها تنزل من الهواء فاذا وجدت انية ماء تشرب
منها فلا يمكن الاحتراز عن سورها وللضرورة اثر فى اسقاط حكم النجاسة بخلاف سباع الوحش لانها
تكون فى المفاوز والصحارى ولا تنزل من الهواء فيمكن الاحتراز عن سورها فلم يسقط اعتبار النجاسة عن سورها
الا انه يكره التوضى بسور سباع الطير واختلف المشايخ فى معنى الكراهة بعضهم قالوا اسقاط النجاسة
عن سورها انما يكون للضرورة على ما بينا فى الفرق الثانى الا ان هذه الضرورة ليست بضرورة ماسة
فانتفت النجاسة لوجود اصل الضرورة وبقيت الكراهة لان الضرورة ليست بماسة وبعضهم قالوا
انها لا تتوقى عن النجاسات بل تكون عامة ماكولاتها النجاسات فلا يؤمن ان تكون على منقارها النجاسة
فتصل الى الماء غير ان الاصل لما كان طهارة منقارها واتصلت النجاسة بمنقارها ليست بيقين حكمنا بالكراهة
ولم يحكم بالنجاسة كما فى سور الدجاجة المخلاة فهذا القايل يقول اذا تيقن انه لم يكن على منقارها نجاسة

كالبازي الماخوذ وغيره من الصقر والشاهين واشباهها فانه لا يكره التوضى بسوره كما فى الدجاجة
المحبوسة وهكذا روى عن ابى يوسف رحمه الله اعتبر الكراهة لتوهم اتصال النجاسة بمنقارها لوصول
لعابها الى الماء واستحسن المتاخرون من مشايخنا رواية ابى يوسف وافتوا بها وكذلك سور ما يسكن البيوت
من الحشرات كالفارة والحية والوزغة مكروه والقياس ان يكون نجسا باعتبار ان عينها نجسة ولعابها يتولد
من عينها الا انا اسقطنا اعتبار القياس ضرورة الطوف علينا على ما تبين فى سور الهرة واثبتنا الكراهة
لان الضرورة ليست بماسة وكذلك سور الهرة مكروه عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وعلى قول ابى يوسف رحمه
الله لا يكره ذكر لفظة الكراهة عندهما فى الجامع الصغير وهكذا ذكر القدوري فى شرحه وذكر فى صلوة
الاصل المستحب ان يتوضا بسور الهرة وان توضا به اجزاه وعن ابى يوسف رحمه الله قال سالت ابا حنيفة
رحمه الله وابن ابى ليلى عن سور الهرة فكرهاها واما انا فلا ادري به باسا وهو قول الشافعى حجة ابى يوسف والشافعي
عليهما ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان يصغى الاناء للهرة ويشرب ما بقى ويتوضا منه وهو قوله عليه
السلام الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين والطوافات عليكم صرح ان الهرة عينها ليست بنجسة واذا لم
تكن عينها نجسة لا يكون سورها نجسا ولهما قوله عليه السلام الهرة سبع وقوله عليه السلام يغسل الاناء
من ولوغ الهرة مرة واختلف المشايخ فى علة المسئلة فالمحكى عن الطحاوى انه كان يقول الهرة تشرب بلسانها
ولسانها رطب بلعابها ولعابها يتولد من عينها وعينها نجس فكذا لعابها فقضية هذا ان يكون سوره لكن اسقطنا
النجاسة ضرورة الطواف واثبتنا الكراهة لان الضرورة ليست ثابتة لا يمكن الاحتراز عنه والمحكى عن الكرخى
رحمه الله انه كان يقول عين الهرة ليست بنجسة ولعابها ليس بنجس وكيف تكون نجسة مع ان الشرع اسقط
نجاستها الا ان عامة ماكولاتها نجس فانها تاكل الفارة والجيف وعلى هذا التقدير يصير فمها نجسا لكن هذا ليس
بامر متيقن حتى يحكم بنجاسة السور ولكنه غالب فاثبتنا الكراهة كما فى يد الصبى والمستيقظ من المنام بعض مشايخنا
قالوا على قياس سور الهرة يجب ان يكون سور سواكن البيوت مكروه على الاختلاف وبعضهم قالوا سور سواكن البيوت
مكروه بالاتفاق لان ابا يوسف رحمه الله انما لم يقل بالكراهة فى سور الهرة بالنص ولا نص فى سور سواكن البيت والله
تعالى اعلم **ومما يتصل بفصل الهرة** الهرة اذا اكلت فارة وشربت من اناء على فورها ذلك تنجس
الماء بلا خلاف وان مكثت ساعة او ساعتين ثم شربت لا يتنجس الماء عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وقال
محمد رحمه الله يتنجس اذا مكثت ساعة او ساعتين فقد غسلت فمها بلعابها ولعابها طاهر وازالة النجاسة بما سوى
الماء من المايعات عندى جايز فشرب بعد ذلك وفمها طاهر وابو يوسف رحمه الله يقول النجاسة وان كانت
لا تزول عنده لا يصب الماء عليها لكن فى مثل هذا الموضع يحكم بالزوال بدون الصب للضرورة ومحمد رحمه الله
يقول ازالة النجاسة بما سوى الماء من المايعات عندى لا يجوز بقى فمها نجسة كما كانت ونظير هذا ما قالوا فيمن
شرب الخمر ثم تردد فى فمه من البزاق ما لو كانت تلك الخمر على ثوب طهرها ذلك البزاق انه يطهر فمه عند ابى حنيفة
رحمه الله وكذلك الرجل اذا اصابته نجاسة فى بعض اعضايه او اصاب سبعه فلحسها بلسانه او مسحها بريقه
حتى ذهب اثره طهر وكذلك الصبى اذا قاء على ثدي امه ثم مص ذلك مرارا حكم بطهارته عند ابى حنيفة رحمه الله
وعلى قياس مسئلة السور قالوا فى الهرة اذا لحست كف رجل يكره له ان يدعها يفعل ذلك لان ريقها ليس بطيب
ولاجل ذلك كره التوضى بسورها وكذلك قالوا الهرة اذا اكلت بعض الطعام كره للرجل ان ياكل الباقى لان ما بقى
لا يخلو عن ريقها وريقها ليس بطيب على ما بينا واما النجس سور سباع البهايم وقد مر الكلام فيه ونجاسته
غليظة فى احدى الروايتين عن محمد رحمه الله فى رواية اخرى عنه خفيفة وهو قول ابى يوسف رحمه الله

وعلل ابو يوسف رحمه الله فقال الناس اختلفوا فى نجاسة سور البهايم وطهارته فاوجب اختلافهم تخفيفا
فيه كبول ما يوكل لحمه وكذلك سور الخنزير وسور الكلب نجس اما سور الخنزير فلان لعابه يتولد من عينه
وعينه نجس قال الله تعالى ولحم خنزير فانه رجس والنجس والرجس واحد واما سور الكلب فنجاسته مذهبنا
وقال مالك طاهر ومن المشايخ من يسلم ان لحمه نجس ولعابه نجس بلا خلاف الا انه يجعل هذه المسئلة بناء
على مسئلة اخرى ان الماء القليل اذا وقعت فيه نجاسة هل يتنجس عندنا يتنجس وعنده لا يتنجس الا ان يتغير
لونه او طعمه او ريحه وولوغ الكلب لا يغير لون الماء ولا طعمه ولا ريحه فلا ينجسه ومنهم من يقول بان لحمه طاهر
ولعابه كذلك عند مالك فيكون سوره طاهر وعندنا لحمه نجس ولعابه كذلك فيكون سوره نجسا احتج مالك
بقوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا اى خلق لمصالحكم ومنافعكم والانتفاع يكون بالطاهر لا بالنجس
والنص يفيد طهارة لحمه ولعابه ومن الضرورة طهارة سوره وانا نحتج بقوله عليه السلام يغسل الاناء من
ولوغ الكلب ثلاثا وهذا امر بصيغة الخبر عن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه امر بغسل الاناء من ولوغ الكلب
ثلاثا والامر بغسل الاناء لا يكون تعبدا لان غسل الظروف لا يعد قربة فيدل ذلك على تنجسه وانما يتنجس الاناء
بولوغه اذا كان لعابه نجسا وانما يكون لعابه نجسا اذا كان لحمه نجسا وكذلك سور الفيل نجس كسور السباع
هكذا روى عن محمد رحمه الله وانه طاهر لان الفيل سبع لانه ذو ناب واما المشكل فهو سور الحمار واختلف
المشايخ المتاخرون فى ان الاشكال فى طهارته او فى طهوريته وعامتهم على ان الاشكال فى طهوريته وانما
وقع الاشكال فى طهارته اما لان الصحابة اختلفوا فى نجاسته وطهارته وروى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما
انه نجس وعن عبد الله ابن العباس رضى الله عنهما انه طاهر وليس احد القولين باولى من الاخر فبقى مشكلا او لان
الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى كالهرة الا ان الضرورة فى الحمار ليست نظير الضرورة فى
الهرة لان الهرة تدخل مضايق البيوت والحمار لا يدخل مضايق البيوت ولو لم تكن الضرورة ثابتة اصلا كما فى سور
الكلب وسور سباع البهايم وجب الحكم بنجاسة سوره بلا اشكال ولو كانت الضرورة فى الحمار نظير الضرورة
فى الهرة لوجب الحكم باسقاط نجاسته وبقايه على الطهارة بلا اشكال فاذا ثبت الضرورة من وجه دون
وجه علمنا بهما ولوجود اصلها لم نحكم بنجاسته ولانعدام تناهيها لم نحكم بالطهارة فبقى مشكوكا فيه والاصح
ما نقل عن عامة المشايخ ان الاشكال فى طهوريته لا فى طهارته فقد روى عن محمد رحمه الله نصا فى النوادر ان
سور الحمار طاهر ووجه الاشكال فى طهوريته ما ذكرنا ان الحمار يربط فى الافنية والدور فيشرب من الاوانى
كالهرة الا ان الضرورة فى الحمار ثابتة من وجه دون وجه لوجود اصلها لم نحكم بنجاسته ولانعدام تناهيها
اخرجناه من ان يكون طهورا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا والحكم فى سور البغل مثل الحكم فى
سور الحمار لان البغل يتولد من الحمار ومخلوق من مايه وبعض مشايخنا قالوا حكم سور الحمار اخف من سور البغل
لان البلوى فى حق الحمار اكثر من البلوى فى البغال لكثرة الحمير وقلة البغال فيما بين الناس وبعض الناس فرقوا فى الحمير بين
الفحل والاتان فقالوا سور الفحل يكون نجسا لانه يشم الابوال فتلطخ شفتاه وتتنجس فاذا دخل فى الماء
القليل تنجس الماء ضرورة ولا كذلك الاتان لانها لا تشم الابوال وعندنا الكل مشكل لان غمس الشفة فى البول
موهوم والاصل هو الطهارة فلا تثبت النجاسة فى شفتيها بالشك كما قلنا فى الدجاجة المخلاة سورها طاهر
باعتبار الاصل وان كان الظاهر من حالها الجولان فى القذرات وعن الكرخى عن ابى حنيفة رحمه الله ان سور الحمار
نجس لان لعابه لا يخلو عن قليل الدم لما يلحقه من التعب بحمل الاثقال ولكن هذا المعنى يشكل بسور الدواب
التى يوكل لحمها ويحمل عليها نحو البعير والبقر وذكر البلخى فى اختلاف زفر ويعقوب ان سور الحمار والبغل

نجس عند زفر والحسن نجاسة حقيقية طاهر عند ابى يوسف فى باب السهو من الاصل وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا سقط شى من لعابها فى وضوء رجل قليلا كان او كثيرا يفسد الماء ولا يجزى
من توضا به ذكر فى باب الوضوء من الاصل الجواب فى لعاب ما لا يوكل لحمه هذا ولم يضفه الى احد قال
بعض مشايخنا فى شرحه اراد بفساد الماء ههنا ان لا يبقى طهورا وروى البغداديون عن ابى حنيفة وابى يوسف
رحمهما الله ان سور ما لا يوكل لحمه بمنزلة بوله اذا كان اكثر من قدر الدرهم الكبير افسد الصلوة واما سور
الفرس فعن ابى حنيفة رحمه الله فيه اربع روايات قال فى رواية احب الى ان يتوضا بغيره وهذه رواية
البلخى عنه فى رواية الحسن انه مكروه كلحمه وفى رواية اخرى قال هو مشكوك كسور الحمار لان لحم الفرس عنده
حرام كلحم الحمار فى رواية كتاب الصلوة قال هو طاهر وهو الصحيح من مذهبه لان كراهة لحمه عنده ما كانت
لنجاسته بل لاحترامه لانه آلة الجهاد وحرمة اللحم لاجل الاحترام لا يوجب نجاسة السور كسور الادمى وعندهما
سوره طاهر والله اعلم

ومما يتصل بهذا الفصل

بيان حكم عرق الحيوانات ولعابها ذكر الكرخى
والطحاوى رحمهما الله فى مختصريهما ان عرق كل شى كسوره فى النجاسة والطهارة والحرمة والكراهة
وفى باب السهو من الاصل ان عرق الحمار والبغل ولعابهما لا ينجس الثوب وان فحش واذا وقعا فى الماء القليل
افسداه والا فلا قال بعض مشايخنا وهذا تفرقة بين الثوب والماء كما ظنه بعض المشايخ الا انه لم يحكم
بنجاسة الثوب الطاهر بالشك ولم يحكم بزوال الحدث بذلك الماء بالشك حتى لو وقع ذلك الثوب فى الماء
القليل لا يجوز التوضى به ولو اصاب ذلك الماء الثوب لا يمنع جواز الصلوة فيه وان فحش وروى الحسن ابن ابى
مالك عن ابى يوسف ان الماء يتنجس بوقوع عرق الحمار فيه وفيه ايضا ان عرق الحمار نجس نجاسة حقيقية
حتى ان الكثير الفاحش على الثوب لا يمنع جواز الصلوة وما دونه لا يفسد الصلوة وهكذا روى عنه
الامالى وفى جامع البرامكة عن ابى حنيفة برواية ابى يوسف فى عرق الحمار انه اذا كان اكثر من قدر الدرهم افسد
الصلوة وذكر ابن سماعة فى نوادره عن محمد رحمهما الله ان عرق الحمار او لعابه اذا وقع فى البير مثل كف نزح ماء البير
يحتمل انه انما قال نزح حتى يصير طهورا ويحتمل انه انما قال ذلك حتى يصير البير طاهرا وعن ابى حنيفة رحمه الله
فى عرق الحمار ثلاث روايات فى رواية قال هو طاهر فقد روى ان رسول الله عليه الصلوة والسلام
كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز والثقل ثقل النبوة فلا بد وان يعرق الحمار والمعنى ان للناس فى عرق
الحمار ضرورة لانهم يركبون الحمار عريا فى الصيف والشتاء فى الحضر والسفر فلا بد وان يعرق الحمار خصوصا
فى الصيف ولو لم نحكم بطهارته ضاق الامر على الناس ووقعوا فى الحرج وفى رواية قال هو نجس نجاسة خفيفة
لان فى عرق الحمار ضرورة على ما بينا الا ان هذه الضرورة ليست بضرورة ثابتة لانه يمكن التحرز عنها ولوجود
اصل الضرورة اسقطنا الغلظ ولما ان الضرورة ليست بماسة اثبتنا النجاسة عملا بالدليلين جميعا وفى
رواية اخرى قال هو نجس نجاسة غليظة لان عرقه يتولد من لحمه ولحمه نجس نجاسة غليظة فما يتولد
من لحمه يكون بهذه الصفة وفى القدورى ان عرق الحمار طاهر فى الروايات المشهورة وذكر شمس الايمة الحلوانى
رحمه الله ان عرق الحمار والبغل نجس وانما جعل عفوا فى الثوب والبدن لمكان الضرورة ولبن الاتان نجس فى
ظاهر الرواية وروى عن محمد رحمه الله انه طاهر ولا يوكل وروى عن اصحابنا فى لبن المراة الميتة انه طاهر
وكذا لبن الشاة الميتة والبقرة الميتة والله اعلم

ومما يتصل بهذا الفصل

بيان
ما يجوز التوضى من المايعات سوى الماء وما لا يجوز ولا يجوز التوضى بشى من المايعات سوى الماء نحو الخل والدهن
والمرى وما اشبه ذلك واما التوضى بالانبذة اتفقوا على انه لا يجوز حال وجود الماء واما حال عدم الماء

قال ابو حنيفة رحمه الله يجوز التوضي بنبيذ التمر فقد ذكر في الجامع عن ابي حنيفة رحمه الله في المسافر
اذا لم يجد الا نبيذ التمر انه يتوضا به ولا يتيمم وقال في كتاب الصلوة عن ابي حنيفة لو تيمم مع ذلك
احب الي وان لم يتيمم اجزاه وروى نوح الجامع عن ابي حنيفة انه رجع عن ذلك وقال لا يتوضا به ويتيمم وهو
قول ابي يوسف رحمه الله والشافعي ومالك وقال محمد رحمه الله يجمع بينهما وستاتي المسئلة في باب التيمم ان
شاء الله تعالى وحكي عن ابي طاهر الدباس انه يقول انما اختلف اجوبة ابي حنيفة رحمه الله في نبيذ التمر لاختلاف
الاسولة كانه سيل من ماء التوضي بنبيذ التمر اذا كان الماء غالبا على الحلاوة فاجاب وقال يتوضا به ولا يتيمم
وسيل مرة عن التوضي بنبيذ التمر اذا كانت الحلاوة غالبة قال يتيمم ولا يتوضا به وسيل مرة اخرى عن التوضي
بنبيذ التمر اذا كانا سواء قال يتوضا به ويتيمم فعلى هذا يرتفع الخلاف قال القدوري في كتابه وكان اصحابنا
يقولون ان التوضي بالنبيذ على اصولهم يجب ان لا يصح الا بالنية كالتيمم لانه بدل على الماء كالتيمم لانه بدل عن الماء
كالتيمم ولهذا لا يجوز التوضي به حال وجود الماء الا انه مقدم على التيمم بالحسن لما كان بدلا لا يجوز التوضي به بدون النية
كالتيمم ولا نص عن ابي حنيفة رحمه الله في الاغتسال بنبيذ التمر • اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا يجوز
لانه كالوضوء وبعضهم قالوا لا يجوز لان جواز الوضوء به عرف بخلاف القياس بالخبر والاغتسال فوق الوضوء
فلا يلحق به في حق حكم ثبت بخلاف القياس ثم لم يصف محمد رحمه الله نبيذ التمر في الاصل وفي الجامع الصغير
وفي النوادر فقال على قول ابي حنيفة رحمه الله انما يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان رقيقا يسيل على العضو
اذا صب عليه واما اذا كان مثل الرب غليظا بان القي تمرات في الماء وطبخ ذلك الماء حتى صار غليظا او عصيرا
لرطب حتى سال منه الماء فذلك يسمى دبسا فلا يجوز التوضي به ثم الرقيق منه ما دام حلوا او حامضا فالتوضي به
جايز عند ابي حنيفة رحمه الله وكذلك اذا غلا واشتد وقذف بالزبد يجوز التوضي به عند ابي حنيفة رحمه الله
ايضا ذكره ابو الليث رحمه الله في كتابه وذكر ابو طاهر الدباس وابو الحسن القدوري رحمهما الله انه لا يجوز التوضي
به بعد ما اشتد وصار مسكرا بالاجماع وهذا اذا كان نيا اما اذا كان طبخ ادنى طبخة قال الكرخي رحمه الله يجوز
التوضي به مرا كان او حلوا عند ابي حنيفة رحمه الله ومن المشايخ من قال لا يجوز ومنهم من قال ان كان حلوا يجوز
التوضي به لانه ما طبخ مع التمر فصار كما طبخ مع الصابون والاشنان وان اشتد فهو نجس على احدى الروايتين
عن ابي حنيفة رحمه الله فلا يجوز التوضي به ولا يجوز التوضي بساير الانبذة عندنا خلافا لبعض الناس فانهم
قاسوا ساير الانبذة على نبيذ التمر ونحن نقول جواز التوضي بنبيذ التمر عرف بالسنة فلا يجوز بساير الانبذة
بالقياس والله اعلم بالصواب **الفصل الخامس في التيمم** الاصل في جواز التيمم قوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء •
وقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت • وهذا الفصل يشتمل
على انواع **الاول** في كيفيته وصفته قال محمد رحمه الله في بعض روايات الاصل يضع يديه على الارض قال
في بعضها يضرب يديه على الارض ضربة والاثار جاءت بلفظة الضرب والضرب افضل لان بالضرب يدخل
التراب اثناء الاصابع وبالوضع لا يدخل ثم قال ينفضهما ويمسح بهما وجهه والمروي عن ابي يوسف رحمه الله انه
ينفضهما مرتين والمروي عن محمد رحمه الله انه ينفضهما مرة قالوا ولا خلاف في الحقيقة لان ما روي عن ابي يوسف
محمول على ما اذا التصق بيديه من التراب شي كثير وما روي عن محمد رحمه الله محمول على ما اذا التصق بيديه من التراب
شي قليل والمرة تكفي والمرتان لا باس بهما وهذا لان الواجب التمسح بكف موضوع على الارض لا استعمال التراب
لان ذلك مثله قال ثم يضرب يديه ضربة اخرى على الارض ثم ينفضهما ويمسح اليمنى باليسرى ويمسح اليسرى باليمنى

يمسح كفيه وذراعيه الى المرفقين هذا هو مذهب علمائنا وللعلماء في المسئلة اقاويل كثيرة والصحيح مذهبنا
لما روي عن ابي امامة الباهلي رضي الله عنه ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة
لليدين وعن بعض موالي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال التيمم ضربتين ضربة
للوجه وضربة لليدين ولم يذكر في الكتاب نصا انه يضرب ظاهر كفيه على الارض او باطنهما وانما اشار الى انه
يضرب باطنهما فانه قال فان مسح وجهه وذراعيه ولم يمسح ظهر كفيه لا يجوز وانما يستقيم وضع المسئلة على هذا
الوجه اذا كان يضرب باطن كفيه على الارض قال ابو يوسف رحمه الله في الاملاء سالت ابا حنيفة رحمه الله عن
التيمم فقال الوجه والذراعان الى المرفقين فقلت كيف قال بيدي على الصعيد فاقبل بيديه وادبر ثم نفضهما
ثم مسح وجهه ثم اعاد كفيه جميعا على الصعيد فاقبل بهما وادبر ثم رجعهما ونفضهما ثم مسح بكل كف ظهر ذراع الاخرى
وباطنها الى المرفقين وفي قوله فاقبل بهما وادبر ثم رجعهما ونفضهما وجهان احدهما انه ضرب ببطن كفيه وظهرهما
على الارض وعلى هذا الوجه يصير هذا رواية اخرى بخلاف ما اشار اليه محمد رحمهما الله والثاني انه اقبل بهما وادبر
لينظر هل التصق بكفيه شي يصير حايلا بينه وبين الصعيد وقال بعض مشايخنا في كيفية التيمم انه اذا
ضرب يديه على الارض في المرة الثانية وبعضها ينبغي ان يضع بطن كفه اليسرى على ظهر كفه اليمنى ويمسح بثلاثة
اصابع يده اليمنى اصغرها ظاهر يده اليسرى الى المرفق ويمسح المرفق ثم يمسح باطنه بالابهام والمسبحة الى رووس
الاصابع وهل يمسح الكف تكلموا فيه قال بعضهم لا يمسح لانه مسحه مرة حتى يضرب يديه على الارض ثم يفعل في
اليد اليسرى على نحو ما ذكرنا في اليد اليمنى ولو مسح وجهه وذراعيه بضربة واحدة لا يجزيه ولو تمعك في التراب
بنية التيمم فاصاب التراب وجهه ويديه اجزاه لان المقصود قد حصل وفي بعض المواضع ذكر المسئلة من غير
شرط نية التيمم والصحيح ما قلنا اولا لان النية في التيمم شرط لما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى ولو قام في
مهب الريح او هدم حايطا فاصاب الغبار وجهه وذراعيه فمسحه بنية التيمم جاز في قول ابي حنيفة ومحمد
لان المقصود قد حصل وبدون المسح بنية التيمم لا يجوز وعلى هذا اذا ذر رجل على وجهه ترابا او تحرك فان
مسح ينوي به التيمم والغبار على وجهه جاز على قول ابي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا ذكر الكرخي رحمه الله في كتابه
ان استيعاب العضوين بالتيمم واجب في ظاهر رواية اصحابنا حتى لو ترك المتيمم شيا قليلا من مواضع التيمم
لا يجزيه وهذا ظاهر لان التيمم قايم مقام الوضوء ولو ترك المتوضي شيا قليلا من مواضع الوضوء في الوضوء
لا يجزيه كذا هنا وروي عن محمد رحمه الله في النوادر ما يوكد هذا القول فانه روى عنه في النوادر انه
اذا لم يدخل الغبار بين اصابعه فعليه ان يخلل ما بين اصابعه وفي هذه الحالة يحتاج الى ثلاث ضربات
ضربة للوجه وضربة لليدين وضربة لتخليل الاصابع وهذا دليل على انه اذا كان في اصبعه خاتم او على يدي
سوار فلم ينزع في حالة التيمم انه لا يجزيه وروى الحسن عن اصحابنا انه اذا ترك اقل من الربع انه يجزيه وفي
المجرد رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا مسح اكثر الكف والذراعين انه يجوز كما في مسح الراس
ومسح الخف فعلى هذه الرواية الفرض استيعاب اكثر المحل لان استيعاب جميع المحل في الممسوحات لا
يكون شرطا بلا تحرج وعلى هذه الرواية لا يجب تخليل الاصابع ونزع الخاتم والسوار قال شمس الايمة
الحلواني رحمه الله وينبغي ان تحفظ هذه الرواية جدا لكثرة البلوى فيه وروى عن محمد رحمه الله ما يخالف
رواية الحسن فانه روى عنه انه لو ترك المسح على ظهر كفه لا يجزيه وظهر الكف اقل من الربع قال
الفقيه ابو جعفر رحمه الله ظاهر الرواية ما رواه الحسن ان المتروك لو كان اقل من الربع انه يجوز وتخريج
مسيلة ظهر الكف ان الكف عضو على حدة فظهر الكف لا يكون اقل من الربع فعلى رواية الحسن يحتاج الى الفرق

بين التيمم وبين الوضوء و وجه الفرق ان حكم الوضوء اغلظ من حكم التيمم ولهذا شرع التيمم في عضوين
والوضوء في اربع اعضاء اختلف العلماء في وجوب التيمم في الذراعين قال الشافعي في القديم
لا يجب وهو قول مالك والاوزاعي فعفي في التيمم القليل اظهار الخفة وقدروا الكثير بالربع و اذا تيمم وهو
مقطوع اليدين من المرافق فعليه ان يمسح موضع القطع عندنا ولا يجزيه تركه و عند زفر رحمه الله لا يمسح بناء على
ان المرفق هل يدخل في فرض الطهارة فان قيل كيف يجب مسح ذلك الموضع وانه لم يكن واجبا قبل القطع قلنا
انما لم يجب قبل القطع لانه كان مستورا والان صار مكشوفا فان كان القطع من فوق المرفق بان كان من المنكب او دون ذلك
لم يكن عليه مسحه لانه لا يجب عليه غسله في الوضوء قبل القطع فلم يجب مسحه في التيمم بعد القطع والله اعلم

نوع اخر في بيان شرائطه

فنقول من شرط صحته النية وهذا مذهبنا وقال
زفر رحمه الله النية ليست شرط الصحة حجته ان التيمم طهارة بالنص فلا يحتاج الى النية كالوضوء لنا ان التيمم ليست
بطهارة حقيقية وانما جعل طهارة بطريق الضرورة في حق المريد لاقامة القربة ولا ارادة الا بالنية واسم التيمم
دليل عليه فانه عبارة عن القصد والقصد بدون النية لا يكون وتكلموا في كيفية النية و روي عن ابي حنيفة رحمه الله
انه قال ينوي الطهارة لقربة لا يتادى من غير طهارة لانها شرعت لاجلها و ذكر القدوري فقال ينبغي ان ينوي الطهارة
او استباحة اداء الصلوة و عن محمد رحمه الله في الجنب اذا تيمم يريد به الوضوء اجزاه من الجنابة لان التيمم طهارة فلا
يعتبر نية اسبابها كالوضوء و عن ابي بكر الرازي رحمه الله انه لا بد من التمييز فينوي الحدث او الجنابة لان التيمم لهما بصفة
واحدة فلا بد من التمييز بالنية كالصلوة التي تقع عن الفعل والفرض لما كانت على صفة واحدة شرطية اليقين كذا
هذا و ذكر القدوري في شرحه انه لو تيمم للنافلة جاز اداء الفرض به و قال الشافعي لا يجوز لانها طهارة ضرورية
فلا تظهر الا فيما فيه ضرورة ولنا ان الضرورة انما اعتبرت لضرورة التيمم طهارة فاذا صار طهارة بحكم الضرورة
لا ينفصل بين نوع ونوع الا ترى انه لو تيمم للفرض جاز اداء النافلة به ولو يعتبر ما قال كذا هذا وعلى هذا الخلاف اذا
تيمم لفرض جاز اداء فرض اخر به عندنا خلافا للشافعي والمعنى من الجانبين ما ذكرنا قوله عليه السلام التراب كافيك
ولو الى عشر حجج دليل لنا في المسايل كلها و في الفتاوى اذا تيمم الجنب لقراة القران ولمس المصحف ولدخول المسجد لا يجوز
له ان يصلي بذلك التيمم عند عامة العلماء الا على قول ابي بكر بن سعيد البلخي لو تيمم لصلوة الجنابة او لسجدة التلاوة
اجزاه ان يصلي به المكتوبة بلا خلاف لان في الوجه الاول التيمم لم يقع للصلوة ولا لجزء من الصلوة و في الوجه الثاني
وقع للصلوة او لجزء من الصلوة وقوله لو تيمم لسجدة التلاوة دليل على انه يجوز التيمم لسجدة التلاوة و ذكر القدوري
في شرحه انه لا يجوز التيمم لسجدة لانها غير قربة فلا بخلاف قربها الواخر الي وقت الوضوء و الحاصل ان على قول
عامة العلماء لو وقع التيمم للصلوة او لجزء من الصلوة جاز ان يصلي به صلوة اخرى وما لا فلا و على هذا اذا تيمم يريد
به تعليم غيره او تيمم لزيارة القبر لا يجوز له ان يصلي بذلك التيمم و لو تيمم الكافر ثم اسلم لم يجز ان يصلي بذلك التيمم عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ومن جملة الشرايط طلب الماء في العمرانات حتى لو تيمم في العمرانات قبل الطلب لا يجزيه
التيمم وهذا بخلاف واما في الفلوات لا يشترط الطلب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله حجته في ذلك قوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ومعناه بعد الطلب لانه لا يقال لغير الطالب لم يجد لنا ان الطلب غير منصوص
عليه في الاية والوجود لا يقتضي الطلب قال الله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد و قال عليه السلام من وجد
لقطة فليعرفها ويقال فلان يجد رضا في نفسه فمن شرط الطلب فقد زاد على النص والمعنى فيه انه تيمم حال عدم الماء
من حيث الحقيقة والظاهر وعدم الدليل عليه فيجزيه كما بعد الطلب بيانه ان العدم ثابت وجد الحقيقة وانه
ضد الوجود وانعدم الدليل الدال على الوجود ايضا من حيث الظاهر لان الظاهر في الفلوات عدم الماء بخلاف العمرانات

لان العدم من حيث الحقيقة ان كان ثابتا فمن حيث الظاهر غير ثابت فان قيام العمارة بالماء فلم يثبت العدم من
حيث قيام الدليل الدال على الماء وشرط الجواز عدم مطلق واذا غلب على ظن المسافر ان بقربه ماء لو طلبه وجده او اخبر به
وجب عليه الطلب بالاجماع وانما الخلاف فيما اذا لم يغلب على ظنه ذلك او لم يخبر به والترتيب في التيمم ليس بشرط
الجواز عندنا وكذلك الموالاة ليس بشرط للجواز عندنا حتى لو مكث بعد ما تيمم وجهه ساعة ثم تيمم ذراعيه
اجزاه عندنا اعتبارا للتيمم بالوضوء والله اعلم و من جملة الشرايط عجزه عن استعمال الماء واذا تيمم المسافر والماء
منه قريب وهو لا يعلم به اجزاه تيممه لانه عاجز عن استعماله حتى عدم الة الوصول اليه وهو العلم به فهو كما لو كان على
راس البير وليس معه الة الاستقاء فله ان يتيمم فكذلك هاهنا فان كان عالما بالماء لم يجز التيمم لانه قادر على استعمال
الماء وان كان الماء بعيدا عنه جاز له التيمم وان كان عالما به ولم يذكر في الكتاب حد القرب والبعد و روي عن محمد
رحمه الله انه اذا كان بينه وبين الماء دون ميل لا يجزيه التيمم ويكون قريبا وان كان ميلا او اكثر اجزاه التيمم يكون بعيدا
والميل ثلث فرسخ و قال الحسن بن زياد رحمه الله انما يكون الميل بعيدا اذا كان عن يمينه او عن يساره او خلفه حتى يصير
ميلين ذهابا ورجوعا فاما اذا كان قدامه فانه يكون الميل قريبا فيعتبر ميلين لجواز التيمم كذا ذكر شمس الائمة الحلوا
رحمه الله وشمس الائمة السرخسي و ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في رواية ابي حنيفة مع محمد رحمهما الله وفسر الميل
بثلثماية ذراع وخمسماية ذراع الى اربعة الاف هكذا فسر ابن شجاع في كتابه و روي عن ابي يوسف رحمه الله انه حد
لهذا بحد اخر و قال ان كان بحال لو اشتغل به يذهب القافلة ويغيب عن بصره يكون بعيدا وان كان على العكس
فهو قريب و ذكر شيخ الاسلام هذه الرواية و قال زفر رحمه الله اذا كان بحيث يصل الى الماء قبل خروج الوقت
لا يجزيه التيمم وان كان على العكس يجزيه لضرورة الحاجة الى اداء الصلوة في الوقت ولكنا نقول التفريط جاء من قبله
بتاخير الصلوة فليس له ان يتيمم اذا كان الماء قريبا منه هذا الذي ذكرنا في حق المسافر واما المقيم اذا خرج من مصره
لا يريد سفرا وقد بعد عن المصر وليس معه ماء هل يجوز له التيمم سياتي الكلام فيه بعد هذا ان شاء الله تعالى و ذكر
الكرخي رحمه الله في كتابه اذا كانت بحيث يبلغه صوت الماء يكون قريبا لا يجوز له التيمم فان كان لا يبلغه صوتهم يكون
بعيدا فيجوز له التيمم اذا كان مع رفيقه ماء ولم يكن معه ماء فانه يسال هكذا ذكر في الاصل وراكب في موضع اخر عن
اصحابنا اذا كان غالب ظنه انه يعطيه لم يجز له ان يتيمم بل يسال و على قول الحسن بن زياد رحمه الله لا يسال فان ساله
فابى ان يعطيه الا بالثمن وان لم يكن معه ثمنه فانه يتيمم بالاجماع لعجزه عن استعمال الماء وان كان معه ثمنه فهذا على ثلاثة
اوجه اما ان اعطاه بمثل قيمته في ذلك الموضع او بغبن يسير او بغبن فاحش ففي الوجه الاول والثاني ليس له ان يتيمم
بل يشتري ويتوضا هكذا ذكر في بعض المواضع و في بعض المواضع اذا باعه بمثل القيمة او بغبن يسير ومعه مال زائد
على ما يحتاج اليه في الزاد مقدار ثمن الماء لا يتيمم بل يشتري الماء و في الوجه الثالث يتيمم و قال الحسن البصري رحمه الله
يلزمه الشرى بجميع ماله لانه لا يخسر على هذه التجارة ونحن لا ناخذ بهذا فان حرمة مال المسلم كحرمة النفس قال عليه السلام
من قتل دون ماله فهو شهيد ثم لو خاف تلف عضو جاز له التيمم فاذا خاف فوت المال الذي هو مثل تلف النفس اولى ان يجوز
التيمم ولم يذكر في الاصل للغبن الفاحش تقديرا وقد ذكر في النوادر ان كان الماء الذي يكفي في الوضوء يوجد في ذلك الموضع
بدرهم فابى ان يعطيه صاحب الماء الا بدرهم ونصف فعليه ان يشتري ولا يتيمم وان ابى ان يعطيه الا بدرهمين
يتيمم ولا يشتري فجعل الغبن الفاحش في تضعيف الثمن و انما قلنا اذا كان يعطيه بمثل قيمته او بغبن يسير فعليه
ان يشتري لان قدرته على بدل الماء كقدرته على عينه كما ان القدرة على ثمن الرقبة كالقدرة على عينها في المنع من التكفير
بالصوم و قال بعضهم الغبن الفاحش ما لا يدخل تحت تقويم المقومين و في القدوري اذا زاده على ثمن المثل ما لا
يتغابن الناس فيه تيمم ولم يلزمه الشرى وهو والذي قبله سواء و يعتبر قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي

الماء وقد اشار في مسيلة النوادر الى اعتبار قيمته في المكان الذي يشترى فيه وذكر الشيخ الامام الصفار
المسافر اذا كان في موضع عز الماء في ذلك الموضع فالافضل ان يسال وان لم يسال وتيمم وصلى فانه يجوز صلوته
لان الظاهر انه يجري الشح في الماء في مثل ذلك الموضع وان اعطاه بعد ذلك لا يجوز صلوته وعليه ان يعيد تلك
الصلوة لانه لما اعطاه فالظاهر انه لو سال قبل ذلك اعطاه فاذا لم يسال فالتقصير جاء من قبله فلا يجوز فاما اذا
كان في موضع لا يعز الماء فانه يسال حتى انه لو لم يسال وصلى بالتيمم لا يجوز صلوته كما في العمرانات لان الظاهر انه لا يجري
الشح والضنة في مثل هذا الموضع فلو انه سال فابى ان يعطيه فتيمم وصلى ثم اعطاه بعد ذلك فانه يجوز صلوته لانه عجز
عن استعمال الماء وقت اداء الصلوة والقدرة عليه بعد ذلك لا تنفع كما اذا صلى بالتيمم ثم وجد الماء وقد ذكرنا
هذا قال شمس الايمة وكان القاضي الامام ابو علي النسفي رحمهما الله يقول ان بعض الحاج اذا انصرفوا من حجهم
ربما يحملون ماء زمزم في انية الاستقا او للعطية ويجعلون راس الانية مرصصا ولا يخافون على انفسهم العطش
فربما يعز الماء في بعض المواضع فيتيممون وماء الزمزم في رحلهم ويرون ذلك جايزا وهذا منهم جهل وحمق لانهم
واجدون للماء فلا يجزيهم التيمم ذكر هذه المسيلة في فتاوى ابي الليث رحمه الله وذكر فيها حيلة فقال
الحيلة ان يهب ذلك الماء لغيره ويسلمه اليه ثم ان الموهوب له يستودعه منه فيجوز له التيمم الا ان هذه الحيلة
عندنا ليست بصحيحة لان القدرة على استعمال الماء بواسطة الرجوع في الهبة ثابتة فيمنع جواز التيمم الا ترى ان
القدرة على استعمال الماء بالشرى منعت جواز التيمم فههنا اولى فان كان مع رفيقه دلو وليس معه دلو فانه لا يجب عليه
ان يسال وفي الماء يجب عليه ان يسال والفرق وهو ان الوضوء يحصل بالماء لا بالدلو فربما يمكنه الاستقاء بالدلو وربما
لا يمكنه وربما يعطيه وربما لا يعطيه فلا يجب عليه السوال فان سال الدلو فقال له انتظر حتى استقي الماء ثم ادفع اليك
الدلو فالمستحب عند ابي حنيفة رحمه الله ان ينتظر الى اخر الوقت فان خاف فوات الوقت صلى وعندهما ينتظر
وان خاف فوات الوقت وكذلك على هذا الاختلاف اذا كان عريانا ومع رفيقه ثوب فقال انتظر حتى اصلي ثم ادفع
اليك الثوب واجمعوا على انه اذا قال لغيره ايحل لك مالي لتحج فانه لا يجب عليه الحج واجمعوا ان في الماء ينتظر
وان خرج الوقت وحاصل الاختلاف راجع الى ان القدرة على ما سوى الماء هل تثبت بالاباحة عند ابي حنيفة
رحمه الله لا تثبت بالاباحة وانما تثبت بالملك ولم يوجد هاهنا الملك فلم تثبت القدرة فيجزيه التيمم وعندهما
القدرة على ما سوى الماء كما تثبت بالملك تثبت بالاباحة وقد وجدت الاباحة هاهنا فثبتت القدرة وصار كما
لو كان معه دلو مملوك له ولو كان هكذا لا يجوز التيمم كذا هاهنا • اذا انتهى الى بير وليس معه دلو كان له ان يتيمم لعجزه
عن استعمال الماء وكذلك اذا كان معه دلو الا انه ليس معه رشا فانه يتيمم لعجزه عن استعمال الماء قالوا اذا لم يكن
معه منديل طاهر يصلح لذلك فان كان ذلك لا يتيمم فاذا اتى حيا من الاحياء وطلب الماء فلم يجد فصلى بالتيمم فهو على
وجهين ان راى قوما من اهله ولم يسالهم وصلى بالتيمم ثم سالهم واخبروه بالماء لم يجز صلوته وان سالهم فلم
يخبروه او لم ير قوما من اهله جازت صلوته فان كان معه سور حمار او سور بغل وليس معه غير ذلك يتوضا به
ويتيمم يريد به الجمع لا الترتيب وانما امر بالجمع لان سور الحمار مشكل على ما مر فامر بالجمع احتياطا وايهما
بدا جاز عندنا لان الاحتياط في الجمع لا في الترتيب ولكن الافضل ان يبدا بالوضوء ليكون عادما للماء الطاهر بيقين
فان لم يفعل الا احدهما وصلى اعاد الصلوة لان في اداء الصلوة بالطهارة شكا فان قيل ان كان في الجمع احتياطا
من الوجه الذي قلتم ففيه ترك الاحتياط من وجه اخر لانه ان كان الاشكال في طهارته ونجاسته كما ذهب اليه
بعض المشايخ فعلى تقدير انه نجس تتنجس اعضاوه ويصلي مع الاعضاء النجسة قلنا موضوع المسيلة انه لا ماء
معه غير سور الحمار ومن كان اعضاوه نجسة وليس معه ماء طاهر حتى يغسله جاز له ان يتيمم ويصلي فليس في

الجمع ترك الاحتياط من الوجه الذي قلنا فيومر بالجمع احتياطا • فان توضى بسور الحمار وصلى تلك الصلوة
فالصحيح انه لا يلزمه الاعادة ولو تيمم وصلى ثم اهراق سور الحمار يلزمه اعادة التيمم والصلوة لاحتمال ان سور
الحمار كان طاهرا مطهرا • فان كان معه نبيذ التمر وليس معه غيره قال ابو حنيفة رحمه الله يتيمم ولا يتوضا
ولا يتيمم هكذا ذكر في الزيادات وفي الجامع الصغير ما ذكر في كتاب الصلوة عن ابي حنيفة رحمه الله ان التوضي
بنبيذ التمر منسوخ فيتيمم ولا يتوضا به وهو قول ابي يوسف ومالك والشافعي وقال محمد رحمه الله يجمع بينهما
كما في سور الحمار وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله فان لم يجد الا سور الكلب يتيمم ولا يتوضا به عندنا وان مر المسافر
بمسجد فيه عين ماء وهو جنب ولا يجد غيره فانه يتيمم لدخول المسجد ثم يدخل المسجد ويستقي من البير وان لم
يكن معه ما يستقي به ولا ما لا يستطيع ان يغترف منه ولكنه يستطيع ان يقع فيها فان كان ماء جاريا او حوضا كبيرا
اغتسل فيه وان كان عينا صغيرا لا يغتسل فيه لانه لو اغتسل فيه يتنجس الماء ولا يطهر فلا يشتغل به ولكنه
يتيمم للصلوة وهذا اشارة الى انه لا يصلي بالتيمم الاول لان قصده عند ذلك دخول المسجد لا الصلوة وقد مر جنس
هذه المسايل قال في الجامع الصغير رجل يصلي وفي رحله ماء قد نسيه فتيمم وصلى ثم تذكر الماء بعد فراغه من
الصلوة والوقت قايم تجزيه وهذا قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف رحمه الله انه لا تجزيه ابو يوسف
يقول التيمم شرع حال عدم الماء بالنص وهو واجد للماء فالنسيان لا يضاد الوجود انما اضاد العلم ولانه تيمم قبل طلب الماء
في معدن الماء فلا يجوز قياسا على ما اذا تيمم في العمرانات قبل طلب الماء بيانه ان رحل المسافر معدن الماء كما ان العمرانات
موضع الماء وهما قالا ان الوجود المذكور في النص عبارة عن القدرة فكان الله تعالى قال فان لم تقدروا على
استعمال الماء الا ترى انه لو كان مريضا يضره استعمال الماء او كان ثمه سبع او ليس معه دلو فهو واجد للماء لكن لم
يقدر على استعماله جاز التيمم وهاهنا عجز عن استعماله بقدر سماوي وهو النسيان والنسيان مما لا يمكن دفعه
عن نفسه كالمرض بل النسيان ابلغ من المرض فان المريض لو تكلف يمكنه استعمال الماء والناسي وان تكلف لا يمكنه
استعمال الماء وقوله ان رحل المسافر معدن الماء قلنا عنه جوابان احدهما ان السفر موضع الحاجة الى الماء والماء
الذي في الرحل ليس له فلا يفضل عن الحاجة فوقع التعارض فسقط فرض الطلب بخلاف القرية العامرة والثاني ان قلبه
اخبره بعدم الماء فنزل اخبار قلبه بمنزلة اخبار انسان في العمرانات بعدم الماء ثم هناك التيمم فكذا هذا ثم قول محمد رحمه الله
في الكتاب رجل في رحله ماء قد نسيه دليل على ان الخلاف فيما اذا علم بكون الماء في رحله في الابتداء بان وضعه بنفسه
او وضع غيره بامره ثم خفي عليه لان النسيان انما يكون بعد العلم فعلى هذا لو كان الواضع غيره وهو لا يعلم به فانه يجوز
التيمم بالاتفاق والى هذا ذهب بعض مشايخنا وقال بعض مشايخنا الخلاف في الكل واحد واليه اشار في كتاب
الصلوة • مسافر تيمم وفي رحله ماء وهو لا يعلم وهذا يتناول النسيان وغيره واما اذا صلى عريانا وفي رحله ثوب وهو
لا يعلم به ثم المشايخ من قال هو على هذا الخلاف ومنهم من قال لا يجوز الصلوة هاهنا بلا خلاف قال الكرخي
رحمه الله لم نر لهذه المسيلة مشكلة علي حتى وجدت الرواية عن محمد رحمه الله انه قال تجزيه صلوته ولا يلزمه الاعادة
والجواب في هذه المسايل فيما اذا تذكر في الوقت وفيما اذا تذكر بعد خروج الوقت سواء وان هذه في الكتاب بالوقت
لان المعنى لا يوجب الفصل واذا تيمم والماء قريب منه وهو لا يعلم به فصلى بتيممه جاز عندهما خلافا لابي يوسف رحمة
الله عليهم كذلك اذا ضرب خباه على راس بير قد غطي راسها وفيها ماء وهو لا يعلم او كان على شط النهر ولا يعلم فتيمم وصلى
به فهو على هذا الخلاف واذا كانت الاداوة معلقة من عنقه وفيها ماء فنسيه وصلى بالتيمم وصلى بالتيمم بعض مشايخنا
على هذا الخلاف ايضا وحكي عن الحاكم الامام عبد الرحمن رحمه الله انه كان يقول في فصل الاداوة انه لا يجوز بلا خلاف
لانه نسي ما لا ينسى وجهل ما لا يجهل لو كان معلقا على الاكاف فهو على وجهين اما ان يكون سابقا او راكبا فلا يخلو اما

ان كان الما مقدم الرحل او موخره فان كان راكبا والما في موخر الرحل يجزيه لانه نسي ما ينسى عادة فان كان الما في
مقدم الرحل لا يجزيه لانه نسي ما لا ينسى عادة وان كان سايقا وكان الما في موخر الرحل لا يجزيه وان كان في مقدمه
يجزيه لو كفر بالصوم وفي ملكه رقبة او ساب او طعام قد نسيه فلا رواية فيه وقد قيل يجزيه عندهما والصحيح
انه لا يجزيه لان الوجود في الكفارة عبارة عن الملك ولم ينعدم الملك بالنسيان والوجود في التيمم عبارة عن القدرة
وبالنسيان انعدمت القدرة والله اعلم

نوع اخر في بيان وقت التيمم

قال محمد رحمه الله في الاصل المسافر الذي لا يجد الما ينتظر الى اخر الوقت فاذا خاف الفوت تيمم وانما قال ذلك ليصير
موديا الصلوة باكمل الطهارتين وذكر القدوري رحمه الله ويوخر المسافر الصلوة الى اخر الوقت اذا كان على طمع من وجود
الماء فقد شرط القدوري زيادة شرط لم يشترط في الاصل وهو ان يكون على طمع من وجود ومعناه اذا كان يرجو وجود
الماء وهو الصحيح حتى انه اذا كان لا يرجو وجود الماء لا يوخر الصلوة عن الوقت المعهود اذ لا فايدة فيه قال القدوري
رحمه الله وهذا استحباب وليس بحتم يريد به ان الناظر الى اخر الوقت استحباب وروي عن ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله انه حتم لان الطمع عليه الظن وعليه الظن حجة فصار هو باعتبار هذه الحجة قادرا على الاستعمال حكما
وجه ظاهر الرواية ان العجز الحقيقي للحال ثابت بيقين وما ثبت بيقين لا يسقط حكمه الا بيقين مثله وهذا اذا كان الما
بعيدا عنه فاما اذا كان قريبا منه لا يجزيه التيمم وان خاف فوت الوقت واختلف الروايات في الحد الفاصل بين القريب
والبعيد وقد ذكرنا ذلك قبل هذا ثم اذا اخر لا يفرط في التاخير حتى لا تقع الصلوة في وقت مكروه فلا يوخر العصر الى تغير
الشمس ولكن يوخرها الى ان يصلي قبل التغير واختلف المشايخ في المغرب قال بعضهم لا يوخر المغرب ولكنه يتيمم ويصليها
في اول الوقت واكثرهم على انه لا باس بالتاخير الى وقت غيبوبة الشفق لان وقت المغرب يمتد الى هذا الوقت والدليل
عليه ان المريض والمسافر اذا اخر المغرب حتى جمع بين المغرب والعشا جاز قال القدوري رحمه الله في شرحه ويجوز
التيمم قبل الوقت وقال الشافعي لا يجوز لان التيمم طهارة ضرورية فلا يعتد بها قبل تحقق الضرورة ولنا قوله تعالى
فلم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا شرط عدم الما فقط فمن زاد دخول الوقت يحتاج الدليل

نوع اخر في بيان ما يجوز التيمم به

فنقول على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز التيمم بكل ما كان من جنس الارض التراب
والرمل والحصاة والزرنيخ والجص والكحل والمرداسنج وقال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الا بالتراب والرمل وروي
عنه خبر انه لا يجوز الا بالتراب وهو قول الشافعي حجتهما قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا قال ابن عباس رضي الله عنه
المراد منه تراب الحرث ولان الارض الطيب هو الارض المنبت قال الله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والمنبت
هو التراب وقال عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا الا ان ابا يوسف زاد الرمل في رواية بحديث اخر وهو ما
روي ان قوما من الاعراب جاوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا انا قوم نسكن الرمال ولا نجد الما شهرا او شهرين
وفينا الجنب والحايض فقال عليه السلام عليكم بارضكم ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان المراد من الصعيد المذكور في الاية
الارض قال عليه السلام تحشر العلما في صعيد واحد كانها سبيكة فضة الحديث والمراد هو الارض وقال عليه السلام
جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت وجه الاستدلال بالحديث من وجهين احدهما
ان رسول الله عليه السلام جعل نفس الارض طهورا من غير فصل بين ان يكون ترابا او غيره والثاني انه قال اينما ادركتني
الصلوة تيممت وصليت وقد كان يدركه الصلوة في غير موضع التراب كما كان يدركه في موضع التراب ولا حجة للخصم في
اسم الطيب لانه اسم مشترك يحتمل الطاهر من غير ان يكون منبتا ومن المنبت ما لا يكون طاهرا او المشترك لا عموم له وابن
عباس فسره بالمنبت ورسول الله صلى الله عليه وسلم فسره بالطاهر حتى جوزه بالرمال بالحديث الذي روينا ولا
يجوز التيمم بما ليس من جنس الارض نحو الذهب والفضة والحديد والرصاص والزجاج والحنطة والشعير وساير

الحبوب والاطعمة لان المنصوص عليه في الكتاب الصعيد وفي الحديث الارض وغيرهما ليس بمنصوص عليه
وهذا امر توفيقي فلا يلحق بهما غيرهما وقد ذكر بعض المشايخ في مسلة الذهب والفضة والحديد والرصاص
فقال ما ذكر في الكتاب محمول على ما اذا كان مشتركا وكان مختلطا بالتراب بان كان قبل التخليص جاز التيمم
به عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وانه صحيح وقالوا ايضا في الحنطة والشعير وساير الحبوب ان كان عليها غبار جاز
التيمم وانه صحيح ثم عند ابي حنيفة رحمه الله واحدى الروايتين عن محمد رحمه الله الشرط مجرد المس ولا يشترط استعمال
جز من الصعيد حتى انه لو وضع يده على صخرة لا غبار عليها اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وكذا اذا وضع
يده على الارض الندية ولم يعلق بيده شي جاز عند ابي حنيفة رحمه الله وفي احدى الروايتين عن محمد رحمه الله لا بد من
استعمال الجز من الصعيد حتى انه لو وضع يده على صخرة لا غبار عليها او على ارض ندية ولم يعلق بيده شي لا يجوز حجته
على هذه الرواية قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم الى المرافق منه يعني من الصعيد ولانه بنا على قوله فتيمموا صعيدا
طيبا يقتضي الجواز مطلقا من غير فصل بينما عليه غبار او ليس عليه غبار وكلمة من لتمييز الصعيد من غيره فلا يجوز
العدية في صدر الاية ولا يقال بان التمييز حصل في ابتدا الكلام لقوله فتيمموا صعيدا ابدون كلمة من لانا نقول
على هذا الاعتبار كلمة من لتاكيد التمييز فتصير لتمييز الصعيد من غيره ولا يقال بان المسح يقتضي ممسوحا سوى اليد
كما في مسح الراس والخف لانا نقول في هذا القياس اثبات زيادة القيد على المطلق وانه لا يجوز والذي يويد قول
ابي حنيفة رحمه الله ما روى ان رسول الله عليه السلام بال فسلم عليه رجل فلم يرد عليه السلام حتى كاد الرجل
يتوارى بحيطان المدينة فضرب يده على الحايط ورد عليه السلام وحيطانهم كانت من الحجر فدل ذلك على جواز
التيمم بالحجر على كل حال ويجوز التيمم بالاجر مدقوقا او غير مدقوق في قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن محمد
لان الاجر طين مستحجر والتيمم بالحجر الاصلي جايز عند ابي حنيفة رحمه الله فكذا بالطين المستحجر هكذا ذكر القدوري
وذكر الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار ان في التيمم بالاجر عن شيخ حقيقه روايتان والاصح انه يجوز في
رواية اخرى عن محمد لا بد وان يكون مدقوقا او يكون عليه غبار لان على احدى الروايتين عن محمد استعمال الجز من الصعيد
شرط وعند ابي حنيفة ذلك ليس بشرط ولو تيمم بغبار ثوبه او غير ذلك اجزاه في قول ابي حنيفة رحمه الله وكان ابو يوسف
يقول اولا يتيمم بالغبار اذا لم يجد غيره ثم رجع وقال الغبار عندي ليس من الصعيد والصحيح قول ابي حنيفة لما روي
ان عمر رضي الله عنه كان مع اصحابه في سفر فمطروا بالجابية وامرهم ان ينفضوا لبودهم وسروجهم ويتيمموا بغبارها
ولان الغبار وان قل من نفض ثوبه يتادى جاره من التراب الا انه رقيق فكما يجوز التيمم بالخشن بالتراب فكذا برقيقه
وصورة التيمم بالغبار ان يضرب بيده ثوبا او لبدا او وسادة او ما اشبه ذلك من الاعيان الطاهرة التي عليها غبار
فاذا وقع الغبار على يديه تيمم او ينفض ثوبه حتى يرتفع غباره ويرفع يديه في الغبار في الهوا فاذا وقع الغبار على
يديه تيمم ولو كان في مفازة فهب الريح وارتفع الغبار فاصاب وجهه وذراعيه فمسحه بنية التيمم او معك في التراب
بنية التيمم فاصاب التراب وجهه وكفيه فقد ذكرنا هذا في اول هذا الفصل ولو تيمم بالملح ان كان مايا كالعذب
والمراكولية لجار لا يجوز وان كان جبليا كالكسة بعض مشايخنا قالوا يجوز لانه بمنزلة الحجر قال الشيخ الامام
الاجل شمس الايمة السرخسي رحمه الله الصحيح عندي انه لا يجوز لانه يذوب بالنار فلا يكون من جنس الارض والسبخة
بمنزلة الملح فانها مايية وترابية وقال محمد رحمه الله في الاصل في المسافر اذا كان في طين وردغة اصابه مطر
وابتل سرجه وثيابه ولم يجد ما يتوضا به فانه يلطخ ثوبه بالطين ويجففه ثم يفركه ويتيمم به قال القدوري رحمه الله
في شرحه وهذا قول محمد رحمه الله لانه يعتبر استعمال جز من الصعيد يعني على احدى روايتيه فاما على قول ابي حنيفة
رحمه الله واحدى الروايتين عن محمد فلا يعتبر استعمال الجز من الصعيد وانما يعتبر المس والطين من جنس الارض

فيضع يده على الطين ويتيمم ومن المشايخ من قال ما ذكر في الاصل قول الكل ولا يجوز التيمم بالطين عند الكل
لان التراب لا يصير طيبا بما لم يصر مغلوبا بالماء والعبرة للغالب فكان الكل ماء فلا يجوز التيمم به الا ترى ان الماء
الذى خالطه اللبن لا يجوز التوضى به اذا كان اللبن غالبا وذكر شمس الايمة الحلوانى رحمه الله وينبغى للانسان
ان لا يتيمم بالطين اذا يتلطخ به وجهه ويتشوه ولو فعل ذلك يجوز ويجوز التيمم بالحصا والكيزان والجباب والحيطا
من المدر ولا يجوز بالعصارة اذا كان مطليا بالانك بطل العصارة فظهرها فى ذلك على السواء الا اذا كان عليه تراب
فحينئذ يجوز وان لم يكن مطليا بالانك جاز التيمم به سواء كان عليه غبار او لم يكن وفى احدى الروايتين عن محمد
رحمه الله لا يجوز الا اذا كان عليه غبار لو تيمم بالخزف ان كان عليه غبار ان كان متخذا من التراب الخالص ولم يجعل
فيه شى من الادوية جاز وان جعل فيه شى من الادوية لا يجوز لانه ليس من جنس الارض واذا احترقت النخيل التى
فى الارض واختلط رمادها بتراب الارض ان كانت الغلبة لتراب الارض يجوز وان كانت الغلبة للرماد
لا يجوز وكذلك التراب اذا اختلط غير الرماد مما ليس من اجزاء الارض يعتبر فيه الغلبة واذا اصابت الارض
النجاسة فجفت وذهب اثرها لا يجوز التيمم به ويجوز الصلوة عليه هذا جواب ظاهر الرواية وروى
ابن كاس عن اصحابنا انه يجوز التيمم به ايضا فان اخذنا برواية ابن كاس لا يحتاج الى الفرق بين التيمم والصلوة
وان اخذنا بظاهر الرواية يحتاج الى الفرق والفرق ان قصة العباس ان يجوز التيمم كما يجوز الصلوة لان
الارض تطهر بالجفاف قال عليه السلام ايما ارض جفت فقد ذكت اى طهرت وقال عليه السلام ذكوة الارض
يبسها اى طهارة الارض والمعنى فى ذلك ان من طبيعة الارض استحالة النجاسة والاستحالة اثر فى التحليل
كالخمر يتخلل الا ان مع الاستحالة بقى قليل النجاسة وانه يمنع الطهارة اما لا يمنع جواز الصلوة عليه فاذا تيمم الرجل
من موضع فجاء رجل اخر وتيمم من ذلك الموضع ايضا اجزاه لان الصعيد الباقى فى المكان بعد تيمم الاول نظير الماء
الباقى فى الاناء بعد وصول الاول فيكون طاهرا وطهورا فى حق الثانى والله اعلم

نوع اخر فى بيان من يجوز له التيمم ومن لا يجوز

فنقول يجوز للمسافر التيمم اذا لم يكن معه ماء وكذلك اذا كان معه ماء
وهو يخاف على نفسه من العطش او دابته لانه عاجز عن استعمال الماء حكما لكونه مستحقا للحاجة الاصلية
فيعتبر بما لو كان عاجزا عن استعمال الماء حقيقة وكذلك اذا كان مقيما خرج عن المصر لحاجة له نحو الاحتطاب
والاحتشاش لا للسفر وقد صار بعيدا عن المصر فله ان يتيمم وتكلموا فى تقدير البعيد قال بعض مشايخنا
اذا كان بينه وبين المصر ميل وذلك قدر ثلث فرسخ فهو بعيد وبعضهم قدر البعيد بالفرسخ وبعضهم بما لو خرج
مسافرا قصر الصلوة عنه وبعضهم بما اذا كان لا يسمع الاذان وبعضهم بما اذا كان بحيث لو نودى من اقصى المصر
لم يسمع وعن محمد رحمه الله انه قدره بالميلين ومن الناس من قال لا يجوز التيمم لمن خرج من المصر الا اذا قصد سفرا
صحيحا لان الله تعالى قيده بالسفر حيث قال وان كنتم مرضى او على سفر ويجوز التيمم للمريض اذا خاف زيادة المرض
باستعمال الماء وقال الشافعى لا يجوز الا اذا خاف التلف واعلم بان هذه المسئلة على اربعة اوجه اما ان
يخاف على نفسه الهلاك بسبب استعمال الماء او خاف تلف عضو من اعضائه وفى هذين الوجهين يجوز له التيمم
واما ان لا يخاف على نفسه الهلاك ولا تلف عضو من اعضائه ولكن يخاف من زيادة المرض او يخاف ابطاء البرء
بسبب الاستعمال وهو الوجه على الخلاف بيننا وبين الشافعى على ما ذكرنا واما ان يخاف على نفسه شيئا من ذلك
وفى هذا الوجه لا يجوز له التيمم بالاخلاف لان الادمى لا يخلو عن نوع مرض ولو جوزنا التيمم بكل مرض ادى الى اباحة
التيمم على كل حال سفرا كان او حضرا وهذا مما لا وجه له حسنا الى الوجه المختلف حجة الشافعى ان التيمم مشروع
فى حال عدم الماء وهذا واجد للماء حقيقة وانما يعتبر عاجزا حكما عند خوف التلف ولا يجوز التيمم لمن لا يخاف التلف

ولنا

ولنا ان زيادة المرض سبب التلف فصار الخوف عنها خوفا عن سبب التلف فيصير خوفا عن حقيقة
التلف معنى وان كان المريض بحال لا يضره استعمال الماء اصلا الا انه عجز عن استعماله بحكم المرض فهذا على
وجهين الاول ان لا يجد احدا يوضيه وفى هذا الوجه يجوز له التيمم فى ظاهر مذهب اصحابنا وعن محمد رحمه الله
انه لا يجوز التيمم فى المرض هكذا ذكر شمس الايمة السرخسى رحمه الله وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده
والشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار انه يجوز له التيمم بالاتفاق واما اذا وجد احدا يوضيه فهذا على وجهين الاول
ان يكون ذلك الانسان الذى يوضيه جدا وفى هذا الوجه قال ابو حنيفة رحمه الله يجزيه التيمم وقالا لا يجزيه وذلك
على هذا الاختلاف اذا كان مريضا لا يستطيع استقبال القبلة او فى فراشه نجاسة ولا يستطيع التحول ووجد
من يحوله ويوجهه الى القبلة لا يفترض عليه ذلك عنده وعندهما يفترض وكذلك الاعمى اذا وجد قايدا يقوده الى
الحج لا يفترض عليه الحج عنده وعندهما يفترض والمقعد اذا وجد من يحمله الى الجمعة ذكر الشيخ الامام الجليل ابو بكر
محمد ابن الفضل رحمه الله انه لا جمعة عليه عند الكل قال وينبغى ان لا يكون عليه الحج ولا حضور الجماعات
بلا خلاف وذكر القاضى الامام ركن الاسلام على السعدى رحمه الله ان الكل على الخلاف والوجه الثانى اذا كان الذى
يوضيه مملوكا له بان كان عبدا له او امة له لا شك ان على قولهما لا يجوز له التيمم واما على قول ابى حنيفة رحمه الله فقد
اختلف المشايخ والصحيح انه لا يجوز حجتهما انه يتيمم وهو قادر على الوضوء والوضوء لا يضره فلا يجزيه التيمم قياسا
على عديم الماء اذا بذل له اجرا وابو حنيفة رحمه الله يقول بان وجوب الوضوء علق باستطاعة مملوكة لا باستطاعة
مباحة له قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها معناه الا ما وسعها فلو اوجبنا الوضوء فيما اذا كان الموضى
حرا فقد كلفناه نظافة الغير وانه خلاف النص يوضحه ان الايجاب يعتمد القدرة والقدرة على التوضى فى الاصل
بفعله وفعله مملوك له وفيما لو يصير فعل غيره مملوكا له لا يثبت الاستطاعة ومنافع العبد مملوكة له بخلاف منافع
الاجنبى وليس كالماء لانه يوجد مباح الاصل غالبا والحظر عارض فيتعلق الوجوب بالقدرة الثانية بالاباحة
فان الاحكام تتعلق بالاصول لا بالعوارض اما هاهنا بخلافه والدليل على ان المعتبر طاقة مملوكة لا طاقة مباحة
ان الابن اذا بذل الزاد والراحلة لابيه وابوه معدم لا يفترض عليه الحج وكذا المكفر اذا بذل له ابنه المال لا يلزمه
التكفير بالمال والذى يويد ما قلنا العاجز عن القيام بحرية الصلوة قاعدا وان وجد من يقيمه عبدا كان او غيره
وهذا الفصل دليل على انه لا فرق بين العبد والحر وهذا لان القدرة وصف القادر فلا يصير الانسان قادرا
بقدرة الغير واذا كان عامة بدن الجنب جريحا او عامة اعضاء المحدث فانه يتيمم ولا يستعمل الماء فيما كان
صحيحا وان كان على العكس فانه يغسل والمسح على الجراحة ان امكنه او فوق الخرقة ان كان المسح يضره ولا يتيمم
وهو قول علمائنا وقال الشافعى رحمه الله فانه يغسل ما كان صحيحا ثم يتيمم بعد ذلك حجته ان سقوط الغسل عما هو
مجروح لضرورة الضرر فى اصابة الماء فيتعذر بقدرها حجتنا ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه اباح للمحدور
التيمم وبعض اعضاء المجدور يكون صحيحا ولم يامر بايصال الماء اليه وهذا حديث روى عنه ولم يرو عن اقرانه
خلافه فحل محل الاجماع والمعنى فيه انه اجتمع فيه ما يوجب الغسل والتيمم ولا وجه للجمع لانه يودى الى
الجمع بين الاصل والبدل وهذا لا اصل له لما عرف فى الكفارات فيصار الى الترجيح ورجحنا بالكثرة وان
استويا فلا رواية فى هذا الفصل ومن مشايخنا من قال يتيمم ولا يستعمل الماء ومنهم من يقول يغسل ما كان صحيحا
ويمسح على الباقى اذا كان المسح لا يضره اما من قال يغسل ما كان صحيحا ويمسح على الباقى حجته انه لما تعذر الترجيح
من حيث الكثرة ترجح من وجه اخر فنقول الغسل طهارة حقيقة وحكما فايجابه اولى من ايجاب التيمم الذى ليس بطهارة
حقيقة واما الفريق الاخر يقولون بان التيمم طهارة كاملة وغسل البعض وان كان طهارة حقيقة وحكما الا انها

ناقصة في نفسها فكان اعتبار التيمم هو طهارة كاملة اولى ثم اختلف مشايخنا في حد الكثرة من حيث
عدد الاعضاء الكثرة في نفس العضو بانه اذا كان براسه ووجهه وبدنه جراحة والرجل صحيح وانما كان
فانه يتيمم سواء كان الاكثر من الاعضاء الجريحة جريحا او اقله ومنهم من اعتبر الكثرة في نفس العضو فقال ان كان
الاكثر من كل عضو من اعضاء الوضوء جريحا كان كثيرا فيجزيه التيمم • المسافر او المريض اذا اصابته جنابة وهو يخاف
الهلاك على نفسه من شدة البرد او تلف عضو ان اغتسل فانه يباح له التيمم واما اذا كان مقيما صحيحا اصابته
جنابة وهو يخاف الهلاك او تلف عضو او زيادة مرض ان اغتسل قال ابو حنيفة رحمه الله فانه يتيمم ولا يغتسل
خلافا لهما كذلك المحدث على هذا الخلاف اذا كان يخاف على نفسه الهلاك او تلف عضو هكذا ذكر شيخ الاسلام
رحمه الله ان المحدث يتوضا ولا يتيمم بالاجماع وذكر في غير رواية الاصول قول محمد مع قول ابي حنيفة رحمهما الله
فمنهم من قال لا اختلاف في الحقيقة فابو حنيفة رحمه الله انما قال هذا في بلد لا يوجد فيه ماء حار وهما اجابا في
بلد يوجد فيه ماء حار لكن بالتكليف ومنهم من يحقق الاختلاف حجتهما ان عدم الماء السخين وعدم مكان يدفا فيه
في المصر نادر فانزل قادرا حكما ولهذا لا يتيمم المقيم دون عدم الماء وابو حنيفة رحمه الله يقول بان عدم الماء
السخين والمكان الذي يدفا ليس بنادر لانه قد يكون فيه عز بالفقراء لا يجدون ماء سخينا ولا موضعا يدفئون فيه
ولا يكون في القرية حمام او لا يكون له اجرة الحمام حتى قالوا في موضع فيه حمام ويؤخذ الاجرة عند الخروج عادة لا
يباح التيمم بعض مشايخنا قالوا هذا كله في ديارهم فاما في ديارنا لا يباح له التيمم لانه يمكنه ان يحتال بحيلة
يتوضا ويغتسل بان يدخل الحمام فيتطهر وهذا الان في عرف ديارنا لا يطالب بالاجر عند دخول الحمام وانما
يطالب بعد الدخول فيمكنه الدخول وبعدما خرج اذا علم انه ليس معه شيء لا يطالب بشيء • المحبوس في السجن
اذا لم يجد الماء فهو على وجهين الاول ان يكون محبوسا في موضع نظيف وهو على وجهين ايضا ان كان خارج
المصر قال ابو حنيفة رحمه الله يصلي بالتيمم ولا يعيد وان كان في المصر لم يصل ثم رجع ابو حنيفة وقال يصلي ثم يعيد
وهو قول ابي يوسف ومحمد وجه قول ابي حنيفة الاول ان عدم الماء في المصر غير معتبر شرعا حتى لا يسقط الفرض
عنه بالتيمم ويلزمه الاعادة فلم يكن التيمم طهورا له ولا صلوة الا بطهور • ووجه قوله الاخر ان عدم الماء في المصر انما
لا يعتبر لان ذلك نادر فاما في السجن عدم الماء ليس بنادر فكان معتبرا واقامة التيمم لعجزه عن استعمال الماء وهل يعتبر في القياس
لا وهو رواية عن ابي يوسف كما لو كان في السفر وفي الاستحسان يعيد لان عدم الماء كان بمنع من العباد ووجوب
الصلوة عليه بالطهارة بحق الله تعالى لا يسقط بمنع العباد بخلاف المسافر لان جواز التيمم هناك لعدم الماء لا لجنس
ولا صنعة للعباد فيه • الوجه الثاني ان يكون محبوسا في مكان نجس لا يجد ماء ولا ترابا مطبقا وانه على وجهين
ان امكنه نقر الارض او الحائط بوجه من الوجوه بشيء واستخراج التراب الطاهر فعل ذلك ويصلي بالتيمم وان لم يمكنه ذلك
فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله لا يصلي بل ينتظر حتى يجد الماء او التراب الطاهر وقال ابو يوسف رحمه الله يصلي
بالايماء تشبيها بالمصلين وقول محمد رحمه الله مضطرب ذكر في الزيادات وفي كتاب الصلوة في رواية ابي حفص
قوله مع ابي حنيفة رحمه الله ذكر في رواية الصلوة لابي سليمان قوله مع ابي يوسف قال بعض المشايخ على
قول ابي يوسف انما يصلي بالايماء اذا لم يكن الموضع يابسا اما اذا كان يابسا يصلي بركوع وسجود واما العاري اذا لم
يجد ثوبا او اللابس اذا كان له ثوب كله نجس ولا يجد ما يغسله فانه يصلي ولا يترك الصلوة ولا يعيد وفي
مسئلة السجن اذا لم يجد ماء ولا ترابا مطبقا على قول ابي حنيفة رحمه الله لا يصلي وعلى قول ابي يوسف يصلي
ويعيد والفرق ان الشرع اسقط فرض ستر العورة عند العجز واسقط غسل النجاسة الحقيقية عند العجز عن
استعمال الماء فجاز الصلوة من غير استعادة اما ما اسقط فرض الطهارة الحقيقية والحكمية جملة بحال فلا يصلي

من غير طهارة عند ابي حنيفة رحمه الله لبقاء الخطاب بالطهارة وعند ابي يوسف رحمه الله يصلي تشبيها
ويعيد قال الاسير في دار الحرب اذا منعه الكفار عن الوضوء او الصلوة يتيمم ويصلي بالايماء ثم يعيد اذا
خرج وكذا اذا قيل لرجل لنقتلنك اذا توضات او ان توضات حبسناك قلنا لك فانه يصلي بالتيمم ويعيد
فاما بيان ما يتيمم عنه فنقول يجوز التيمم عن الجنابة والحيض والنفاس كما يجوز التيمم عن الحدث وقال
بعض الناس لا يجوز التيمم عن الجنابة والحيض والنفاس وهو قول عمر وابن مسعود رضي الله عنهما ومذهبنا
يروى عن علي وابن عباس رضي الله عنهم • الحديث الذي روينا ان قوما من الاعراب سالوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقالوا انا قوم نسكن الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحايض فقال عليه السلام
عليكم بارضكم دليل لنا في المسئلة واما بيان ما يتيمم لاجله فنقول يجوز التيمم لصلوة العيد اذا كان بحال
لو توضا تفوته الصلوة عندنا لان صلوة العيد اذا فاتت لا تقضى عندنا لانها لا تشرع الا بجماعة وسلطان
والمنفرد عاجز عن تحصيلها فيكون فواتا من كل وجه فيجوز التيمم صيانة عن الفوات وعن هذا قلنا ان الامام لا يتيمم
لانه لا يخاف الفوت لان الناس ينتظرونه وكذلك غير الولي يتيمم لصلوة الجنازة اذا خاف الفوت لانها لا تعاد
والولي لا يتيمم لصلوة الجنازة لانه لا يخاف الفوت ان ليس لغير الولي حق الصلوة على الجنازة ولو صلى غير الولي
على الجنازة فللولي حق الاعادة ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لان الجمعة تفوت الى الخلف فلا يكون فواتا
مطلقا يتيمم لمس المصحف ودخول المسجد وفي سجدة التلاوة اختلاف على ما مر قبل هذا وفي شرح الاصل ويتيمم
لسجدة التلاوة في الاصل ويتيمم لسجدة التلاوة في السفر ولا يتيمم لها في الحضر واذا سبق المؤتم الحدث في صلوة
العيد في الجبانة فهذا على وجهين الاول اذا سبقه الحدث قبل الشروع في الصلوة وانه على وجهين ايضا
ان كان يرجو ادراك الشيء من الصلوة مع الامام لو توضا لا يباح له التيمم لانه لا يخاف الفوت لانه يمكنه ان يصلي بقية الصلوة
وحده وان كان لا يرجو ادراك الشيء من الصلوة مع الامام يباح له التيمم لانه يخاف الفوت اذ لا يمكنه ان يصليها
وحده لان الامام والجماعة شرط لادائها • الوجه الثاني اذا سبقه الحدث بعد الشروع في الصلوة فهذا على وجهين
ايضا الاول ان يكون شروعه بالتيمم في هذا الوجه يتيمم وهي بلا خلاف لانا لو امرناه بالوضوء تفسد الصلوة
برؤية الماء فلا يمكنه الادراك وان كان شروعه بالوضوء ان كان يخاف زوال الشمس لو اشتغل بالوضوء يباح له
التيمم بالاجماع لان بعد زوال الشمس تفوت صلوة العيد اصلا لذهاب الوقت وان كان لا يخاف زوال الشمس
فان كان يرجو ادراك الامام قبل الفراغ يتيمم وهي عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يتوضا ولا يتيمم • قبل مشايخنا قالوا هذا
اختلاف عصر وزمان فكان في زمن ابي حنيفة يصلي صلوة العيد في جبانة بعيدة من الكوفة لان ما بينها وبين
المصر بحيث لو انصرف الرجل الى بيته ليتوضا زال الشمس فكان خوف الفوت قايما فافتى على وفق زمانه وفي
زمانهما كان تصلى صلوة العيد في جبانة قريبة بحيث لو انصرف الرجل الى بيته ليتوضا لا تزول الشمس فلم يكن
خوف الفوت قايما فافتيا على وفق زمانهما وكان شمس الايمة الحلواني وشمس الايمة السرخسي رحمهما الله يقولان في ديارنا
لا يجوز التيمم لصلوة العيد لا ابتداء ولا بناء لان الماء محيط بمصلى العيد فيمكن التوضي والناس غير خوف الفوت حتى
لو خيف الفوت يجوز التيمم ومن المشايخ من قال هذا الاختلاف حجة وبرهان واختلفوا فيما بينهم قال الفقيه
ابو بكر الاسكاف رحمه الله هذه المسئلة بناء على ان من شرع في صلوة العيد ثم افسدها لا قضاء عليه عند ابي حنيفة
رحمه الله فكان تفوته الصلوة على اصله لا الى بدل لو لم يجز له التيمم فاجاز له التيمم وعندهما يلزمه القضاء فلا تفوته
الصلوة لا الى بدل فلم يجز له التيمم وقبل الشروع اذا فاتته الصلوة لا يمكنه القضاء بالاجماع فكان الفوات لا الى
بدل فيجوز له التيمم بالاجماع وغيره من المشايخ جعل هذا اختلافا مبتدا وجه قولهما ان المبيح خشية الفوات واللاحق

امن من ذلك فانه يتوضا ويتم صلوته بعد فراغ الامام وابو حنيفة رحمه الله يقول بقول البنا اسهل من الابتدا
فلما جاز افتتاح العيد بالتيمم فلان يجوز البنا عليها بالتيمم اولى ولان خوف الفوت هاهنا قايم لانه ربما يصير
مبتلا بالمعالجة مع الناس لكثرة الزحام فيفسد صلوته او لا يصل الى الما حتى تزول الشمس فتفوته بمضي الوقت
والله اعلم

نوع اخر في بيان ما يبطل التيمم وما لا يبطل

يجب ان يعلم بان ما يبطل الوضو
يبطل التيمم لان التيمم خلف عن الوضو ويدل عليه وما لا يبطل الاصل لا يبطل الخلف والبدل لضرورة قال ويبطل
اذا راى الماء لقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فبعد ذلك المسيلة على وجوه
ان راى الما قبل الشروع في الصلوة توضا به وصلى وان راى الما بعد ما صلى لا يعيد الصلوة وان كان في الوقت
والاصل فيه ما روى ان رجلين من الصحابة كانا في سفر فتيمما في اول الوقت وصليا فلما فرغا من الصلوة وجدا ماء
قبل خروج الوقت فتوضا احدهما واعاد صلوته ولم يفعل الاخر ذلك فلما رجعا الى رسول الله عليه السلم اخبرا
بذلك فقال عليه السلام للذي اعاد منهما لك اجران وقال للاخر اجزاتك صلوتك والمعنى فيه ان هذه صلوة اديت بطهارة
كاملة قد حكم لصحتها وجوازها فلا يرتفع هذا الحكم برويته الما بعد ذلك اكثر ما في الباب ان التيمم خلف وقد قدر على
الاصل الا انه انما قدر على الاصل بعد حصول المقصود بالبدل فلا يسقط حكم البدل على ما عرف في موضعه وبهذا الحرف
يقع الفرق بين هذا الوجه وبين ما اذا راى الما في خلال صلوته حيث يتوضا ويستقبل الصلوة لان هناك قدر
على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل وفي مثل هذا يسقط حكم البدل وان راى الما بعد ما قعد قدر التشهد
فسدت صلوته في قول ابي حنيفة رحمه الله في اخر صلوته وقالا لا تفسد وهي من المسايل الاثني عشرية المعروفة
فيما بين اهل الفقه وعلى هذا الخلاف الماسح على الخف اذا انقضى وقت مسحه بعد ما قعد قدر التشهد قبل ان يسلم
فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله تفسد صلوته وعلى قولهما لا تفسد وعلى هذا الاختلاف الماسح على الخف اذا وجد
في خفه نجاسة فنزعه وكان ذلك بعد ما قعد قدر التشهد والمراد بهذه النجاسة ان تكون قدر الدرهم او اقل حتى
يصح شروعه اما اذا كان اكثر من قدر الدرهم لا يصح شروعه فيها قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله هذا الاختلاف
فيما اذا كان الخف واسعا بحيث يخرج من رجله من غير معالجة كثيرة فاما اذا كان الخف بحال يحتاج في نزعه الى
معالجة كثيرة بحيث لو وجد في خلال الصلوة اوجب فساد الصلوة فان صلوته تكون تامة بالاجماع لانه
يكون خروجا عن الصلوة بصنعه وعلى هذا الخلاف مصلي الجمعة اذا خرج وقت الجمعة بعد ما قعد قدر التشهد
وعلى هذا الخلاف العاري اذا وجد ما يستر به بعد ما قعد قدر التشهد وعلى هذا اذا تعلم الامي سورة بعد ما
قعد قدر التشهد وعلى هذا المومي اذا قدر على الركوع بعد ما قعد قدر التشهد وعلى هذا المومي اذا قدر على الركوع
والسجود بعد ما قعد قدر التشهد وعلى هذا المصلي اذا تذكر فايتة بعد ما قعد قدر التشهد وفي الوقت سعة
وعلى هذا المستحاضة او صاحب الحدث الدايم اذا ذهب الوقت او برا جرحه وعلى هذا اذا كان ثوبه بنجاسة
اكثر من قدر الدرهم فوجد الما في هذه الحالة والشيخ الامام شيخ الاسلام يزيد على هذه المسايل فايتة الفجر اذا شرع
في قضايها فزالت الشمس في هذه الحالة كذلك اذا مسح على الجباير فسقطت الجباير عنه عن برو بعد ما قعد قدر
التشهد ومن اصحابنا من قال هذه المسايل تنبني على اصل وهو ان الخروج من الصلوة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة
رحمه الله وعندهما ليس بفرض هما احتجا بحديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال اذا رفع
المصلي راسه من اخر السجدة وقعد قدر التشهد فقد تمت صلوته ولان بالاتفاق لو تكلم او قهقه او احدث
متعمدا او حاذت المراة الرجل في هذه الحالة لم تفسد صلوته لو بقي شي من فرايض الصلوة لفسدت صلوته
بهذه الامور كما تفسد قبل القعدة فثبت بهذا ان وجود هذه المعاني في هذه الحالة لوجودها خارج الصلوة

ولو وجد هذه المعاني خارج الصلوة لا تفسد صلاته فكذا اذا وجد في هذه الحالة وابو حنيفة
رحمه الله يقول هذه عبادة لها تحريم وتحليل ثم التحريم لا يكون الا بصنعه فكذلك التحليل كما في الحج وتقرير
هذا الكلام وتحقيقه وهو انه اذا لم يخرج لم يطهر يجب عليه الخروج عن الطهر ليودي صلوة العصر ولا يتوصل
الى اداء العصر الا بالخروج عن الطهر الاصل ان ما لا يتوصل الى شي الا به يصير عزما لعينه واداء العصر
فرض عليه فكذا الخروج عن الطهر يكون فرضا عليه وتاويل الحديث قارب التمام كما قال الحج عرفة فمن وقف
بعرفة فقد تم حجه اي قارب التمام والكلام والحدث والقهقهة والمحاذاة صنع منه فان قيل نزع الخف ايضا
صنعه قلنا انما يكون صنعه اذا كان يحتاج الى معالجة كثيرة وعند ذلك صلوته ثابتة بالاتفاق اما اذا كان
الخف واسعا لا يحتاج الى صنعه ومن اصحابنا من قال هذا الاصل عند ابي حنيفة رحمه الله لا تقوى لاستحالة
ان يتادى فرض الصلوة بالكلام والحدث العمد ولكن الوجه الصحيح لابي حنيفة ان التحريمة باقية بعد الفراغ من
التشهد وهذه العوارض معيرة للفرض فاعتراضها في مثل هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوة كنية الاقامة
بخلاف الكلام فانه قاطع وليس بمعير والقهقهة والحدث العمد مبطل وليس بمعير فان قيل طلوع الشمس في
خلال الصلوة مبطل وليس بمعير وقد جعلتموه على الخلاف قلنا بل هو معير للصلوة من الفرض الى النفل فانه
لا يصير به خارجا من التحريمة وجميع ما قلنا فيما اذا اعترض قبل السلام كذلك في سجوده السهو او بعد ما فرغ
منها قبل ان يتشهد او بعد ما تشهد قبل ان يسلم هكذا ذكر في الاصل وان وجد هذه الاشيا بعد ما سلم قبل ان
يسجد للسهو فصلوته تامة اما عندهما فلا يشكل واما عند ابي حنيفة رحمه الله فلانه بالسلام خرج عن التحريمة
ولهذا لا يتغير فرض المسافر بنية الاقامة في هذه الحالة فكذلك ان كان سلم احدى التسليمتين لان انقطاع التحريمة
يحصل بتسليمة واحدة والله اعلم متيمم افتتح الصلوة ثم وجد سور الحمار مضى على صلوته فاذا فرغ توضا
به واعاد الصلوة لان سور الحمار مشكوك في طهارته وشروعه في الصلوة قد صح فلا ينتقض بالشك فيتم الصلوة
ثم يتوضا به ويعيد الصلوة احتياطا لجواز ان يكون سور الحمار طاهرا ولو وجد نبيذ التمر في خلال الصلوة
فكذلك عند محمد رحمه الله لان عنده نبيذ التمر كسور الحمار وعند ابي يوسف رحمه الله يتم صلوته ولا يعيد لان
النبيذ عنده ليس بطهور وعند ابي حنيفة رحمه الله يقطع صلوته لان نبيذ التمر عنده بمنزلة الما حال عدم الما فتنتقض
صلوته فيتوضا به ويستقبل الصلوة وان وجد سور الحمار والنبيذ جميعا فعند ابي حنيفة رحمه الله تفسد
صلوته فيتوضا بهما ثم يستقبل لان سور الحمار ان كان طاهرا فالنبيذ معه ليس بطهور لان التوضي بالنبيذ انما يجوز عند
ابي حنيفة رحمه الله اذا كان عادما للما فاذا كان السور طاهرا لا يكون عادما للما فلا يكون النبيذ طهورا
واذا لم يكن السور طاهرا فالنبيذ طهور فقد وقع الشك في سور الحمار فلهذا يتوضا بهما وعند ابي يوسف رحمه الله
يمضي صلوته فاذا فرغ توضا بالسور خاصة واعاد الصلوة وعن محمد رحمه الله يمضي على صلوته فاذا فرغ توضا
بهما واعاد الصلوة احتياطا واذا راى المتيمم في صلوته سرابا فظن انه ما فمشى اليه ساعة فاذا هو سراب
فعليه ان يستانف الصلوة سوا جاوز مكانه او لم يجاوز وان شك انه ما او سراب واستوى الطيان
فانه يمضي على صلوته لانه صح شروعه في الصلوة ووقع الشك في الانصراف ان كان ما حل له الانصراف
وان كان سرابا لا يحل والحرمة كانت ثابتة بيقين فلا يثبت الحل بالشك فيمضي على صلوته فاذا فرغ من صلوته
ذهب ان كان ما توضا واستقبل القبلة لانه متيمم وجد الما في خلال الصلوة فتفسد صلوته وان كان سرابا
لا يلزمه الاعادة لانه اتم الصلوة وهو عادم للما فلا تفسد صلوته فلا يلزمه الاعادة قال المسافر اذا مر في
الفلاة بما موضوع في جب او نحوه لا ينتقض تيممه وليس له ان يتوضا منه لانه وضع للشرب لا للوضو والمباح

في نوع لا يجوز استعماله في نوع اخر الا ان الماء كثيرا فيستدل بكثرته على انه وضع للشرب والوضوء جميعا فحينئذ يتوضا ولا يتيمم وذكر القاضي الامام ابو علي النسفي رحمه الله عن استاذه عن الشيخ الامام الجليل ابي بكر ابن محمد بن الفضل رحمه الله ان الماء الموضوع للشرب يجوز منه التوضي والموضوع للوضوء لا يباح منه الشرب قال واذا اقتدى المتوضي بالمتيمم ثم راى المقتدي ماء ولم يره امامه فسدت صلوة المقتدي دون صلوة الامام وكذا اذا ام المتيمم المتوضين فابصر بعض القوم الماء ولم يعلم الباقين والامام حتى فرغوا فسدت صلوة من ابصر خاصة وهذا قول علمائنا الثلاثة وقال زفر رحمه الله لا تفسد صلوته وهو رواية ابي يوسف رحمه الله وكذلك على هذا الاختلاف اذا ام الرجل قوما في صلوة الظهر ولم يصل الفجر ولا يعلم به الامام وقد علم به القوم فصلوة القوم فاسدة استحسانا عند علمائنا الثلثة وفي القياس وهو قول زفر رحمه الله لا تفسد وجه القياس وهو ان صلوة المقتدين لو فسدت انما تفسد باحد الاشياء الثلاثة اما بالحدث العمد ولم يوجد واما برؤية الماء وذلك لا تضر لانه متوضي واما بفساد صلوة الامام وصلوة الامام صحيحة فلا معنى لافساد صلوته فلا تفسد صلوته وعلماؤنا رحمهم الله قالوا ان طهارة الامام معتبرة في حق المقتدي بدليل انه لو تبين ان الامام محدث لم تجز صلوة المقتدي وطهارة الامام هاهنا تيمم فيجعل في حق من ابصر الماء كانه هو المتيمم فلهذا فسدت صلوته ولانه اعتقد فساد صلوة الامام فان عنده ان الامام يصلي بالتيمم مع وجود الماء والمقتدي اذا اعتقد فساد صلوة الامام يصلي بالتيمم مع وجود الماء والمقتدي اذا اعتقد فساد صلوة الامام تفسد صلوته كما لو اشتبهت القبلة على الامام والقوم فيتحرى الامام الى جهة والمقتدي الى جهة اخرى وهو عالم ان الامام صلى الى غير جهته فانه لا يصح اقتداؤه به فكذلك هاهنا وكذلك في مسئلة الترتيب صلوة الامام فاسدة في حق المقتدي لان الترتيب من شرط الجواز وانه ثابت في حق المقتدي لعلمه ان على الامام صلوة الفجر ويعلم الامام انه ليس عليه شي فكان صلوة الامام فاسدة في حق المقتدي جائزة في حق الامام فلا يصح اقتداؤه به لذا هاهنا واجمعوا ان المتيمم اذا ام المتيممون ثم راى بعض من خلفه الماء او علم بمكانه ولم يعلم الامام تفسد صلوة من علم بالماء لما ذكرنا ان المفسد للصلوة احد الاشياء الثلثه ومن جملة ذلك رؤية الماء في حق المتيمم وهذا متيمم فتكون رؤية الماء في حق المتيمم مفسد للصلوة في حقه لا في حق غيره لان صلوة الغير لا تعلق لها بصلاته قال المتيمم اذا وجد الماء فلم يتوضا به ثم حضرت الصلوة فلم يجد الماء اعاد التيمم لانه لما قدر على استعمال الماء بطل تيممه وصار محدثا بالحدث السابق فهذا محدث لا ماء معه عليه التيمم للصلاة قال جماعة من المتيممين اذا راوا ماء في صلوتهم قدر ما يكفي لاحدهم ان كان الماء مباحا فسدت صلوة الكل وان كان مملوكا لرجل فقال صاحب الماء ابحت لكل واحد منكم او قال من شاء فليتوضا فسدت صلوتهم وان قال ابحت لكم جميعا لم تفسد صلوتهم قال محمد رحمه الله في الزيادات جماعة من المتيممين انتهوا الى رجل في السفر معه من الماء ما يكفي لاحدهم فاباح الماء لهم وقال لجماعة فليتوضا به ايكم شاء ينتقض تيممهم لان هذا الماء بالاباحة التحق بالمباح الاصلي وهناك ينتقض تيمم الكل لان هذا الماء يمنعهم عن ابتداء التيمم لانه يعتبر القدرة على الطهارة لكل واحد منهم فيمنع البقاء فكذا هاهنا فان توضا به احدهم جاز واعاد الباقون التيمم ولو كان قال هذا الماء لكم فاقبضوه فقبضوه لم ينتقض تيممهم لانه ما اباح الماء لهم بل ملكه منهم فلا يصيب كل واحد منهم الا شيئا يسيرا وذلك القدر لا يفيد القدرة على الطهارة فلا يبطل التيمم الا ترى ان ذلك القدر لا يمنع ابتداء التيمم فلا يمنع بقاؤه قال بعض مشايخنا وهذا على قولهما لان عندهما هبة المشاع فيما يحتمل القسمة من رجلين هبة جائزة تامة فكان هذا تمليكا منهم اما على قول ابي حنيفة رحمه الله هبة المشاع فيما يحتمل القسمة من رجلين او من جماعة غير جائزة

فلا يكون هذا تمليكا منهم بل يكون مجردا اباحة فصار نظير الوجه الاول وبعضهم قالوا هذا قولهم جميعا وهو الصحيح وانما كان كذلك لوجهين احدهما ان عند ابي حنيفة رحمه الله هبة المشاع فيما يحتمل القسمة من رجلين فاسدة والهبة الفاسدة تفيد الملك عند اتصال القبض بها والثاني ان لو ثبت التمليك لا تثبت الاباحة ايضا لان التنصيص على الاباحة لم يوجد هاهنا لو ثبت الاباحة انما تثبت في ضمن التمليك فان ابطل التمليك فان ابطل التمليك بطلت الاباحة الثابتة في ضمنه ضرورة فان اباح كل واحد منهم لاصحابه يبطل تيممهم وكذلك لو اباحوا الواحد بعينه بطل تيممه قال مشايخنا وهذا على قولهما لان هذه الهبة وقعت صحيحة عندهما فيثبت الملك فيعمل اذن كل واحد واباحته في حق صاحبه فينتقض تيممهم اما على قول ابي حنيفة رحمه الله اذنهم فيما بينهم لا يعمل قبل القبض لعدم الملك وبعد القبض لفساد الملك اذ الملك الفاسد لا يفيد اطلاق الاستمتاع لا للتملك ولا يعمل باذنه فانعدمت القدرة على الماء قال المتيمم اذا صلى بقوم متيممين ركعة فجاء رجل معه كوز من ماء يكفي احدهم وقال هو لفلان لرجل من القوم فسدت صلوة ذلك الرجل ومضى القوم على صلوتهم فاذا فرغوا سالوه الماء ان اعطى الامام توضا الامام واستقبل الصلوة ويستقبل القوم معه وان منع الامام والقوم فصلوة الكل تامة ولو ان الذي جاء بالكوز قال للمتيممين قبل الشروع في الصلوة من شاء منكم فليتوضا به انتقض تيممهم قوم من المتيممين شرعوا في الصلوة فجاء رجل بماء يكفي احدهم وقال من يريد منكم الماء ينتقض تيممهم قوم من المتيممين منهم متيمم للجنابة ومنهم متيمم للحدث وامامهم متوضي فجاء رجل بكوز من ماء يكفي لاحد المتيممين عن الحدث وقال هذا الكوز من الماء لمن شاء منكم فسدت صلوة المتيممين عن الحدث ولم تفسد صلوة المتيممين عن الجنابة لوجود القدرة على الماء لكل واحد من الفريق الاول دون الثاني ولو كان الامام متيمما عن الحدث فسدت صلوة الكل لفساد صلوة الامام ولو كان الامام تيمم للجنابة والماء لا يكفي الجنابة فصلوة الامام ومن خلفه من المتوضين والمتيممين للجنابة تامة لعجزهم عن الطهارة بالماء فسدت صلوة المتيممين للحدث لقدرتهم على الطهارة بالماء وان كان الماء يكفي الجنابة فان كان الامام متوضيا فصلوته وصلوة المتوضين تامة وصلوة المتيممين فاسدة وان كان الامام متيمما عن اي شي كان فسدت صلوة الكل قال رجلان يصليان احدهما عريان والاخر متيمم فجاء رجل وقال معي ماء فتوضا به ايها المتيمم ومعي ثوب فخذ ايها العريان فسدت صلوتهما كذا قاله الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله قال المصلي بالتيمم اذا قال له نصراني خذ الماء فانه يمضي على صلوته ولا يقطع لان كلامه قد يكون على وجه الاستهزاء وقد صح الشروع بيقين فلا ينقطع بالشك فاذا فرغ من الصلوة ساله فان اعطاه اعاد الصلوة والا فلا وذكر ابو الحسن في جامعه في المصلي اذا وضع مع رفيقه ماء كثير الايدي ايعطيه ام لا انه يمضي في صلوته فاذا فرغ ساله فان اعطاه توضا واعاد لانه لما اعطاه للحال فالظاهر انه كان يعطيه في ذلك الوقت لو طلب فقد صلى بالتيمم مع القدرة على استعمال الماء فيلزمه الاعادة فان ابى حين ساله فقد تمت صلوته لعدم القدرة فان اعطاه بعد ما ابى لم ينتقض ما مضى من صلوته لان العجز استحكم بالاباء فلا يظهر بطلان ما مضى ولزمه الوضوء لصلوة اخرى لارتفاع حكم الاباء في المستقبل بالاعطاء وعن محمد رحمه الله اذا راى في الصلوة مع غيره ماء وفي غالب ظنه انه يعطيه بطلت صلوته والله اعلم

ومما يتصل بهذه المسايل ما قال محمد رحمه الله في الزيادات وصورته مسافر اغتسل عن جنابة فبقيت منه لمعة لم يصبها الماء وليس معه ماء فانه يتيمم ويصلي لان الجنابة حلت جميع البدن قال عليه السلام تحت كل شعرة جنابة وانها لا تتجزى والا كما لا تتجزى ثبوتا فما لم يطهر جميع بدنه بالماء لا يخرج عن حكم الجنابة ولم يوجد فبقي جنبا وهو عادم الماء فيجب عليه التيمم حتى

يصلي فان تيمم للجنابة ثم احدث حدثا يوجب الوضوء وليس معه ماء فانه يتيمم للحدث ايضا ويصلي
لان تيممه للجنابة كان منعقدا على الحدث والتيمم المتقدم لا يجوز عن الحدث المتاخر الا ترى انه لو
اغتسل عن الجنابة ثم احدث كان عليه ان يتوضا ولم يجزه الاغتسال المتقدم عن الحدث المتاخر كذا ههنا
فان وجد ماء قبل التيمم للحدث فهذا على وجوه خمسة الاول اذا وجد من الماء ما يكفي لهما وفي هذا الوجه
ينتقض تيممه للجنابة لان وجود هذا القدر من الماء يمنع ابتدا تيممه للجنابة فيمنع البقا فيغسل اللمعة ويتوضا
للحدث لانه محدث معه من الماء ما يكفيه للوضوء الوجه الثاني اذا وجد من الماء ما لا يكفي لاحدهما وفي هذا
الوجه لا ينتقض تيممه للجنابة لان وجود هذا القدر من الماء لا يمنع ابتداء تيممه للجنابة فلا يمنع البقا ويتيمم
للحدث لانه محدث وليس معه من الماء ما يكفيه للوضوء ويستعمل ذلك الماء في اللمعة تقليلا للجنابة
الوجه الثالث اذا وجد من الماء ما يكفي اللمعة ولا يكفي الوضوء وفي هذا الوجه ينتقض تيممه للجنابة
فيغسل اللمعة ويتيمم للحدث لانه محدث وليس معه من الماء ما يكفيه الوجه الرابع اذا وجد من الماء ما يكفي
للوضوء ولا يكفي لغسل اللمعة وفي هذا الوجه لا يبطل تيممه للجنابة ويتوضا للحدث لان بالتيمم الاول طهر
الجنابة الى ان يجد ما يكفيه لما بقي ولم يجد فلا يبطل تيممه للجنابة ولكن يتوضا للحدث لانه محدث معه من
الماء ما يكفيه للوضوء الوجه الخامس اذا وجد من الماء ما يكفي لكل واحد منهما حالة الانفراد ولا يكفي لهما على الجمع
وفي هذا الوجه يصرف الماء الى اللمعة ثم يتيمم للحدث لان الجنابة اغلظ الحدثين الا ترى ان الجنب ممنوع عن قراءة
القرآن والمحدث غير ممنوع عنه فعلم ان الجنابة اغلظ الحدثين والصرف الى اغلظ الحدثين عند التعارض
اولى قال فان توضا بهذا الماء جاز ويعيد التيمم للجنابة لان الماء لما صار مستحق الصرف الى اللمعة فقد وجد
من الماء ما يكفيه لما بقي فانتقض تيممه للجنابة والتيمم متى انتقض لا يعود بعد ذلك فاذا صرف الماء الى الوضوء
بقي جنبا وهو عادم الماء فيتيمم للصلوة فلو انه لم يتوضا بهذا الماء ولكنه بدا بالتيمم للحدث ثم صرف الى
اللمعة هل يعيد التيمم للحدث و ذكر في الزيادات انه يعيد وعلى رواية الاصل لا يعيد قيل ما ذكر في
الزيادات قول محمد رحمه الله وما ذكر في الاصل قول ابي يوسف رحمه الله وجه قول انه يتيمم وفي يده من
الماء ما يكفيه للوضوء فلا يجوز التيمم وجه قول ابي يوسف ان الماء مستحق الصرف الى اللمعة فالمستحق لجهة
معدوم فصاعدا تلك الجهة الا ترى ان الماء المستحق لجهة العطش جعل كالمعدوم في حق جواز التيمم كذا ههنا
هذا الذي ذكرنا اذا وجد الماء قبل ان يتيمم للحدث واما اذا وجد الماء بعد ما تيمم للحدث فهو على وجوه خمسة
ايضا الوجه الاول اذا وجد من الماء ما يكفي لهما وفي هذا الوجه يبطل تيممه للجنابة والحدث لان وجود
هذا القدر من الماء يمنع التيمم لهما ابتداء فيمنع البقاء لهما ايضا فيغسل اللمعة ويتوضا للحدث الوجه الثاني
اذا وجد من الماء ما لا يكفي لاحدهما وفي هذا الوجه لا يبطل تيممه للجنابة ولا للحدث لان وجود هذا القدر من الماء
لا يمنع التيمم لهما ابتدا فلا يمنع البقاء ايضا ولكن يصرف الماء الى اللمعة تقليلا للجنابة الوجه الثالث اذا
وجد من الماء ما يكفي للمعة دون الوضوء وفي هذا الوجه يبطل تيممه للجنابة فيصرف الماء الى اللمعة ولا يبطل
تيممه للحدث الوجه الرابع اذا وجد من الماء ما يكفي للوضوء ولا يكفي للمعة وفي هذا الوجه لا يبطل تيممه للجنابة
ويبطل تيممه للحدث فيتوضا به ويصلي وفي الوجه الخامس اذا وجد من الماء ما يكفي لكل واحد منهما حالة
الانفراد ولا يكفي لهما جميعا وههنا يصرف الماء الى اللمعة وهل ينتقض تيممه للحدث على رواية الزيادات
وهو قول محمد رحمه الله ينتقض وعلى رواية الاصل وهو قول ابي يوسف رحمه الله لا ينتقض لان وجود الماء
عند محمد يمنع ابتداء التيمم فيمنع البقاء وعند ابي يوسف لا يمنع ابتداء التيمم فلا يمنع البقاء قال جنب اغتسل

وبنى

وبنى ان ابتدا بمواضع الوضوء يعني لم يغسل مواضع الوضوء وبقي غسل ظهره ايضا ثم اراق الماء فانه
يتيمم لانه جنب بعد فان تيمم ثم وجد ما يكفي لاحدهما اما لمواضع الوضوء واما الغسل للظهر لا ينتقض تيممه
لان وجود هذا القدر من الماء في الابتداء لا يمنع التيمم فلا ينتقضه في الانتهاء وكان له ان يصرف الى ايهما
شاء لان الثابت فيهما نجاسة الجنابة فاستويا فكان له خيار الصرف ولكن الافضل ان يستعمله في
مواضع الوضوء فانما كان هكذا لانه ليس في الصرف الى احدهما ازالة الجنابة بل فيه تقليل الجنابة والسنة
ان يبدا بمواضع الوضوء فكان الى ما فيه اقامة السنة اولى قال جنب اغتسل وبقي من جسده طهر
لم يصبها الماء وليس معه ماء آخر فعليه ان يتيمم فان لم يتيمم حتى احدث حدثا يوجب الوضوء فعليه ان يتيمم
تيمما واحدا للجنابة والحدث جميعا وانما كان هكذا لان التيمم خلف عن الماء ثم استعمال الماء مرة واحدة يكفي عن
الحدثين حتى ان الحائض اذا طهرت من حيضها واجنبت يكفيها غسل واحد فكذا التيمم قيل وينبغي له عند التيمم
ان ينوي عن الحدثين لان التيمم لا يكون طهارة الا بالنية فاذا لم ينو عنهما بقي التيمم في حق احدهما بلا نية فلا يكون
طهارة وان تيمم لهما ثم وجد من الماء ما يكفي لاحدهما اما لغسل الظهر واما لمواضع الوضوء صرفه الى غسل الظهر
لما ذكرنا ان الجنابة اغلظ الحدثين ويعيد التيمم للحدث على رواية الزيادات وهو قول محمد رحمه الله استشهد
محمد رحمه الله في الكتاب لايضاح مذهبه بمسيلة الا ترى ان الرجل اذا كان ثوبه او جسده نجاسة اكثر
من قدر الدرهم واحدث ولم يجد ماء وتيمم ثم وجد ما يكفي لاحدهما فانه يصرفه الى غسل النجاسة لانها اغلظ
من الحدث لانه يتوهم ان يعم البدن وليس للماء بدل في تطهيرها والحدث لا يعم البدن وللماء بدل في رفعه فعلم انها
اغلظ فلهذا يصرف الامر اليها ثم يعيد تيممه للحدث مع ان هذا الماء يستحق الصرف الى النجاسة فكذا في مسئلتنا
قال مشايخنا لا يحفظ لهذا رواية عن ابي يوسف رحمه الله والصحيح ان يقال لا ينتقض تيممه فلا يلزمه
اعادة التيمم عند ابي يوسف قال جنب وجد من الماء قدر ما يكفي للوضوء دون الاغتسال فانه يتيمم ولا يلزمه
استعمال ذلك الماء عندنا لان هذا القدر من الماء لا يفيد القدرة على الطهارة عن الجنابة فيجعل وجوده والعدم
بمنزلة فان تيمم وتوضا ثم احدث فعليه ان يتيمم لان الوضوء السابق لا يجزي عن الحدث اللاحق فان تيمم ثم وجد
ما يكفيه لاحدهما اما لبقية جسده او للمواضع وضوئه صرفه الى الجنابة لانها اسوء ويعيد التيمم للحدث على
رواية الزيادات وهو قول محمد رحمه الله وفي نوادر ابن سماعة مسافر اجنب فتيمم وشرع في الصلوة ثم احدث
وقد وجد من الماء ما يكفيه للوضوء يتوضا به ويبني على صلوته في قول محمد رحمه الله الآخر وروى ذلك عن
ابي يوسف رحمه الله ايضا والله اعلم

نوع آخر في المتيمم اذا احدث وفي امامة المتيمم للمتوضين

اذا افتتح الصلوة بالتيمم ثم سبقه الحدث ولم يجد الماء تيمم وبنى وكذلك لو افتتح الصلوة بالوضوء ثم سبقه
الحدث ولم يجد الماء تيمم وبنى وان وجد بعد ما تيمم توضا واستقبل الصلوة سواء وجد الماء بعد ما عاد الى مكانه
او قبل ان يعود الى مكانه هكذا ذكر الحاكم الشهيد رحمه الله في المختصر قال الشيخ الامام شمس الايمة
الحلواني رحمه الله كان الشيخ الامام اسماعيل الزاهد رحمه الله يقول وجدت رواية عن ابي يوسف انه يتوضا
ويبني قال وهذا اقيس على مذهبه لان اقتداء المتوضي بالمتيمم يجوز عنده فكذا بناء الوضوء على التيمم فيحتمل ان يكون
ما ذكر الحاكم في المختصر قول محمد وذكر الشيخ الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله ان المتوضي اذا سبقه الحدث
فذهب وتيمم ثم وجد الماء بعد ما عاد الى مكانه استقبل الصلوة وان وجد الماء قبل ان يعود الى مكانه ففي القياس
يتوضا ويستقبل الصلوة وهو قول محمد رحمه الله وفي الاستحسان وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
يتوضا ويبني على صلوته وفي البقالي مسافر اجنب وشرع في الصلوة بالتيمم ثم سبقه الحدث فوجد ماء قدر ما يكفي

للوضوء فانه يتوضا ويبني قال وهذا هو القول الاخر لمحمد رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
ويجوز المتيمم ان يوم المتوضين في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله لا يجوز وهو
قول علي رضي الله عنه حجته ان التيمم طهارة ضرورية وطهارة الماء اصلية فلا يجوز بناء الاصلي على الضروري
الا ترى ان صاحب الجرح السايل لا يوم الاصحاء لهذا ومذهبهما يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما وروى ان
رسول الله عليه الصلوة والسلام بعث عمرو ابن العاص رضي الله عنه اميرا على سرية فلما انصرفوا سالهم عن سيرته
فقالوا كان حسن السيرة ولكنه صلى بنا يوما وهو جنب فساله عن ذلك فقال احتلمت في ليلة باردة وخشيت
الهلاك ان اغتسلت فتلوت قول الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم فتيممت وصليت بهم فضحك في وجهه وقال ها
لله من فقه عمرو بن العاص ولم يامرهم باعادة الصلوة لان المتيمم صاحب بدل صحيح فيوم المتوضين كالماسح على
الخفين يوم الغاسلين وبه فارق صاحب الجرح السايل فانه ليس بصاحب بدل صحيح فاذا كان الامام متيمما
وخلفه متوضون فاحدث واستخلف متوضيا ثم وجد الامام الاول الماء فسدت صلوته لانه متيمم راى الماء
في خلال الصلوة فتفسد صلوته ولا تفسد صلوة القوم ولا صلوة الخليفة لان الامامة تحولت الى الثاني وصار
الامام الاول مقتديا بالخليفة كواحد من القوم وفساد صلوة واحد من القوم لا يوجب فساد صلوة غيره كما
لو نام متعمدا او قهقهه او تكلم فسدت صلوته ولا يوجب ذلك فساد صلوة غيره وان كان الاول متوضيا والخليفة
متيمما فوجد الخليفة الماء فسدت صلوته وصلوة الامام الاول والقوم جميعا لان الامامة تحولت الى الثاني
وصار الامام الاول مقتديا بالثاني على ما ذكرنا وقد فسدت صلوة الامام الثاني برؤية الماء وفساد صلوة
الامام توجب فساد صلوة القوم وهذا التفريع انما ياتي على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان
عندهما اقتداء المتوضي بالمتيمم جايز فاما على مذهب محمد رحمه الله لا ياتي هذا التفريع لان من مذهبه ان اقتدا
المتوضي بالمتيمم لا يجوز والله اعلم **نوع اخر من هذا الفصل** في المتفرقات ويصلي الرجل بتيممه ما شا
من الصلوات من الفرايض والنوافل والنوايب ما لم يحدث او تزول العلة او يجد الماء وقال الشافعي
يصلي بتيمم واحد فرضا واحدا وما شاء من النوافل وحاصل الخلاف يرجع الى ان حكم التيمم عند عدم الماء
اذى قال اصحابنا رحمهم الله حكمه زوال الحدث مطلقا من كل وجه الى وقت الحدث كما في الماء الا ان في
الماء الزوال يوقت الى غاية الحدث وفي التيمم يوقت الى غاية الحدث او وجود او زوال العلة وعند الشافعي رحمه الله
حكمه رفع الحدث مقدرا بالحاجة الى فرض الوقت كما في طهارة المستحاضة والصحيح مذهبنا لقوله عليه السلام
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فان وجد ولم يتوضا به ثم حضرت الصلوة فلم يجد الماء اعاد
التيمم لانه لما وجد الماء بطل تيممه والباطل لا يعود وقد مرت المسيلة من قبل قال اذا اجنب المسافر ووجد
الماء قدر ما يتوضا به لا غير فانه يتيمم ولا يتوضا به عندنا وقال الشافعي رحمه الله يتوضا بذلك الماء ثم
يتيمم وقد مرت المسيلة ايضا وكذلك على هذا الاختلاف المحدث اذا كان معه من الماء ما يكفيه بغسل
بعض الاعضاء يتيمم عندنا وعند الشافعي يستعمل الماء فيما يكفيه ثم يتيمم احتج الشافعي رضي الله عنه بقوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا الله تعالى ذكره منكرا والنكرة في موضع النفي تعم فيتناول القليل والكثير
فادام واجدا الشي من الماء لا يكون له ان يتيمم والمعنى فيه وهو ان الضرورة لا تتحقق الا بعد استعمال الماء
فيما يكفيه فهو كمن اصابه مخمصة ومعه لقمة من الحلال لا يكون له ان يتناول الميتة ما لم يتناول تلك اللقمة
والدليل انه لو وجد سور حمار يلزمه استعماله فكذلك هاهنا بل هذا اولى لان سور الحمار طهور من وجه
دون وجه وهذا الماء طهور من كل وجه فلما لزمه استعمال سور الحمار فهذا اولى ولان الطهارة شرط جواز

الصلوة وقد عجز عن استعمال البعض والعجز عن استعمال البعض لا يسقط الكل قياسا على الطهارة عن
النجاسة الحقيقية وقياسا على ستر العورة فانه لو وجد من الماء قدر ما يغسل بعض النجاسة او يجد
من الثوب قدر ما يستر بعض العورة يلزمه ذلك حتى لو لم يفعل لا تجوز صلوته كذلك هاهنا وعلماونا
احتجوا بهذه الاية ايضا فالله تعالى شرط جواز التيمم عدم الماء الذي يطهر الا ترى ان الماء النجس لا يمنعه
من التيمم وقد عدم هاهنا الماء الذي يطهر فيجزيه التيمم ولانه معطوف على ما سبق فقد سبق بيان حكم
الوضوء والاغتسال ثم عطف عليه قوله فلم تجدوا ماء فيكون المفهوم منه ذلك الماء الذي يتوضون
به ويغتسلون عند الجنابة وهو غير واجد لذلك الماء ولانه اذا لم يطهر استعمال هذا الماء لا يكون في
استعماله الا تضييعه والماء من اعز الاشياء في السفر فلا فايدة في استعماله كالمكفر بالصوم اذا وجد بعض
الرقبة جاز له الصوم وكذلك اذا وجد قبل الشروع في الصوم لا يلزمه الاعتاق ويجوز له الصوم لان
ذلك القدر من الرقبة لا يقع به التكفير فكذلك هاهنا فتكون الاية حجة لنا من الوجه الذي بينا قوله واجد
لما قلنا نعم ولكن هذا القدر من الماء لا يكفي لاباحة الصلوة واما المخمصة قلنا لا يلزمه مراعاة الترتيب
فان ما معه من الحلال اذا كان لا يكفيه لسد الرمق فله ان يتناول معه الميتة واما سور الحمار قلنا هنالك
لا يزول الحدث بيقين بل شك فيه فيجمع بينهما احتياطا اما هاهنا لا يزول الحدث بهذا القدر من
الماء بيقين فلم يكن هذا نظير ذلك قوله الطاهر عن الحدث شرط من شرايط الجواز فصار كالنجاسة
الحقيقية وستر العورة قلنا من مشايخنا من سوى بينهما وقال اذا وجد من الماء قدر ما لا يزيل كل النجا
بل يبقى على الثوب بعد ما غسل مقدار ما يمنع من جواز الصلوة فانه لا يلزمه الازالة وكذلك في الثوب ولين
سلمنا فنقول ان غسل بعض النجاسة الحقيقية مفيد لان بعض النجاسة يزول على الحقيقة وكذا
بعض الانكشاف يزول ببعض الستر وهو مامور بازالة النجاسة والستر حقيقة وحكما فاذا قدر عليهما
يفترض عليه ذلك واذا قدر على ازالته حقيقة دون الحكم فالعجز عنه يسقط وما قدر عليه لزمه اما هاهنا
غسل بعض الاعضاء لا يفيد له اباحة الصلوة وهي مشروعة لاباحة الصلوة فاذا لم يفده الاباحة فوجوده
وعدمه بمنزلة وكذلك لو وجد الماء هذا المتيمم فان كان يكفيه لما خوطب به يبطل تيممه اعتبارا الانتها بالابتدا
فان تيمم للجنابة وصلى ثم احدث ومعه من الماء ما يتوضا به توضا به لصلوة اخرى لان التيمم الاول اخرجه من
الجنابة الى ان يجد ما يكفيه الاغتسال فهذا محدث معه من الماء ما يكفيه للوضوء فيتوضا به فان توضا به
ولبس خفيه ثم مر بماء يكفيه الاغتسال فلم يغتسل حتى صار عادما للماء ثم حضرت الصلوة ومعه من الماء مقدار
ما يتوضا به فانه يتيمم ولا يتوضا به لانه لما وجد من الماء قدر ما يغتسل عاد جنبا كما كان فصار هذه الحالة والحالة
الاولى على السواء وفي الحالة الاولى يتيمم ولا يتوضا كذا هاهنا ويلزمه نزع الخف لانه لا يتيمم في الرجل فان تيمم
ثم حضرت الصلوة الاخرى وقد سبقه الحدث فيتوضا به لان بالتيمم السابق خرج من الجنابة الى ان يجد ما يكفيه
الاغتسال ولم يجد بعد ذلك ما يكفيه الاغتسال فهذا محدث معه ما يتوضا به فعليه ان يتوضا وينزع
خفيه لانه لما مر بما يكفيه الاغتسال بعد لبس الخف وجب نزع الخفين فلم يكن له ان يمسح بعد ذلك وان لم
يكن مر بالماء قبل ذلك مسح على خفيه لان اللبس حصل على طهارة ما لم يجد ما يكفيه الاغتسال فكان له ان
يمسح واذا اصاب بدن المتيمم نجاسة لم ينتقض تيممه وكذلك اذا اصاب ثوبه لان التيمم انما ينتقض باحد شيين
اما برؤية الماء او الحدث ولم يوجد واحد منهما فلا ينتقض تيممه ولكن يمسح تلك النجاسة بخرقة او خشبة او تراب
ثم يصلي لانه بالمسح تزول العين ان كان لا يزول الاثر فهو قادر على ازالة البعض ولو امكنه ازالة الكل يومر به

فاذا امكنه ازالة البعض يومر به ايضا وصار كالعاري اذا وجد من التراب مايستر به بعض عورته فان ترك
المسح فانه لا يضر لان الاثر والاثر يكفي لمنع جواز الصلوة قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير في مسلم
تيمم ثم ارتد عن الاسلام ثم اسلم فهو على تيممه وقال زفر رحمه الله يبطل تيممه واجمعوا انه اذا توضأ ثم ارتد عن الاسلام
ثم اسلم انه يكون على وضوءه فوجه قول زفر ان الكفر يمنع ابتداء التيمم لكونه عبادة فيمنع البقاء كالصوم والصلوة
وبه فارق الوضوء لان الكفر لا يمنع ابتداء الوضوء فلا يمنع البقاء قلنا ان التيمم قد صح وافاد حكمه وهو الطهارة
والحال حال بقاء الطهارة والكفر لا ينافي بقاء الطهارة فيبقى بعد الردة الا ترى انه لو توضأ ثم ارتد يبقى طاهرا
بخلاف الصوم والصلوة لانهما حكمهما بعد الفراغ عنهما الثواب والكفر ينافيه والسبب لا يبقى بدون الحكم
فاما التيمم فانه حكمان الثواب والطهارة عن الحدث والثواب ان بطل بالردة فالطهارة عن الحدث لم تبطل لان
الكفر لا ينافيها فيبقى التيمم لان السبب يبقى ببقاء احد الحكمين الا ترى انه لو توضأ منه الصلوة ثم ارتد يبطل
الثواب ويبقى الطهارة كذا هنا وانما لا يصح ابتداء التيمم لانه جعل طهورا بشرط ارادة العبادة التي لا صحة لها الا
بالطهارة وارادة العبادة من الكافر لا تصح اما في حالة البقاء لا حاجة الى الارادة قال ولم تيمم النصراني
يريد به الاسلام لا يصح تيممه حتى لا يصلي بهذا التيمم لو اسلم عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعلى قول ابي يوسف
رحمه الله يصح تيممه شرط في الجامع الصغير ارادة الاسلام على مذهب ابي يوسف رحمه الله لو يشترط
ارادة الاسلام في كتاب الصلوة والصحيح ما ذكر في الجامع الصغير لان بدون ارادة الاسلام حصل التيمم
لا بنية القربة والمسلم لو تيمم لا بنية القربة لا يصح تيممه بالاجماع فهذا اولى فوجه قول ابي يوسف انه تيمم بنية
قربة يصح منه فيصح اما بنية القربة لان الاسلام اصل القرب فراس العبادات واما بنية قربة تصح منه فظاهر
بخلاف ما لو تيمم بنية الصلوة لان نية الصلوة منه لا يصح غاية ما في الباب انه لو نوى الصلوة الا ان نية الصلوة
ليست بشرط لازم الا ترى انه لو تيمم لمس المصحف او لقراءة القران صح وجه قولهما انه تيمم بنية قربة يصح بغير
طهارة لان الاسلام صحيح بدون الطهارة فلا يعتبر كما لو تيمم بنية الصوم او بنية الزكوة وبه فارق ما لو تيمم
لمس المصحف او لقراءة القران والفقه في ذلك ان التيمم صار طهورا بخلاف القياس شرعا بنية قربة لا تتادى
بدون الطهارة ولو توضأ في حال كفره ثم اسلم وصلى بذلك الوضوء يجوز عندنا خلافا للشافعي بناء على ان نية
الصلوة عنده شرط صحة الوضوء ونية الصلوة من الكافر لا يصح وعندنا نية الصلوة ليست بشرط الصحة
الوضوء والمسئلة معروفة وللمسافر ان يطأ جاريته وان علم انه لا يجد الماء وقال مالك يكره ذلك حجته حديث
ابن عمر رضي الله عنهما انه سئل عن ذلك فقال اما ابن عمر فلا يفعل ذلك واما انت اذا وجدت الماء فاغتسل والمعنى
فيه وهو ان الضرورة لا تتحقق في الكتاب ثبت الجنابة حال عدم الماء والصلوة مع الجنابة عظيم فلا ينبغي
له ان يتعرض لذلك من غير ضرورة ولنا قوله تعالى او لامستم النساء فلذلك نعد اباحة الملامسة في حال
عدم الماء التيمم للجنابة والحدث بصفة واحدة فكما يجوز له الكتاب سبب للجنابة لان في منع النفس
بعد السبق بعض الحرج وما شرع التيمم الا لدفع الحرج وسئل شيخ الاسلام علي السعدي رحمه الله عن
رجل ضرب يديه على الارض للتيمم فرفعهما فقبل ان يمسح بهما وجهه وذراعيه احدث بصوت او ريح
او نحو ذلك ثم مسح بهما هل يجوز ذلك التيمم قال وقعت هذه المسئلة ايام استاذينا فقال القاضي الامام المنتسب
الى اسبيجاب رحمه الله يجوز التيمم بمنزلة من ملأ كفيه ماء فاحدث ثم استعمله في بعض اعضاء الوضوء اليس
انه يصح ذلك كذا هاهنا وقال السيد الامام الاجل ابو شجاع رحمه الله لا يجوز لان الضربة من التيمم
قال عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين فقد اتى ببعض التيمم ثم احدث فينقضه كما

ينقض

ينقض الكل اذا احصل بعد الكل بمنزلة الوضوء اذا حصل الحدث في خلاله بعض ما وجد كما اذا حصل بعد
تمامه بعض الكل قال ثلاثة نفر في السفر جنب وحائض طهرت من الحيض وميت ومعهم من الماء قدر ما
يكفي لاحدهم ان كان الماء لاحدهم فهو احق وان كان الماء لهم لا ينبغي لاحد ان يغتسل لان الميت صب وان
كان الماء مباحا فالجنب احق به وتيمم المرأة لان غسل الجنب فريضة ويمكنه الامامة وغسل الميت ليس بفريضة
ولان غسل الجنب بنص الكتاب وغسل الميت ثبت بالسنة فيؤمم الميت ويصلي الرجل ويقتدي به المرأة بالتيمم
وكذا لو كان مكان الحائض محدثا يصرف الى الجنب بالاجماع لان في كون التيمم مزيلا للجنابة خلاف فان عمر وابن مسعود
لا يريان التيمم للجنب فكان الصرف الى الجنابة اولى وان بدا بذراعيه في التيمم او مكث بعد ما يمم وجهه ساعة
ثم يمم ذراعيه اجزاه عند الشافعي رحمه الله لا يجوز في الترتيب بناء على مسئلة الترتيب في الوضوء وعند مالك
لا يجوز وفي الموالاة بناء على مسئلة الموالاة في الوضوء وقد بيناهما في باب الوضوء فكذلك هاهنا والمعنى فيهما
ان هذا ترك السنة وترك السنة لا يمنع الجواز قال متيمم مر على الماء وهو نائم ثم ذكر في بعض الروايات ان على قول
ابي حنيفة رحمه الله ينتقض تيممه وقيل ينبغي ان لا ينتقض عند الكل انما الخلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما
الله فيما اذا تيمم وفي رحله ماء لا يعلم به رجل يرى التيمم الى الرسغ او الوتر ركعة واحدة ثم راى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثا
لا يعيد ما صلى وان فعل ذلك من غير ان يسال احدا ثم سال فامر بثلاث يعيد ما صلى لانه في الوجه الاول مجتهد وفي
الوجه الثاني لا يعني في الوتر قال المسافر اذا وجد ماء قدر ما يغسل به كل عضو مرة واحدة لا يجوز له ان يتيمم
الا ان يخاف العطش على نفسه او على دابته ولو كان متيمما فوجد ماء قدر ما يكفي كل عضو مرة واحدة فغسل بعض
اعضائه ثلثا ثلثا فلم يبق الماء فانه يعيد التيمم قال واذا احدث الامام في صلوة الجنازة قال الشيخ الامام ابو بكر
محمد ابن الفضل رحمه الله ان استخلف متوضيا ثم تيمم وصلى خلفه اجزاه في قولهم جميعا فان تيمم هذا الذي احدث
وام الناس فاتم جازت صلوة الكل في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله صلوة
المتوضي فاسدة وصلوة المتيممين جائزة وهذه المسئلة دليل على ان في صلاة الجنازة يجوز البناء والاستخلاف
ويصح فيها اقتداء المتوضي المتيمم كما في غيرها من الصلوات قال المسافر اذا لم يجد الماء ووجد الثلج ان كان ذلك
مكان البرد وزمانه جاز له التيمم لان التوضي بالثلج لا يجوز الا بشرط ان يسيل الماء على اعضائه ويتقاطر منها وذلك
لا يتصور في زمان الشتاء فان عجز عن الوضوء جاز التيمم قال مسافر احدث ومعه ثوب نجس فوجد ماء قدر
ما يكفي للوضوء او لغسل الثوب ولا يكفيهما فانه يغسل الثوب به وتيمم للحدث ويصلي وان توضأ بالماء وصلى في
الثوب النجس يجزيه وكان مسيئا فيما فعل واذا تيمم لصلوة الجنازة وصلى جاز له ان يصلي بذلك التيمم على جنازة
اخرى قبل ان يقدر على الوضوء كما لو تيمم للمكتوبة جاز له ان يصلي بذلك التيمم مكتوبة اخرى قال مسافر معه ماء
طاهر وسور حمار ولا يعرف احدهما من الاخر قال محمد رحمه الله يتوضأ بهما جميعا ولا يتيمم قال جنب تيمم للطهر
وصلى ثم احدث فحضرته العصر ومعه ماء يكفي للوضوء فانه يتوضأ به لان الجنابة زالت بالتيمم فاذا احدث
بعد التيمم ومعه ما يكفي للوضوء يتوضأ فان توضأ للعصر وصلى ثم مر بماء يأتي فيه الاغتسال وعلم به ولم يغتسل
حتى حضرت المغرب وقد احدث او لم يحدث ومعه ماء قدر ما يكفيه للوضوء فانه يتيمم ولا يتوضأ به لانه لما مر
بماء يكفيه الاغتسال عاد جنبا فهذا جنب معه من الماء ما لا يكفي الاغتسال فيتيمم ومن تيمم ثم شك انه احدث
او لم يحدث فهو على تيممه ما لم يستيقن بالحدث كما لو شك في الحدث بعد ما لو توضأ قال مسافر اجنب فغسل
وجهه وذراعيه ولم يبق الماء فانه يتيمم فان تيمم وشرع في الصلوة ثم قهقه ثم وجد ما يكفي الاغتسال فانه يغسل
اعضاء الوضوء الا رواية عن ابي يوسف رحمه الله ويغسل ما بقي من جسده لم يكن غسله في المرة الاولى

بلا خلاف فالضحك في الصلوة ينقض طهارة الوضوء بالاجماع وهل ينقض طهارة الاغتسال فيه خلاف
وقد مرت المسئلة من قبل

فصل في المسح على الخفين

يجب ان يعلم بان المسح على
الخفين جايز عند عامة العلماء باثار مشهورة قريبة من التواتر وروى عمر وعلى والعبادلة الثلاثة وصفوان
ابن عسال المرادى وغيرهم رضى الله عنهم عن رسول الله عليه الصلاة والسلام وعن رسول الله عليه الصلوة
والسلام وعن مغيرة ابن شعبة رضى الله عنه قال توضا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر وكنت اصب عليه
الماء وعليه جبة شامية ضيقة الكمين فاخرج يديه من تحت ذيله ومسح على خفيه فقلت نسيت غسل القدمين
فقال بل انت نسيت بهذا امرنى ربى عز وجل وعن جرير ابن عبد الله البجلى رضى الله عنه انه مسح على خفيه وقال
رايت النبى عليه السلام فعل ذلك فقالوا لجرير ابعد نزول سورة المايدة وعنوا به وارجلكم على قراءة النصب
الدالة على فرضية الغسل فقال جرير وهل كان اسلامى الا بعد نزول سورة المايدة وعن الحسن البصرى رحمه الله
قال ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه الصلوة والسلام كلهم يرون المسح على الخفين ولكثرة الاخبار
قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءنى مثل ضوء النهار وفي رواية قال رايت له شعاعا
كشعاع الشمس وعن انس بن مالك رضى الله عنه انه سيل عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا
تطعن في الختنين وتمسح على الخفين وقال الكرخى رحمه الله من انكر المسح على الخفين يخشى عليه الكفر
قالوا وعلى قياس قول ابى يوسف رحمه الله من انكر المسح على الخفين يكفر لان حديث المسح على الخفين بمنزلة المتواتر
عنده ومن انكر المتواتر يكفر وهذا الفصل يشتمل على انواع الاول في صورة المسح وكيفيته ومقداره فنقول
قال اصحابنا رحمة الله عليهم مسح الخف مرة واحدة ولا يسن فيه التكرار وهذا من قبل الاصابع فيضع اصابع
يده اليمنى على مقدم خفه الايمن ويضع اصابع يده اليسرى على مقدم خفه الايسر ويمدهما الى اصل الساق
هكذا روى مغيرة بن شعبة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعنى ان المسح قايم مقام الغسل والسنة
في غسل البداية من قبل الاصابع فكذلك في المسح وعن محمد رحمه الله انه سيل عن المسح على الخفين فقال ان يضع
اصابع يديه على مقدم خفيه ويجافى كفيه ويمدهما الى الساق او يضع كفيه مع الاصابع ويمدهما جملة قال محمد
رحمه الله كلاهما حسن قال شمس الايمة الحلوانى رحمه الله والاحسن تحصيل المسح بجميع اليد ولو بدا من قبل
الساق يجوز لانه اتى باصل المسح الا انه ترك السنة وترك السنة لا يمنع الجواز الا ترى ان في الغسل لو بدا من
اصل الساق يجوز وطريقه ما قلنا ولو مسح برءوس الاصابع وجافا اصول الاصابع والكف لا يجوز الا ان يبلغ ما
ابتل من الخف عند الوضع مقدار الواجب وذلك ثلاثة اصابع ولو مسح بظاهر كفه يجوز والمستحب ان يمسح
بباطن كفيه ولو مسح باصبع او اصبعين لا يجوز لان المسح على الخفين نظير المسح على الراس لانه معطوف على الراس
في احدى القراءتين على ما مر ثم لو مسح على الراس باصبع او اصبعين لا يجوز ولو مسح بثلاثة اصابع جاز فههنا كذلك
وعلى قياس رواية الحسن في مسح الراس انه لا يجوز ما لم يمسح مقدار الربع لا يجوز في مسح الخفين الا مقدار الربع
ايضا ولو مسح بالابهام والسبابة ان كانا مفتوحتين جاز لان ما بينهما مقدار اصبع اخر وقد ذكرنا هذا في مسح
الراس ولم يذكر محمد رحمه الله في الاصل ان التقدير بثلاثة اصابع اليد او بثلاثة اصابع الرجل وكان الكرخى رحمه الله
يقول التقدير بثلاثة اصابع الرجل وكان الكرخى رحمه الله يقول التقدير بثلاثة اصابع الرجل اعتبارا بمحل المسح
وكان الفقيه ابو بكر الرازى رحمه الله يقول التقدير بثلاثة اصابع اليد اعتبارا بالة المسح وهو رواية الحسن
عن ابى حنيفة رحمه الله ولو مسح باصبع واحد ثم بله ومسح ثانيا وثالثا ان مسح كل مرة غير الموضع الذى مسحه مرة لا يجوز
كانه مسح بثلاثة اصابع ويجوز المسح على الخف ببلل الغسل سواء كانت البلة متقاطرة او غير متقاطرة ولا يجوز

المسح

المسح ببلل المسح وتفسير هذا اذا توضا ثم مسح الخف ببلة بقيت على كفه بعد الغسل يجوز ولو مسح
راسه ثم مسح الخف ببلة بقيت لا يجوز لان في الفصل الاول البلة لم تصر مستعملة لان الفرض ما
اقيم بها وفي الفصل الثانى البلة صارت مستعملة لان الفرض اقيم بها ولو توضا ونسى مسح خفيه ثم خاض الماء
فاصاب الماء ظاهر خفيه يجزيه من المسح لان المقصود والمامور به وصول البلة وقد وجد وهو نظير ما لو
نسى مسح الراس فاصاب راسه ماء المطر هل يصير الماء مستعملا قال ابو يوسف رحمه الله يصير واذا
لم يمسح على خفيه ولكن مشى في الحشيش فابتل ظاهر خفيه ببلل الحشيش ان كان الحشيش مبتلا بالماء
او بالمطر يجزيه بالاجماع وان كان مبتلا بالطل اختلف المشايخ فيه والصحيح انه يجوز لان الطل من الماء كما
قيل ان الطل يسيل في بيت المقدس كالمطر ولو امر انسانا حتى مسح على خفيه جاز لحصول المقصود وهو ايصال
البلة والله اعلم

نوع اخر في بيان محل المسح

فنقول محل المسح ظاهر الخف
دون باطنه حتى لو مسح باطن خفيه دون ظاهرهما لم يجزه وقال الشافعى رحمه الله المسح على ظاهر الخف
فرض وعلى باطنه سنة والاولى عنده ان يضع يده اليمنى على ظاهر الخف ويده اليسرى على باطن الخف فيمسح
بهما كل رجل احتج الشافعى رحمه الله بما روى عن مغيرة ابن شعبة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام مسح على
خفيه اسفله واعلاه ولان الاستيعاب في مسح الراس سنة فكذا في مسح الخفين وعلماونا رحمهم الله احتجوا
بما روينا من حديث المغيرة وبما روى عن على رضى الله عنه انه قال لو كان الدين بالراى لكان باطن الخف اولى
بالمسح من ظاهره ولكنى رايت رسول الله عليه السلام يمسح على ظاهر الخفين دون باطنهما ولان باطن
الخف لا يخلو عن لوث عادة فتصيب يده ذلك اللوث وفيه بعض الحرج والمسح بالخف انما شرع لدفع الحرج
واما الجواب عن الحديث فكذلك الحديث شاذ فلا يوخذ به واما الجواب عن استيعاب الراس قلنا جميع
الراس محل المسح بدليل انه لو مسح بعض اطرافه دون البعض يجوز بالاجماع وههنا لو اقتصر على المسح على باطن
الخف لا يجوز بالاجماع دل ان باطن الخف ليس بمحل للمسح واذا لم يكن محلا للمسح لا يسن المسح عليه وكذلك
اذا مسح على العقب لا يجوز لان محل المسح المقدم دون الموخر ولو مسح على ما يلى الساق او على ما يلى مقدم ظاهر الخف
يجوز ولو مسح على ما فوق الكعبين لا يجزيه والله اعلم

نوع اخر في بيان ما يجوز عليه المسح من الخفاف

وما بمعناها وما لا يجوز قال المسح الذى يجوز المسح عليه ما يمكن قطع السفر وتتابع المشى عليه ويستر الكعبين وما
تحتهما وستر ما فوق الكعبين ليس بشرط لان ما فوق الكعبين زيادة في اطلاق اسم الخف عليه وان كان يرى من الكعب
قدر اصبع او اصبعين جاز المسح عليه وان كان ثلاثة اصابع فصاعدا لا يجوز المسح نص عليه محمد رحمه الله في
الزيادات والمذكور في الزيادات ٥ رجل عليه خفاف لا ساق عليهما جاز ان يمسح عليهما اذا كان الكعب مستورا
وان كان يخرج منها شىء من مواضع الوضوء نحو الكعب وغيره وان كان ما خرج مقدار ثلاث اصابع من اصغر اصابع
الرجل لا يجوز المسح عليهما ٥ عن هذه المسئلة قال مشايخنا اذا لبس المكعب ولا يرى من كعبه الا اصبع او اصبعين
جاز المسح عليه لانه بمنزلة الخف الذى لا ساق له قال شمس الايمة السرخسى رحمه الله الصحيح من المذهب
جواز المسح على الخفاف المتخذة من اللبود التركية ٥ ذكر شمس الايمة الحلوانى رحمه الله وروى عن ابى حنيفة رحمه الله
انه لا يجوز المسح على الخفاف المتخذة من اللبود قال مشايخنا كان ابو حنيفة رحمه الله لم يعرف صلابة هذا
النوع من الخف وصلاحته لقطع السفر وتتابع المشى به اما لو عرف ذلك لافتى به لان مثل هذا الخف صالح لقطع
السفر وتتابع المشى به فكان كالخف المتخذ من الاديم وغيره واما المسح على الجوارب فلا يخلو اما ان كان الجوارب
رقيقا غير منعل وفي هذا الوجه لا يجوز المسح بلا خلاف واما اذا كان ثخينا منعلا وفي هذا الوجه يجوز المسح

بلاخلاف لانه يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليه فكان بمعنى الخف والمراد من الثخين ان كان يستمسك
على الساق من غير ان يشد بشي ولا يسقط فاما اذا كان لا يستمسك ويسترخي فهذا ليس بثخين ولا يجوز
المسح عليه • واما اذا كان ثخينا غير منعل وفي هذا الوجه لا يجوز المسح عند ابي حنيفة وعندهما يجوز ثم من
المشايخ اختلاف في مقدار النعل الذي يكفي لجواز المسح على الثخين عند ابي حنيفة رحمه الله قال بعضهم
اذا كان في باطن الخف اديم وهو ما يكفي كف القدم جاز المسح عليه وقال بعضهم لا يجوز المسح حتى يكون الاديم
على اصابع الرجل وظاهر القدمين وقال بعضهم لا يجوز المسح بكون الاديم الى الساق ليكون ظاهر قدميه
وكعباه مستورا بالاديم فعلى قول هذا القايل لو كان المستور بالاديم ما دون الساق والساق جورب لا يجوز
المسح عند ابي حنيفة رحمه الله قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله وسالت الشيخ الامام الاستاد عن تفسير
الجورب المنعل عند ابي حنيفة رحمه الله اراد به الجلد الرقيق الذي اعتاد الناس جوده على جواربهم او اراد الصرم
الغليظ نظير الصرم الذي يكون على جوارب اهل مرو وقال ان كان هذا الجورب المنعل كجوارب الصبيان يمشون
عليهما في تجربة الجورب وغلظ النعل جاز المسح عند ابي حنيفة رحمه الله قال شمس الايمة هذا في شرح
كتاب الصلوة الجورب انواع منها ما يكون من مرغزل وصوف ومنها ما يكون من غزل ومنها ما يكون من شعر
والاول ان لا يجوز عليه المسح عندهم جميعا واما الثاني فان كان رقيقا لا يجوز المسح عليه بلاخلاف وان كان
ثخينا مستمسكا ويستر الكعب ستر الا بدا او الناظر كما هو جوارب اهل مرو فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله لا
يجوز المسح عليه الا اذا كان منعلا او مبطنا وعلى قولهما يجوز واما الثالث ذكر في النوادر انه لا يجوز المسح عليه
قالوا اذا كان صلبا مستمسكا يمشي معه فراسخ او فرسخ يجب ان يكون على الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه
رحمهم الله واما الرابع فقد روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز المسح عليه والمتاخرون قالوا الصحيح ان المسئلة
على الخلاف واما الخامس فلا يجوز المسح عليه كيف ما كان • ذكر شمس الايمة السرخسي في شرحه حكى ان ابا
حنيفة رحمه الله مسح على جوربيه في مرضه الذي مات فيه وقال لعواده فعلت ما كنت امنع الناس عنه قال
رحمه الله استدلوا به على رجوعه الى قولهما وكان شمس الايمة الحلواني يقول هذا الكلام محتمل يحتمل انه كان رجوعا
الى قولهما ويحتمل ان لا يكون رجوعا ويكون اعتذارا اليهم اي انما اخذت بقول المخالف للضرورة فلا يثبت
الرجوع بالشك واما المسح على الجاروق فان كان يستر القدم والكعب فهو بمنزلة الخف الذي لا ساق له
فكل جواب ذكرناه ثمه فهو الجواب هاهنا وان كان لا يستر الكعب والقدم اگر بوپش جاروق پوست بر دوخته
باشد خامك عادت بعض مردمان است مسح روا بود واين بمعنى جوربي باشد ان پوست كه بليس معه النعلين
وا يجا مسح روا است باتفاق كذا ذكره الطحاوي رحمه الله واگر بر پيش جاروق پوست نى بر دوخته است
عامة مشايخ بر اند كه لا يجوز المسح عليه جوز بعضهم ذلك لان عوام الناس يسافرون به خصوصا في
بلاد الشرق واذا كان الخف مشقوقا يعني ما يلي ظاهر القدم فكان يبدو قدمه من ذلك او كان جوربا
ثخينا منعلا الا ان ما يلي ظاهر القدم مشقوق وقد بينا لذلك الشق ازرارا فكان يشدها او هيا له خيطا
او سيرا فكان يشدها شدا يستر قدمه فهو كغير المشقوق وان كان يستر بعضه دون بعض ذكر شمس الايمة
الحلواني رحمه الله ان ذلك بمنزلة الخرق في الخف وسياتي الكلام في الخرق بعد هذا ان شاء الله تعالى
واذا لبس الجرموقين واراد ان يمسح عليهما فالمسئلة على وجهين اما ان يلبسهما وحدهما او يلبسهما فوق الخفين
وكل مسئلة على وجهين اما ان كان الجرموق من كرباس او ما يشبه الكرباس او من اديم او ما يشبه الاديم فان
لبسهما وحدهما فان كان من كرباس او ما يشبه الكرباس لا يجوز المسح عليهما لانه لا يمكن قطع السفر وتتابع المشي

عليه وان كان من اديم او ما يشبه الاديم يجوز المسح عليهما لانه يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليه
وان لبسهما فوق الخفين فان كانا من كرباس او ما يشبه الكرباس لا يجوز المسح عليهما كما لو لبسهما على
الانفراد الا ان يكونا رقيقين يصل البلل الى ما تحتهما وان كانا من اديم او ما يشبه الاديم اجمعوا انه اذا
لبسهما بعد ما احدث قبل ان يمسح على الخفين او بعد ما احدث ومسح على الخفين انه لا يجوز المسح عليهما
وان لبسهما قبل ان يحدث جاز المسح عليهما عندنا به ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى
عنه المغيرة ابن شعبه رضي الله عنه انه مسح على الموق والموق هو الجرموق وعن عبد الرحمن ابن ابي ليلى
ان عمر رضي الله عنه مسح على جرموقيه وحاصل مذهب اصحابنا رحمهم الله انه متى لبس الجرموق على الخف
قبل الحدث والجرموق يصير بدلا عن الخف فلا يودي الى ان يكون للبدل بدلا ومتى لبس الجرموقين على
الخف فلو جاز المسح على الجرموق ادى الى ان يكون للبدل بدلا وانه لا يجوز وان مسح على جرموق ثم نزعهما اعاد
المسح على خفيه فرق بين هذا وبين ما اذا مسح على خف ذي طاقين ثم نزع احد طاقيه فانه لا يلزمه اعادة
المسح على الطاق الثاني وكذلك اذا مسح على خفيه فقشر جلد ظاهر الخفين ثم رفعه فانه لا يلزمه اعادة
المسح كذلك اذا كان الخف مشعورا كالخف اليماني فمسح على ظاهر الشعر ثم حلق الشعر فانه لا يلزمه اعادة
المسح والفرق ان الخف اذا كان ذا طاقين فكل طاق متصل بالاخر غير زايل عنه فيصيران بحكم الاتصال
كشي واحد كالشعر مع بشرة الراس اعتبرا شيا واحدا بحكم الاتصال حتى كان المسح على شعر الراس كالمسح
على البشرة فكذا هاهنا يجوز المسح على احد الطاقين كالمسح على الطاق الاخر فالممسوح لم يرد من عين الحكم
والاعتبار فلم يجب اعادة المسح فاما الجرموق غير متصل بالخف بل هو زايل عنه فلا يجعل المسح على الجرموق
كالمسح على الخفين فالممسوح زال حقيقة وحكما فيحل الحدث بما تحته فيلزمه اعادة المسح كما لو احدث
في هذه الحالة واذا لبس الخفين فوق الخفين فالجواب فيه على التفصيل الذي ذكرنا فيما اذا لبس الجرموقين
فوق الخفين واذا لبس الجرموقين فوق الخفين ثم نزع احدهما قال عليه ان يعيد المسح على الخف البادي والجرموق
الثاني هكذا ذكر في ظاهر الرواية ووقع في بعض كتاب الصلوة انه يخلع الجرموق الثاني وهكذا روى عن
ابي يوسف رحمه الله في غير رواية الاصول ووجه ذلك ان الحدث حل بالخف البادي فيحل بالخف الاخر
لانه خلف الخف فلا يتجزى ووجه ما ذكرنا في ظاهر الرواية ان الحدث انما حل بالخف البادي لزوال المانع
وهو الجرموق وهذا المعنى معدوم في الخف الاخر فلا يحل الحدث بالخف الاخر وانما يحل بالجرموق الذي على
الخف الاخر فلا يلزمه اعادة المسح على الخف الاخر وانما لزمه اعادة المسح على الجرموق الذي على الخف الاخر
لان المسح انتقض في حق الخف البادي فينتقض المسح في حق الجرموق الاخر لان انتقاض المسح لا يتجزى فان قيل
ما ذكرتم مشكل بما اذا نزع احد خفيه فان هناك يحل الحدث بالرجل الاخر حتى يلزمه غسل الرجل الاخر مع ان
المانع من حلول الحدث بالرجل الاخر قايم وهو الخف قلنا قضية القياس فيما اذا نزع احد خفيه ان لا يحل
الحدث بالرجل الاخر لقيام المانع به لكن سقط اعتبار القياس فيه لضرورة وهي ان لا تصير جامعا بين البدل
والمبدل وهذه الضرورة معدومة فيما نحن فيه فيتيقن المانع معتبرا وهذه المسايل كلها دليل على ان من لبس
الجرموق فوق الخف ومسح على الجرموق ثم احدث ونزع الجرموق جاز له المسح على الخف واذا كان في الخف
خرق فان كان يسيرا لا يمنع وان كان كثيرا يمنع والقياس في الخرق الكثير ان يمنع جواز المسح ايضا لان الخف
جعل مانعا سراية الحدث الى الرجل لا رافعا حدثا حل بالرجل واذا كان بعض القدم مكشوفا ولا مانع في
حق ذلك البعض فسرى الحدث الى ذلك البعض ومن ضرورته سراية الحدث الى الكل لان الحدث لا يتجزى

الا انا استحسنا في اليسير للضرورة لان الخف قل ما يخلو عن قليل خرق لانه وان كان جديدا فاثار
الدروب والاساقي فيه خرق ولهذا يدخله التراب ولا ضرورة في الكثير فيبقى الكثير على اصل القياس
بعد هذا الكلام في معرفة الحد الفاصل بين اليسير والكثير فنقول اذا كان الخرق قدر اصبع او اصبعين
فهو يسير واذا كان قدر ثلاثة اصابع فهو كثير ثم على رواية الزيادات اعتبر ثلاثة اصابع من اصغر اصابع الرجل
وعلى رواية الحسن عن ابي حنيفة اعتبر ثلاثة اصابع اليد ثم الخرق الكثير انما يمنع جواز المسح اذا كان منفرجا
يرى ما تحته فاما اذا كان لا يرى ما تحته فان كان الخف صلبا الا انه اذا ادخل فيه الاصابع يدخل فيها ثلاثة
اصابع لا يمنع جواز المسح وان كان يبدو قدر ثلاثة اصابع حالة المشي لان في حال وضع القدم على الارض يمنع جواز
المسح لان الخف يلبس للمشي فكان المعتبر حالة المشي وهذا لان جواز المسح على الخفين من طريق الرخصة لدفع
الحرج عن الناس فاذا كان الجرموق بحال لا يرى ما تحته حالة المشي فالناس يلبسون مثل هذا الخف عادة
لانه يمكن قطع السفر وتتابع المشي به فلو امروا بالنزع وغسل الرجل لوقعوا في الحرج واذا كان الخرق بحال
يرى ما تحته حالة المشي فالناس لا يلبسون مثل هذا الخف عادة لانه لا يمكن قطع السفر وتتابع المشي به فلو امروا
بالنزع وغسل الرجل لا يقعون في الحرج ثم اختلف مشايخنا في فصل انه اذا كان يبدو قدر ثلاثة انامل
من اصابع الرجل هل يمنع جواز المسح قال بعضهم يمنع واليه مال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقال
بعضهم لا يمنع ويشترط ان يبدو قدر الثلاثة اصابع بكمالها واليه مال شمس الائمة الحلوائي رحمه الله وهو
الاصح ولو ظهر من الخرق الابهام وهي مقدار ثلاثة اصابع من غيرها جاز عليه المسح ويعتبر التقدير في تقدير
الاصابع الصغير والكبير فيه على السواء قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وسواء كان الخرق في
باطن الخف او ظاهره او في ناحية العقب فالحكم لا يختلف يعني اذا كان الخرق مقدار ثلاثة اصابع من اي جانب
كان فذلك يمنع جواز المسح لان الخرق اذا كان مقدار ثلاثة اصابع يمنع قطع السفر وتتابع المشي به من اي جانب
كان الخرق فلا يلبس عادة مع هذا الخرق فلو امروا بالنزع وغسل الرجل لا يقعون في الحرج وذكر شمس الائمة
الحلوائي وشيخ الاسلام المعروف بخواهرزاده رحمهما الله اذا كان المكشوف من قبل العقب اكثر من المستور
لا يجوز المسح عليه واذا كان المكشوف اقل من المستور يجوز المسح والمروي عن ابي حنيفة رحمه الله في هذه الصورة
انه يمسح حتى يبدو اكثر من نصف العقب وتجمع الخروق في خف واحد ولا تجمع في خفين بيانه اذا كان في احد
الخفين خرق قدر اصبع وفي الاخر قدر اصبعين جاز المسح عليهما ولو كان في خف واحد خرق في مقدم
الخف قدر اصبع وفي العقب مثل ذلك وفي جانب الخف مثل ذلك لا يجوز المسح عليه فرق بين الخرق
وبين النجاسة فان النجاسة تجمع في خفين كما تجمع في خف واحد متى كان في كل موضعين وكذلك الخرق
في موضع العورة تجمع والفرق ان في باب العورة المانع انكشاف العورة وقد وجد ذلك واما في باب النجاسة
المانع عين النجاسة لانها تنافي الطهارة وان كانت في مواضع متفرقة فاما الخرق فما كان مانعا لعينه بل لكونه
مانعا تتابع المشي به وهذا انما يحصل اذا كان الخرق مقدار ثلاثة اصابع في خف واحد لا في خفين وان كان
الخرق على الساق لا يمنع جواز المسح وان كان اكثر من ثلاثة اصابع لان الخرق على الساق لا يكون اعلى حالا من عدم
الساق ولو لم يكن للخف ساق وكان الكعب مستورا يجوز المسح عليه فهاهنا اولى **نوع اخر** في بيان
شرط جواز المسح على الخفين ان يكون الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة وسواء كملت الطهارة قبل اللبس
او بعده جاز المسح في الحالين عندنا حتى انه لو غسل رجليه اولا ولبس الخفين ثم اكمل وضوءه ثم احدث جاز له المسح على
الخف عندنا وقال الشافعي الشرط ان يدخلهما في الخف بعد كمال الطهارة وثمرة الخلاف مع الشافعي لا يظهر في هذه

المسئلة

المسئلة لان عنده الترتيب في الوضوء شرط وقد عدم الترتيب هاهنا وانما يظهر في مسئلة اخرى وهي ما اذا توضا
وغسل رجله اليمنى ولبس عليه الخف ثم غسل رجله اليسرى ولبس عليه الخف ثم احدث وتوضا واراد المسح
جاز المسح عندنا وعند الشافعي لا يجوز واعتبره بما احدث بعد اللبس ثم اكمل الطهارة فانه لا يجوز المسح هناك
ونحن فرقنا بينما اذا اكمل الطهارة قبل الحدث وبينما اذا لم يكمل حتى احدث والفرق ان الخف جعل مانعا سراية الحدث
الى الرجل لا رافعا الحدث حل بالرجل فاذا اكمل الطهارة قبل الحدث كان الخف مانعا سراية الحدث من كل وجه
ولم يكن رافعا بوجه ما لان الحدث قد ارتفع عن الرجلين حقيقة لغسلهما وحكما لغسل ما بقي ولهذا جاز اداء الصلوة
بتلك الطهارة فجاز المسح فاما اذا احدث قبل كمال الطهارة كان الخف رافعا الحدث من وجه لان الحدث ان ارتفع
عن القدمين حقيقة بغسلهما لم يرتفع حكما ولهذا لو اراد ان يصلي بتلك الطهارة لا يجوز فيكون الخف رافعا للحدث
كان قايما فيه من وجه وانه لا يجوز ولهذا لا يمسح والنية ليست شرطا لجواز المسح على الخفين حتى انه من قال لغيره
علمني الوضوء والمسح على الخف فتوضا ذلك الغير ومسح على الخفين وكان قصده التعليم جاز عندنا وهذا لان
المنصوص عليه المسح دون النية فاشتراط النية تكون زيادة على النص وانه لا يجوز الا ترى انه لا يشترط النية
لجواز مسح الراس وانما لا يشترط لما قلنا وكذلك الترتيب ليس بشرط عندنا بيانه فيما ذكرنا انه اذا غسل رجليه اولا
ولبس الخفين ثم اكمل وضوءه ثم احدث وتوضا جاز له المسح على الخفين ويمسح من كل حدث اوجب الوضوء بعد اللبس
فاما الجنابة فلا يجوز المسح فيها لحديث صفوان بن عسال المرادي قال كان رسول الله عليه السلام يامرنا اذا كنا
سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الا من جنابة ولكن من بول او غايط او نوم ولان الجنابة الزمته غسل جميع
البدن بالنص ومع الخف لا يتاتى ذلك ولان جواز المسح لضرورة دفع المشقة وذلك في الحدث اظهر لتكرره ووقوعه
في كل يوم عادة وعدم تكرر وقوع الجنابة في كل يوم عادة فامتنع الاستدلال ذكر الناطفي رحمه الله في هدايته
قال ابو يوسف رحمه الله في الاملاء كل طهارة تنتقض بغير حدث فاذا انتقض مع الحدث يمنع جواز المسح على الخفين
وكل طهارة لا تنتقض الا بالحدث الصغرى لا يمنع جواز المسح على الخفين واشار الى الفرق فقال ما يبطل بغير حدث
كان الحدث موجودا عند ابتداء لبسه فلم يصادف الحدث طهارة ولا كذلك طهارة لا تنتقض الا بالحدث
لان ابتداء اللبس صادف طهارة كاملة فكان الحدث طاريا على اللبس وتفسير هذا المسافر اذا لم يجد الماء وتيمم
ولبس خفيه ثم احدث ووجد من الماء ما يكفيه للوضوء فان عليه ان يتوضا ويغسل قدميه ولا يجوز المسح على
خفيه لان تيممه قد بطل بوجود الماء وكان الحدث موجودا في رجليه لان التيمم لا يرفع الحدث وكذلك المستحاضة
ومن به جرح سايل وكذلك لو توضا بنبيذ التمر ولبس الخفين ومسح على الخفين بنبيذ التمر ثم وجد الماء نزع
خفيه وتوضا به وغسل قدميه لانه لا يرفع الحدث وهو كالتراب واذا توضا بسور الحمار ولبس خفيه ولم
يتيمم حتى احدث فانه يتوضا بما بقي معه من سور الحمار ويمسح على الخفين ثم يتيمم ويصلي لان سور الحمار ان كان
طاهرا مطهرا فقد حصل اللبس على طهارة كاملة فجاز شرط جواز المسح على الخفين وان كان نجسا او كان طاهرا
غير طهور ففرضه في هذه الحالة التيمم والرجل لا حظ لها من التيمم فسقط لسقوط غسل الرجلين فلهذا جاز المسح
ولو توضا بنبيذ التمر ولبس الخف ثم احدث ومعه نبيذ التمر فانه يتوضا وينزع خفه ويغسل قدميه في قول
ابي حنيفة رحمه الله ولا يمسح على خفيه وفي سور الحمار قال يمسح على خفيه ونبيذ التمر عنده مقدم على سور
الحمار حتى قال في سور الحمار يجمع بينه وبين التيمم ولم يقل بالجمع في نبيذ التمر والفرق ان طهارة الحاصلة بنبيذ
التمر طهارة ناقصة ولهذا تنتقض برؤية الماء ورؤية الماء ليست بحدث علم انه يصير محدثا بالحدث السابق
الا انه جوز اداء الصلوة بها عند انعدام الماء بالنص انما هي في نفسها طهارة ناقصة فكان اللبس حاصلا لا على

طهارة ناقصة فلا يجوز المسح فاما سور الحمار فانما يجوز التوضي به على تقدير انه طاهر مطهر وعلى هذا
التقدير هو وساير المياه سوا كان اللبس حاصلا على طهارة كاملة والله اعلم **نوع اخر في بيان مقدار
مدة المسح** قال علماونا رحمة الله عليهم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها
والاصل فيه ما روى عن علي رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر
ثلاثة ايام ولياليها وعن صفوان ابن عسال المرادي انه سال رسول الله عليه الصلوة والسلام عن المسح على الخفين
فقال المقيم يوم وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها والمعنى ان المجوز للمسح الضرورة والضرورة في حق المسافر
اكثر من الضرورة في حق المقيم لان المسافر لا ينزع الخف في كل مرحلة غالبا او يلحقه الحرج بالنزع في كل مرحلة
فقدر في حقه باقل مدة السفر اذ لا نهاية لما وراه فاما المقيم ينزع الخف في كل يوم وليلة عادة ولا يحرج في
ذلك فقدر في حقه بيوم وليلة لهذا وابتداء المدة تعتبر من وقت الحدث عند علمائنا حتى ان من توضا
في وقت الفجر وهو مقيم وصلى الفجر ثم طلعت الشمس فلبس الخفين ثم زالت الشمس وصلى الظهر ثم احدث ثم
دخل وقت العصر فتوضا ومسح على الخفين فقدر مدة المسح باقية الى الغد الى الساعة التي احدث فيها اليوم حتى
جاز له ان يصلي الظهر في الغد بالمسح وانما اعتبر ابتداء المدة من وقت الحدث لان وجوب الطهارة باعتبار
الحدث واستتار القدم بالخف مانع سراية الحدث الى القدم وانما يصير مانعا عند الحدث واذا كان عمله
يظهر عند الحدث تعتبر المدة من وقت الحدث ضرورة قال في الاصل واذا انقضى وقت المسح ولم يحدث
في تلك الساعة فعليه نزع خفيه وغسل رجليه وليس عليه اعادة الوضوء واراد بقوله ولم يحدث في
تلك الساعة انه لم يحدث بعد الحدث الاول من وقت اللبس لا انه لم يحدث اصلا من وقت اللبس فانه لابس
الخفين اذا استكمل يوما وليلة وهو على وضوء ولم يحدث اصلا لا يجب عليه غسل القدمين بالاجماع
لان انقضاء المدة انما يعتبر في حق ماسح الخفين لا في حق لابس الخفين وهذا الرجل لابس الخفين وليس بماسح
الخفين فلا تعتبر انقضاء المدة في حقه فاما اذا احدث بعد لبس الخفين فتوضا ومسح على الخفين ثم استكمل
يوما وليلة وهو على وضوء ولم يحدث حدثا اخر يجب عليه نزع الخفين وغسل القدمين ولا يجب تجديد الوضوء
لان الخف جعل مانعا سراية الحدث الى الرجل على ما دام مدة المسح باقية فاذا انقضى مدة الحدث ثم بنو المانع
فسرى الحدث السابق الى الرجل فصار كما لو توضا واخر غسل الرجلين ولو توضا واخر غسل الرجلين يجب عليه
غسل الرجلين فلا يجب عليه تجديد الوضوء ولهذا قلنا علمنا ان المراد من المسيلة ما ذكرنا وان كان احدث في
تلك الساعة نزع خفيه وغسل رجليه واعاد الوضوء واذا استكمل المقيم مسح الاقامة ثم سافر نزع خفيه
وغسل رجليه وان لم يستكمل مسح الاقامة حتى سافر ان سافر قبل ان يحدث فانه يستكمل مدة مسح السفر
بالاجماع لان ابتداء المدة انعقد وهو مسافر لان ابتداء المدة من وقت الحدث واما اذا احدث ومسح على الخفين
او لم يمسح وسافر فكان ذلك قبل استكمال مسح الاقامة فانه يستكمل مدة مسح المسافر عند علمائنا الثلاثة
رحمهم الله واذا قدم المسافر مصره وكان ذلك بعد ما مسح يوما وليلة او اكثر نزع خفيه لانه صار مقيما ولا يلزمه
اعادة شي من تلك الصلوات وان كان قد قدم بعد ما مسح اكثر من يوم وليلة لانه حين مسح كان مسافرا وان
قدم المصر قبل استكمال يوم وليلة يمسح مسح المقيمين بالاتفاق واذا انقضى مدة المسح وهو مسافر ويخاف
ذهاب الرجل من البرد لو نزع خفيه جاز له المسح لمكان الضرورة وان كان لا يخاف ذهاب الرجل
ينزع خفيه ويغسل رجليه واذا احدث الماسح في صلوته وانصرف ليتوضا وانقضى مدة المسح قبل
ان يتوضا يغسل رجليه ويبني على صلوته كالمصلي بالتيمم اذا احدث وانصرف ووجد ماء فانه يتوضا ويبني

على صلوته اذا انقضى مدة مسحه وهو في الصلوة ولم يجد ماء فانه يمضي على صلاته لانه لا فايدة في
قطع الصلوة لان حاجة الماسح بعد انقضاء مدة المسح الى غسل الرجلين ولو قطع الصلوة وهو عاجز عن
غسل الرجلين فانه يتيمم ولا حظ للرجلين من التيمم ولهذا يمضي على صلوته ومن المشايخ من قال تفسد
صلوته والاول اصح والله اعلم **نوع اخر في بيان ما يبطل المسح على الخفين** قال
رضي الله عنه واذا مسح على الخف ثم دخل الماء وابتل من رجله قدر ثلاثة اصابع او اقل لا يبطل مسحه ولو ابتل
جميع القدم وبلغ الماء الكعب بطل المسح روي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله ويجب غسل الرجل الاخرى
ذكره في حيرة الفقها وعن الفقيه ابي جعفر رحمه الله اذا اصاب الماء اكثر احد رجليه ينتقض مسحه ويكون
بمنزلة الغسل وبه قال بعض المشايخ وقد حكي ايضا عن الفقيه هذا رحمه الله انه اجاب مرة على نحو ما ذكرنا في
كتاب الحيرة وبعض مشايخنا قالوا لا ينتقض المسح على كل حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث
الى القدم فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب انتقاض المسح واذا نزع خفيه بعد المسح او احدهما غسل رجليه وقد
ذكرنا هذه المسيلة فيما تقدم واذا بدا للماسح ان يخلع خفيه نزع القدم من الخف غير انه في الساق بعد فقد انتقض
مسحه وهذا قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله ووجه ذلك ان موضع المسح فارق مكانه فكانه ظهر رجله وهذا لان
ساق الخف غير معتبر حتى لو لبس خفا لا ساق له جاز له المسح اذا كان الكعب مستورا فكون الرجل في الساق وظهوره
في الحكم سواء هذا اذا نزع بعض القدم عن مكانه وذكر الفقيه ابو محمد الحرمسي عن ابي حنيفة رحمه الله في
الاملاء انه اذا زال عقب الرجل عن عقب الخف او زال اكثر عقب الرجل عن عقب الخف انتقض المسح ووجب
غسل الرجل وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان اللبس وقع للمشي المعتاد وقد يفقد المشي اذا خرج اكثر
عقب الرجل عن موضعه فصار وجود هذا اللبس والعدم بمنزلة فيبطل المسح ضرورة وعن ابي يوسف رحمه الله
في رواية اخرى اذا نزع من ظهر القدم قدر ثلثه اصابع انتقض مسحه وعن محمد رحمه الله اذا بقي من ظهر
القدم في موضع المسح قدر ثلاثة اصابع لا ينتقض مسحه وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله هذه الجملة
في شرحه وذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله هذه المسيلة في شرحه وقال ذكر في بعض الروايات انه
اذا كان بحيث يمكنه المشي بعد ما يحرك قدمه عن موضعه لا ينتقض مسحه وان كان بحيث لا يمكنه المشي
ينتقض مسحه وذكر في بعض الروايات اذا اخرج اكثر ما يفترض غسله ينتقض مسحه وما لا فلا وفي بعض الروايات
ان بقي في موضع قرار القدم مقدار ثلاثة اصابع لا ينتقض مسحه قال واكثر المشايخ على هذا وهو المروي
عن محمد رحمه الله على نحو ما ذكره شمس الايمة السرخسي رحمه الله وفي كتاب الصلوة لابي عبد الله الزعفراني رحمه الله
رجل اعرج يمشي على صدور قدميه وقد ارتفع عقبيه عن موضع عقب الخف او كان لا عقب للخف وصدور
قدميه في الخف او رجل صحيح اخرج عقبه من عقب الخف الا ان مقدم قدمه في الخف في موضع المسح
له ان يمسح ما لم يخرج صدر قدمه عن الخف الى الساق في بعض المواضع اذا كان صدر القدم في موضعه والعقب
يخرج ويدخل لا ينتقض مسحه ولو كان الخف واسعا اذا رفع القدم ويقع القدم حتى يخرج العقب فاذا وضع
القدم عادت العقب الى موضعها لا ينتقض مسحه ذكر ابو علي الدقاق رحمه الله صاحب كتاب الحيض رجل
لبس خفين ولبس فوقهما جرموقين واسعين ينفصل من الجرموق على الخف مقدار ثلاثة اصابع فمسح على تلك الفضلة
لم يجزه وان مسح على تلك الفضلة وقد قدم رجله الى تلك الفضلة ومسح عليه ثم زال رجله عن ذلك الموضع
اعاد المسح والله اعلم **نوع اخر** المراة في المسح على الخفين بمنزلة الرجل لاستوايهما في المعنى المجوز للمسح واذا
استحاضت المراة ولبست خفيها بعد ما توضات ثم احدثت في الوقت حدثا اخر حتى نقض طهارتها الماء عرف

فتوضات وارادت ان يمسح على خفها فهذه المسئلة على اربعة اوجه اما اذا كانت الدم سايلا وقت الوضوء
واللبس وكان منقطعا وقت الوضوء واللبس او كان سايلا وقت الوضوء منقطعا وقت اللبس او كان منقطعا
وقت اللبس سايلا وقت اللبس وفي الوجوه كلها لها ان تمسح على خفيها لان طهارتها ما دام الوقت باقيا طهارة
معتبرة تجوز اداء الصلوة بها فكان اللبس حاصلا على طهارة معتبرة فيجوز المسح ولو لم يحدث حدثا اخر ولكن
خرج الوقت حتى انتقضت طهارتها بخروج الوقت فتوضات وارادت ان تمسح على خفيها فيما اذا كان الدم
منقطعا وقت الوضوء واللبس لها ان تمسح وفيما عدا ذلك من الوجوه ليس لها ان تمسح عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله
وعند زفر رحمه الله لها ان تمسح وجه قول زفر ان اللبس حصل على طهارة معتبرة لان طهارة المستحاضة طهارة
معتبرة حتى تبنى عليها جواز الصلوة وما وجد من السيلان اسقط الشرع اعتباره والحقه بالقدم فيجوز لها ان
تمسح كما لو كان الدم منقطعا وقت الوضوء واللبس جميعا **و**جه قول علمائنا الثلاثة ان طهارة المستحاضة متى
انتقضت بخروج الوقت يستند الانتقاض ويظهر الاستناد في حق القايم من الاحكام على ما عرف وجواز المسح حكم
قايم فيظهر الاستناد في حقه ويظهر ان اللبس حصل مع الحدث في حق هذا الحكم بخلاف ما اذا كان الدم
منقطعا وقت اللبس والوضوء لان هناك وان استند الانتقاض الا انه انما يستند الى سيلان متاخر
عن اللبس فلا يظهر ان اللبس حصل مع الحدث فان **قيل** لو استند الانتقاض بخروج الوقت **يجب** ان يقال اذا
شرعت في التطوع ثم خرج الوقت ان لا يجب عليها القضا لانه ظهر ان الشروع حصل مع الحدث **قلنا** هذا
ليس بطهور من كل وجه بل هو طهور من وجه اقتصار من وجه لان انتقاض الطهارة حكم الحدث والحدث وجد
في تلك الحالة فهذا يقتضي ضرورتها محدثة من تلك الحالة الا ان ضرورتها محدثة معلقة بخروج الوقت
وخروج الوقت وجد الان فهذا يقتضي ضرورتها محدثة من كل وجه لا يجوز لها المسح ولا يجب عليها القضا
ولو كان اقتصارا من كل وجه يجوز لها المسح ويجب عليها القضا فاذا كان طهورا من وجه اقتصارا من وجه
قلنا لا يجوز لها المسح ويجب عليها القضا اخذا بالاحتياط في كل فصل وصاحب الجرح السايل في حق هذه
الاحكام بمنزلة المستحاضة لانه بمعناها والله اعلم

نوع اخر

قال محمد رحمه الله في الزيادات رجل
قطعت احدى رجليه وبقي من موضع الوضوء مقدار ثلاثة اصابع او اكثر او اقل حتى بقي شي منها من موضع الوضوء
فتوضا وغسل ذلك الرجل والرجل الصحيحة ولبس الخف على الرجل الصحيحة ثم احدث وتوضا لا يجوز له ان
يمسح على الرجل الصحيحة لانه اذا بقي من الرجل المقطوعة شي من موضع الوضوء يجب غسله فيجب غسل الرجل الصحيحة
كيلا يودي الى الجمع بين البدل والمبدل في وظيفة واحدة وان لبس الخفين فان كان ما بقي من الرجل المقطوعة اقل
من مقدار ثلاثة اصابع لا يجوز المسح على الخفين لان محل المسح قدر ثلاثة اصابع ولم يبق من الرجل المقطوعة قدر ثلاثة
اصابع فلم يجز المسح عليه بل وجب غسله فوجب غسل الرجل الصحيحة لما ذكرنا وهذا بخلاف ما اذا لبس الخفين وظهر
من احدهما اقل من مقدار ثلاثة اصابع من موضع الوضوء ثم احدث فانه يتوضا ويمسح على خفه لان هناك لا يلزمه
غسل ما ظهر من احدى الرجلين فلا يلزمه غسل الباقي فلا يلزمه غسل الرجل الاخرى اما هنا لزمه غسل ما بقي من
الرجل المقطوعة فلزمه غسل الرجل الصحيحة وان كان الباقي من الرجل المقطوعة مقدار ثلاثة اصابع فان لم يكن الباقي
من ظهر القدم جاز المسح لان محل المسح ظهر القدم على ما مر فاذا لم يكن الباقي من ظهر القدم لم يجز المسح بل وجب غسله
فيجب غسل الرجل الصحيحة فاما اذا كان الباقي من ظاهر القدم جاز المسح عليه فيجوز المسح على الرجل الصحيحة
ايضا هكذا ذكر المسئلة في الزيادات **و**في نوادر ابن سماعة عن محمد رحمه الله اذا كان الباقي مقدار ثلاثة اصابع
من جانب الاصابع جاز المسح وان لم يبق من جانب الاصابع شي وانما بقي مما يلي العقب مقدار ثلاثة اصابع او اقل او

او اكثر لم يجز المسح وهو الصحيح لان محل المسح ظاهر القدم من جانب الاصابع وقدم هذا الفصل رجل قطعت
احدى رجليه من الكعب او من نصف الكعب فبرا ولبس الخف على الرجل الصحيح لم يجز له ان يمسح عليها الا على
قول زفر رحمه الله لان عنده الكعب لا يدخل في الغسل فاذا بقي احد طرفي الكعب يجب غسله فيجب غسل الرجل
الاخرى فان قطعت احدى رجليه فوق الكعب جاز له المسح على الاخرى لانه لم يبق شي من هذا الرجل من موضع
الوضوء فكانها ذاهبة اصلا **و**في نوادر بشر عن ابي يوسف رحمه الله في مقطوع الرجل من الكعب عليه ان يمسح موضع
القطع واذا كان عليه خفان جاز ان يمسح عليهما والله اعلم

نوع اخر

قال محمد في الزيادات
رجل باحدى رجليه جراحة لا يستطيع غسلها ولكن يستطيع ان يمسح على الخرق التي عليها فانه يتوضا
ويمسح على الخرق التي عليها ويغسل الرجل الصحيحة فان توضا وغسل الرجل الصحيحة ولبس الخف عليها ومسح
على الخرقة التي على الرجل الاخرى الا انه لم يستطع ان يلبس الخف عليها ثم احدث وتوضا لا يجوز له المسح على
الخف الذي لبسه على الرجل الصحيحة لانه لو مسح على الخف مسح على الجبيرة والمسح على الجبيرة بمنزلة غسل ما تحتها
فيجمع له البدل والمبدل في وظيفة واحدة وذلك لا يجوز **و**على قياس ما قيل عن ابي حنيفة رحمه الله ان من ترك
المسح على الجباير والمسح لا يضره انه يجزيه عنده لما نبين **،** ينبغي ان يجوز هاهنا المسح على الخف لان المسح عنده
على الجباير ليس بفرض لما نبين وسقط وظيفة هذا الرجل المجروحة اصلا فكانها ذهبت اصلا وهناك جاز
المسح على الخف في الرجل اذ لا يودي الى الجمع بين البدل والمبدل في وظيفة واحدة كذا هاهنا **،** وان كان
حين غسل الرجل الصحيحة ومسح لبس الخفين ثم احدث جاز المسح على الخفين على الجباير
بمنزلة غسل ما تحتها فصار كانه لبس الخفين بعد غسل الرجلين وهناك يجوز المسح لانه لو مسح
مسح على الخفين فلا يودي الى الجمع بين البدل والمبدل في وظيفة واحدة كذا هاهنا فقد جوز المسح
على الخف الذي لبسه على الرجل المجروحة وان كان ما تحته ممسوحا واذا مسح على الخفين ثم لبس عليهما
الجرموقين لا يجزيه المسح على الجرموق **،** والفرق ان المسح على الجبيرة بمنزلة غسل ما تحتها ولهذا لا يتوقت هذا
المسح بمدة ويجب الاستيعاب فيه كالغسل واذا كان بالغسل لما تحتها صار في الحكم لابسا الخفين بعد غسل
القدمين فلو جوزنا المسح على الخفين كان المسح بدلا عن الغسل لا عن المسح فلا يودي الى ان يكون البدل بدلا من
جنسه فاما المسح على الخف ليس كالغسل لما تحته بدليل عكس هذه الاحكام بل هو بدل عن الغسل فلو جاز المسح على
الجرموق صار البدل بدلا اخر من جنسه وانه لا يجوز **و**ان كانت الجراحة بحال لا يقدر على المسح عليها وعلى ربط الخرق
والجباير فغسل الرجل الصحيحة ولبس الخف عليها ثم احدث وتوضا جاز المسح على الخف في الرجل الصحيحة لان الجراحة
اذا كانت بهذه الصفة لا يلزمه في الرجل المجروحة لا فرض الغسل ولا فرض المسح فجعلت كالذاهبة وصار كان له رجل
واحدة وهي الصحيحة لا غير فيمسح عليها اذا مسح لا يودي الى الجمع بين البدل والمبدل **قال** وفي نوادر الصلوة
لابي سليمان عن محمد رحمه الله رجل انكسرت يده وهو على وضوء وربط الجباير عليها ولبس خفيه ثم احدث وتوضا
ومسح على الخفين والجباير ثم برات اليد فانه يغسل موضع الجباير ويصلي ولو كان على غير وضوء حتى انكسرت يده
وربط الجباير عليه ثم توضا ولبس خفيه ثم احدث وتوضا ومسح على الخفين والجباير ثم برات قال ينزع خفيه
قال الحاكم ابو الفضل رحمه الله وجدت في بعض الامالي عن ابي يوسف رحمه الله فيمن احدث وعلى بعض مواضع
وضوءه جباير فتوضا ومسح عليه ثم لبس الخف ثم برا فعليه ان يغسل قدمه **قال** ولو انه لم يحدث بعد لبس الخفين
حتى برا الجرح والقى الجباير وغسل مواضعه ثم احدث فانه يتوضا ويمسح على الخفين **و**في المنتقى عن ابي يوسف رحمه الله
اذا مسح على جباير احدى رجليه وغسل الاخرى ولبس خفيه ثم احدث فانه ينزع الخف الذي على الرجل الذي عليه

الجباير ويمسح على الجباير ومسح على الخف الاخر **نوع اخر في المتفرقات من هذا الفصل** رجل باحدى رجليه بثرة فغسل رجليه ولبس الخف عليهما ثم احدث ومسح على الخفين وصلى الصلوات فلما نزع الخف وجد البثرة قد انشقت وسال منها الدم وبطل مسحه وهو لا يعلم انها متى انشقت **حكى** عن الشيخ الامام ابى بكر محمد ابن الفضل رحمه الله انه قال ينظر ان كان راس الجرح قد يبس وكان الرجل لبس الخف عند طلوع الفجر ونزعه بعد العشا فلا يعيد الفجر ويعيدها من الصلوات وان نزع الخف وراس الجراحة مبتل بالدم لا يعيد شيا من الصلوات **و** ذكر شمس الايمة الحلوانى رحمه الله في صلاة المستقى اذا كان الرجل مقطوع الاصابع وبعض خفيه خالى عن القدم فمسح عليه ينظر ان وقع المسح على المغسول مقدار ثلاثة اصابع جاز والا فلا **و** كذلك اذا كان الخف واسعا وبعضه خالى عن القدم ويوم الكاسح الغاسل لانه صاحب بدل صحيح والبدل الصحيح حكمه عند العجز عن الاصل حكم الاصل والله اعلم **ومما** يتصل بهذا الفصل المسح على الجباير وعصابة المفتصد ومسيلة الشقاق **قال** ذكر في كتاب الصلوة قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله في غريب الرواية من ترك المسح على الجباير وذلك لا يضره اجزاه ولم يبين القايل **قال** وسمعت ابا بكر محمد بن عبد الله يقول ذلك قول ابى حنيفة رحمه الله **و** قال الحسن قال ابو حنيفة رحمه الله اذا مسح على العصابة فعليه ان يمسح على موضع الجرح وعلى جميع العصابة صغيرا كان الجرح او كبيرا او على الاكثر منها فقد اوجب المسح فصار عن ابى حنيفة رحمه الله روايتان ثم **قال** الفقيه ابو جعفر رحمه الله والله اعلم ايهما الاول وايهما الاخر **قال** الشيخ الامام الزاهد ابو حفص السفكرد ردى رحمه الله في مختصر غريب الرواية ليس في روايتنا ما حكاه الفقيه ابو جعفر رحمه الله عن كتاب الصلوة وانما الذى في روايتنا **و** قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا ترك المسح على الجباير وذلك لا يضره لا يجزيه فلعل ما ذكر الفقيه ابو جعفر رحمه الله في رواياتهم وفي باب الوضوء والغسل من الاصل اذا اغتسل من الجنابة فمسح بالماء على الجباير التى على بدنه او لم يمسح لانه يخاف على نفسه ان مسح يجزيه ذكره مطلقا من غير ان يضيفه الى احد ثم ذكر قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله كما حكاه الشيخ الامام الزاهد ابو حفص الكبير رحمه الله انه اذا ترك المسح على الجباير ولا يضره ذلك لا يجزيه **و** ذكر الفقيه ابو الليث رحمه الله في مختلف الرواية اختلاف المتاخرين في قول ابى حنيفة رحمه الله **قال** بعضهم لا يخالف قول ابى يوسف ومحمد لانهما قالا بعدم جواز الترك فيمن لا يضره المسح وابو حنيفة رحمه الله **قال** بجواز ترك المسح فيمن يضره ذلك وبعضهم حققوا الخلاف فيما اذا ترك المسح والمسح لا يضره فقالوا على قول ابى حنيفة رحمه الله يجزيه وعلى قولهما لا يجزيه **و** في شرح الطحاوى ان المسح على الجبيرة ليس بفرض عند ابى حنيفة رحمه الله **و** في تجديد القدورى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله ان المسح على الجبيرة ليس بفرض وان كان لا يضره المسح **و** كان القاضى الامام ابو على الحسين ابن الخضر النسفى رحمه الله يقول المسح على الجباير انما يجوز اذا كان لا يقدر على القرحة كما كان لا يقدر على غسلها بان كان يضرها الماء اما اذا كان يقدر على المسح على القرحة لا يجوز المسح على الجباير كما لو كان قادرا على غسلها فلم يغسلها وكان يقول ينبغى ان يحفظ هذا فان الناس عنها غافلون **و** اذا كان باصبعه قرحة ادخل المرارة في اصبعه والمرارة تجاوز موضع القرحة فمسح عليها جاز وهل يكره ادخال المرارة في اصبعه لاجل الاستشفا لا شك انه اذا لم يكن فيه شى من بول الشاة انه لا يكره وان كان فيه شى من بول الشاة يكره هكذا روي عن محمد رحمه الله ويجب ان يكون قول ابى يوسف رحمه الله في هذا كقول محمد رحمه الله لان عندهما يجوز شرب بول الشاة للتداوى فيجوز الاستشفا به وعلى قول ابى حنيفة يكره لان على قوله لا يجوز شربه للتداوى فقد كره الاستشفا به وكذلك

اذا كان على بعض اعضايه جراحة فجعل عليها الجباير والجباير تزيد على موضع الجراحة فمسح عليها جاز وكذلك في المفتصد **و** كان القاضى الامام ابو على النسفى رحمه الله لا يجيز المسح على عصابة المفتصد وانما يجيزه على خرقة المفتصد لا غير **و** ذكر القاضى علا الدين محمود الشعبى رحمه الله في شرح مختلف الرواية في حق المفتصد انه ان كان في موضع يمكنه الشد بنفسه من غير اعانة احد لا يجوز المسح على العصابة وان كان في موضع يحتاج الى العون يجوز المسح على العصابة **و** ذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله اذا كان حل العصابة وغسل ما تحتها يضر بالجراحة يجوز المسح على العصابة والا فلا **قال** رحمه الله وكذلك الحكم في كل خرقة جاوز موضع القرحة واما القرحة التى تبقا من الشد بين العقدين فقد اختلف المشايخ فيها بعضهم قالوا لا يجب غسلها ويكفى المسح لانه لو امر بالغسل ربما يبل جميع العصابة وتنفذ البلة الى موضع الفصد فيتضرر واذا مسح على الجبيرة او على عصابة المفتصد هل يشترط الاستيعاب فقد اختلف المشايخ فيه بعضهم شرطوا الاستيعاب وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله وهكذا ذكر القاضى الامام الكبير ابو زيد رحمه الله في الاسرار وبعضهم لم يشترطوا ذلك لانه عسى يودى الى افساد الجراحة ولكن اذا مسح على اكثر العصابة يجوز وان مسح على النصف مما دونه لا يجوز وبه كان يقول شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله وهل يشترط تكرار المسح اختلفوا فيه ايضا قال بعضهم يشترط التكرار الثلاث لانه لو كان باديا يغسل ثلاثا فكذا يمسح عليه ثلاثا الا ان تكون الجراحة في الراس فلا يشترط التكرار ايضا ومنهم من قال لا يشترط ويكتفى بالمسح مرة واحدة وهو الصحيح **و** اذا انكسر عضو من اعضايه وهو محدث فشد عليه العصابة ثم توضا ومسح على العصابة جاز لان المسح على العصابة بمنزلة غسل ما تحتها ولو غسل ما تحت العصابة ثم عصب عليها اليس انه يجوز كذا هاهنا وهذا بخلاف المسح على الخفين فان اللبس اذا حصل مع الحدث لا يجوز المسح على الخف فالمسح على الجباير يخالف المسح على الخف في حق احكام من جهتها هذه ومن جهتها ان المسح على الخفين ينتقض بمضى مدة المسح وعلى الجباير لا ينتقض الا بالحدث كالغسل ومن جملتها ان ماسح الخف اذا نزع احد خفيه يلزمه غسل الرجلين **و** اذا سقطت الجباير لا عن بر لا يلزمه الغسل اصلا وان سقطت عن بر يجب غسل ذلك الموضع خاصة **و** في المنتقى الحسن ابن زياد عن ابى حنيفة رحمه الله اذا مسح على الجباير ثم نزعها ثم اعادها كان عليه ان يعيد المسح عليها وان لم يعد اجزاه **و** رايت في موضع اخر اذا سقطت العصابة فبدله بعصابة اخرى فالافضل والاحسن ان يعيد المسح عليها وان لم يعد اجزاه لان المسح على الاولى بمنزلة الغسل لما تحتها **و** فيه عن ابى يوسف رحمه الله رجل به جرح يضره امساس الماء فعصبه بعصابتين ومسح على العليا ثم رفعها قال يمسح على العصابة الباقية بمنزلة الخفين والجرموقين ولا يجزيه حتى يمسح في الاصل اذا انكسر ظفره فجعل عليه الدوا والعلك فتوضا به وقد امر ان لا ينزع عنه يجزيه وان لم يخلص اليه الماء ولم يشترط المسح ولا امرار الماء على الدوا والعلك من غير ذكر خلاف **و** ذكر شمس الايمة الحلوانى رحمه الله وشرط امرار الماء على العلك قال ولا يكفيه المسح **و** ذكر رحمه الله ايضا اذا القى علقة على بعض اعضايه فسقطت العلقة فجعل الحمار في موضع العلقة ولا يمكنه الغسل ولا امرار الماء يلزمه المسح فان عجز عن المسح ايضا يسقط فرض الغسل والمسح جميعا فيغسل ما حول ذلك الموضع ويترك ذلك الموضع فان سقط الجباير فان كان السقوط عن بر يلزمه غسل ذلك الموضع والا فلا ذكر رحمه الله ايضا اذا كان في اعضايه شقاق وقد عجز عن غسله سقط عنه فرض الغسل ولزمه امرار الماء فان عجز عن امرار الماء يكفيه المسح فان عجز عن المسح ايضا سقط عنه فرض الغسل والمسح فيغسل ما حول ذلك الموضع ويترك ذلك الموضع **قال** واذا كان الشقاق في يده

ولا يمكنه استعمال الماء وقد عجز عن الوضوء يستعين بغيره حتى يوضيه فان لم يستعن وتيمم وصلى
جازت صلوته عند ابي حنيفة خلافا لهما رحمهم الله واذا كان الشقاق في رجله فجعل الدواء او الشحم
او العلك ولا يمكنه ايصال الماء الى قعره يومر بامرار الماء فوق الدواء ولا يكلف ايصال الماء الى قعره ولا
يكفيه المسح واذا توضا وامر الماء على الدواء ثم سقط الدواء ان سقط عن برء يفترض غسل ذلك الموضع وما
لا فلا كما في المسح على الجباير والله اعلم **فصل في النجاسات واحكامها** هذا
الفصل يشتمل على نوعين الاول في معرفة الاعيان النجسة وضدها فنقول الاعيان النجسة نوعان
مايع وغير مايع وكل نوع على قسمين نجس باعتبار نفسه ونجس باعتبار غيره وسنذكرها هنا وبعضها في
كتاب الصلوة قال القدوري رحمه الله في كتابه كل ما يخرج من بدن الانسان مما يوجب الوضوء او الغسل
فهو نجس كالغايط والبول والدم والمني وغير ذلك وقال الشافعي رحمه الله المني طاهر لحديث عايشة رضي الله
عنها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي والمراد حال الصلوة كما يقال فلان دخل
النار وهو راكب ولانه اصل الادمي فيجب ان يكون طاهرا كرامة له ولهذا اكتفي بالفرك ولنا قوله عليه السلام في حديث
عمار بن ياسر رضي الله عنه انما يغسل الثوب من خمسة من البول والغايط والمني والقي والدم وهو دليل على نجاسته
الا انه اكتفي فيه بالفرك اما لانه شي لزج لا يتداخل اجزاء الثوب كثيرا وانما يصيب ظاهره وذلك يزول بالفرك
لا يبقى منه الا شي قليل وانه عفو او لمكان الحرج فان اصابة المني الثياب انما يكون باعتبار ان الجماع غالبا انما يكون
في الثياب ويتعذر صيانة الثياب عنها فلو كلف الغسل عند كل اصابة يودي الى الحرج فسقط اعتباره واقيم
الفرك مقامه والارواث والاخثاء كلها نجسة وقال زفر ومالك كلها طاهرة حجتهما ان الارواث وقود
اهل الحرمين فانهم يطبخون ويخبزون به ولو كان نجسا لما انتفعوا وروي ان الشبان من الصحابة رضي الله عنهم
كانوا اذا نزلوا في اسفارهم يترامون بالابعار ويتلاعبون بها فلو كان نجسا لما استعملوها واما حديث ابن مسعود
رضي الله عنه قال طلب مني رسول الله صلى الله عليه وسلم احجارا للاستنجا ليلة الجن فاتيته بحجرين وروثة
فاخذ الحجرين ورمى بالروثة وقال انها ركس اي نجس وروى المعلا عن محمد رحمه الله انه قال الروث لا يمنع جواز
الصلوة وان كان كثيرا فاحشا قيل هذا اخر قوليه رجع الى هذا القول حين جامع الخليفة الى الري وراى
اسواقهم وسككهم مملوة من الارواث فرجع الى هذا القول لدفع البلوى قال مشايخنا على قياس هذه الرواية
طين بخارا لا يمنع جواز الصلوة وان كان كثيرا فاحشا مع ان التراب مخلوط في العذرات دفعا للبلوى وكان الشيخ
الامام الاجل شمس الايمة الحلواني رحمه الله لا يعتمد على هذه الرواية وكان يقول البلوى انما تكون في النعال
والنعال مما يمكن خلعها وقد اعتاد الناس خلعة النعال وليس فيه كثير ضرورة والصلوة بغير النعل احمد والكثير
الفاحش فيه يمنع جواز الصلوة وقد ذكرنا خرء ما يوكل لحمه من الطيور كالحمامة والعصفور والبط والحداة
واما خرء ما لا يوكل لحمه نحو سباع الطير كالصقر والبازي وغيرهما من الحداة واشباهها فهو طاهر في قول
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله هو نجس فوجه قول محمد رحمه الله وهو الفرق له بين
خرء هذه الطيور وبين خرء العصفور والحمامة ان هذه الطيور لا تخالط الناس فيمكن التحرز عن خرءها بخلاف
الحمامة والعصفور لانهما يخالطان فلا يمكن التحرز عن خرءها ولهما ان هذه الحيوانات تذرق من الهواء وفي
التمييز بينما خالطونا وبينما لا يخالط الناس فيحتاج الى التامل في كل جانب وفيه حرج على ان ما قال من المعنى
لا يتاتى في الصقر والبازي والشاهين فان الناس يخالطونها اكثر مما لا يخالطون الحمام والعصفور والابوال
كلها نجسة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله بول ما يوكل لحمه طاهر حجته

١

في ذلك حديث العرنيين فانه روي ان قوما من عرينة جاوا الى رسول الله عليه السلام بالمدينة
فاجتووها فانتفخت بطونهم واصفرت الوانهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى
ابل الصدقات فيشربوا من ابوالها والبانها فقد امرهم بشرب الابوال فلو كانت نجسة لما امرهم
بذلك مع قوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاكم في نجس فاذا ثبت انه طاهر فاذا اصاب الثوب
لا يمنع جواز الصلوة فيه وان فحش واذا وقع في الماء القليل لا يمنع التوضي به الا ان يغلب على الماء
فحينيذ لا يجوز التوضي به وانما لا يجوز لانه صار شيا اخر لا للنجاسة اللبن كذا ههنا ولهما ما روى ابو
هريرة رضي الله عنه عن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه قال استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر
منه ولان بول الادمي نجس مع انه اطهر الحيوانات فبول هذه الحيوانات اولى واما حديث العرنيين فلا تمسك
به لا يصح لانه روي عن انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام امرهم بشرب البانها ولم يذكر
الابوال ولو ثبت فهو محمول على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عرف من طريق الوحي ان شفاءهم فيه ويحل
تناول النجس اذا علم حصول الشفا به معينا الا ترى ان من اضطر الى الميتة بان اصابه جوع مفرط يخاف
منه الهلاك ولم يجد الا الميتة يباح له التناول لعلمه انه يزول به الجوع والجوع داء وكذلك اذا اضطر الى الخمر
بان اصابه عطش مفرط ولا يجد الا الخمر اجاز له الشرب منها بقدر ما يزول به العطش لعلمه انه يزول به العطش
والعطش داء ويحتمل انه كان مباحا في الابتداء ثم انتسخ اباحته بقوله عليه السلام استنزهوا البول ثم ان
ابا حنيفة وابا يوسف رحمهما الله اختلفا فيما بينهما قال ابو حنيفة لا يجوز شربه للتداوي ولغيره وقال
ابو يوسف يجوز شربه للتداوي ولا يجوز شربه لغيره فابو يوسف قال القياس ما قاله ابو حنيفة ولكن
تركنا القياس بالاثر والاثر اباح شربه للتداوي فبقي الشرب لغير التداوي على اصل القياس وبول الهرة نجس
لو اصاب الثوب اكثر من قدر الدرهم منع جواز الصلوة هو الظاهر من المذهب وحكي عن محمد بن سلام
رحمه الله انه كان يقول لو ابتليت به لغسلت ولكن لم ار غيري باعادة الصلوة واما بول الفارة اذا وقع في الماء
افسد الماء حتى لا يجوز التوضي به بخلاف سوره والقياس ان يكون سوره نجسا لان لعابه نجس لنجاسة لحمه
لكنا اسقطنا النجاسة في اللعاب لمكان الضرورة فانها تقصد الماء لتشرب وصون الاواني عنها غير ممكن اما
الضرورة في البول لانها لا تقصد الماء لتبول فيه فيحكم بنجاسته واما بول الفارة اذا اصاب الثوب فقد قال
بعض مشايخنا انه ينجس الثوب وقاسه على الماء وقال بعضهم لا ينجسه وفرق بين الثوب والماء والفرق
ان صيانة الثوب في الغالب تكون بالثياب بان تلف البعض في البعض ومتى صين على هذا الوجه وبال
على الثوب الاعلى يصل الى باقيه ويتنجس فصيانة الثياب عن بول الفارة غير ممكن فصار البول يعفو عنه
في الثياب اما الماء يصان في الاواني والاواني مما يخمر وبعد التخمير تقع الصيانة للماء لا محالة ولم يكن البول معفو
عنه في الماء وعن محمد رحمه الله انه قال ولا ارى ببول الفارة باسا وذهب في ذلك الى ان البلوى في بولها
طاهر وان وجد رايحته في الثوب ولا يستيقن فالستره اولي وان صلى فيه لم اقل بانه لا يجزيه وبعض
مشايخنا قالوا لا ينجسه الا ان هذا القايل جعل اثر البلوى في التخفيف لا في اصل النجاسة قال
الحسن ابن زياد رحمه الله لو ان بعرة من بعر الفارة وقعت في وقر حنطة وطحنت لم يحرم اكلها ولو وقعت في
دهن فسد الدهن وقال محمد ابن مقاتل رحمه الله لا تفسد الحنطة والدهن ما لم يتغير طعمه قال الفقيه
ابو الليث رحمه الله وبه ناخذ وفي مسايل ابي حفص رحمه الله في بعر الفارة اذا وقع في الدبس او الخل انه لا
يفسد وعن الشيخ الامام ابي محمد عبد الله ابن الفضل الخيزاخزي رحمه الله انه قال وقعت في هذه المسيلة فتا

ابا اسحق الضرير فقال لو كان لى لشربت وانا الراشرب ولبس بعث وليس بول الخفاش وخرؤه بشى
لانه لا يستطاع الامتناع عنه وليس دم البق والبراغيث بشى وان كثر لانه ليس بدم مسفوح واما
دم الحلم والاقراع فنجس لانه دم مسفوح والاحتراز عنه ممكن واذا اصاب الثوب اكثر من قدر الدرهم يمنع
جواز الصلوة في فتاوى ابى الليث رحمه الله الدم يخرج من الكبد ان لم يكن من غيره متمكنا فيه فهو طاهر
لان الكبد دم جامد وكذلك اللحم المهزول اذا قطع فالدم الذى فيه ليس بنجس هكذا احكى عن الفقيه ابى بكر رحمه الله
كان الصدر الشهيد رحمه الله يزيف هذا القول ويقول ان لم يكن هذا دما فقد جاوز الدم والشى ينجس
بنجاسة المجاور وفى فتاوى ابى الليث رحمه الله في موضع اخر ذكر مسئلة اللحم مطلقة ولم يقيدها بالمهزول
ورايت في موضع اخر الطحال اذا شق وخرج منه دم ليس بسايل فليس بشى وكذلك الدم الذى فى القلب ليس بشى
ذكر المسئلة مطلقة من غير فصل بين دم ودم وفي عيون المسائل الدم الملتزق باللحم ان كان ملتزقا من الدم السايل
بعد ما سال كان نجسا وان لم يكن ملتزقا من الدم السايل لم يكن نجسا وروى المعلى عن ابى يوسف رحمه الله
ان غسالة الدم اذا اصاب الثوب لم تجز الصلوة فيه وان صب فى بير يفسد الماء يريد به الدم الذى يبقى في
اللحم ملتزقا به ولو طبخ اللحم وفى القدورى صفرة او حمرة فلا باس به وورد الاثر في غير هذه الصورة عن عايشة
رضى الله عنها وعن ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله انه انما يحرم الدم المسفوح وهو السايل فاما يكون في
اللحم ملتزقا به فلا باس وعن ابى يوسف رحمه الله يفسد برواية ابن سماعة انما يحرم الدم المسفوح الذي يسكن
العروق واذا انجر سال فهذه الروايات تبين لنا ان فى الطعن في مسئلة اللحم المهزول كلام وفى الجامع
الاصغر عن ابى حفص الكبير ان الطين اذا جعل فيه السرقين وطين به شى ويبس لا باس بان يوضع عليه
منديل مبلول وسيل هو عن سرقين جاف او التراب النجس اذا هبت به الريح وادخلته في الثوب لا يجد
ما لو راى التبن النجس اذا استعمل في الطين ان كان يرى مكانه كان نجسا وان لم ير مكانه لا يكون نجسا
لانه مستهلك فى الوجه الاول دون الثانى لو يبس يحكم بطهارته ولو اصابه الماء فهو على الروايتين اذا كان الماء
او التراب نجسا فالطين منهما يكون طاهرا هكذا احكى عن الفقيه ابى نصر محمد ابن سلام رحمه الله يقول العبرة
للماء ان كان الماء طاهرا فالطين طاهر وان كان الماء نجسا فالطين نجس وقد قيل على العكس ايضا وكان
الفقيه ابو القاسم الصفار رحمه الله يقول الطين نجس وبعضهم قالوا على قول محمد رحمه الله الطين يكون
طاهرا وعلى قول ابى يوسف رحمه الله يكون نجسا وجعلوه فرع المسئلة اخرى ان السرقين او العذرة اذا
احترقت وصار رمادا فالمذهب عند محمد رحمه الله ان النجس يطهر بالتغير والاستحالة خلافا لابى يوسف
رحمه الله اذا لف الثوب النجس في ثوب طاهر والنجس رطب مبلول فظهرت نداوته على الثوب الطاهر ولكن
لم يصر رطبا بحيث لو عصر يسيل منه شى ويتقاطر اختلف المشايخ فيه قال شمس الايمة الحلوانى رحمه الله
والاصح انه لا يصير نجسا وكذلك الثوب الطاهر اليابس اذا بسط على ارض نجسة مبلولة وظهر اثر بلة
النجاسة فى الثوب الا انه لم يصر رطبا ولم يصر بحال لو عصر يسيل منه شى ويتقاطر اختلف المشايخ قال
شمس الايمة هذا رحمه الله والاصح انه لا يصير نجسا ذكر هذين الفصلين فى صلوة المسعودى اذا وضع رجله على
ارض نجسة او على لبد نجس ان كان الرجل رطبا والارض واللبد يابسا وهو لم يقف عليه بل مشى لا تتنجس رجله
ولو كان الرجل يابسا والارض رطبة وظهرت الرطوبة في الرجل تتنجس رجله وفى بعض المواضع لا يشترط ظهور
الرطوبة فى الرجل لانه يظهر اثر الرطوبة فى الرجل لا محالة واذا نام الرجل على فراش فقد اصابه منى ويبس فعرق
الرجل وابتل الفراش من عرقه ان لم يصب بلل الفراش جسده لا يتنجس جسده وان اصاب بلل الفراش جسده تنجس جسده

١

وفي مجموع النوازل عن ابى بكر الوراق رحمه الله سيل عمن توضا بشط نهر ومشى حافيا الى المسجد
قال كاد ان ينكر طهرى في زعم بعض الناس يتوضون على شطوط الانهار ويغسلون اقدامهم ويمشون
حفاة وارجلهم رطبة الى مساجدهم فينجسون الحصير والبوارى وتفسد صلوتهم وصلوة اهل المسجد
ووبال ذلك عليهم ثم ينصرفون كذلك حفاة الى منازلهم وينامون مع ازواجهم فتتنجس فرشهم وايدى
ازواجهم وارجلهن وجميع اعضائهن فيصلين ولا يشعرن بذلك فتفسد صلوتهن ووبال ذلك عليهم واكثر
هذا الخوف على ارباب الدواب واهل الرساتيق الذين يحتاجون الى الدخول على الدواب والمرابط كل يوم
كذا مرة وقد قيل في السل انه يربى بالدم فان كان كذلك نجسا والثوب المصبوغ به ايضا يكون نجسا فيغسل
ثلاث مرات ويحكم بطهارته عند ابى يوسف رحمه الله وقد سالنا عن معارف التجار فاخبرونا انه لا يربى بالدم وسمعنا
ايضا ان اهل فارس يستعملون البول فى الديباج عند النسج ويقولون ان البول يزيد فى بريقه فان كان كذلك لا
شك ان ديباجهم يكون نجسا ولا تجوز معه الصلوة الا بعد الغسل ثلاث مرات عند ابى يوسف رحمه الله وقد
وقع عند بعض الناس ان الصابون نجس لانه يتخذ من دهن الكتان ودهن الكتان نجس لان اوعيته تكون مفتوحة
الراس والغالب تقصد شربها وتقع فيها غالبا ولكنا لا نفتى بنجاسة الصابون لانا لا نفتى بنجاسة الدهن لان
الاصل الطهارة والنجاسة تعارض امر نادر وقع انا نفتى بنجاسة الدهن لا نفتى بنجاسة الصابون لان الدهن قد
تغير وصار شيا اخر وقد ذكرنا ان من مذهب محمد رحمه الله ان النجس يصير طاهرا بالتغير نفتى فيه بقول محمد
رحمه الله لمكان عموم البلوى وفي الجامع الاصغر سيل خلف عمن القا حجرا ملطخا بالعذرة فى نهر كبير جارى فارتفعت
قطرات من الماء فاصاب ثوبه قال ان كان ذلك من الماء المتصل بالحجر فسد وان كان من غير ذلك الماء فلا باس به وان
لم يعلم فاحب الى ان يغسله وفى الفتاوى سيل ابن شجاع عن هذه المسئلة فقال عليه ان يغسله وبه قال
نصير ابن يحيى رحمه الله وقال ابراهيم ابن يوسف لا يضره ذلك وبه قال ابو بكر الا ان ظهر فيه لون النجاسة
قال ابو الليث رحمه الله وبه ناخذ وفيه عن ابراهيم حمار يبول فى الماء فيصيب من ذلك الرش ثوب انسان قال
لا يضره وهو ما حتى يستيقن انه بول قال الفقيه وبه ناخذ وفى متفرقات الفقيه ابى جعفر في الفرس اذا مشى
على الماء وعليه راكب واصاب ثوبه من ذلك الماء وعن الشيخ الامام ابى محمد بن الفضل البخاري انه اذا كان فى رجل الفرس
نجاسة نحو السرقين وغيره صار الثوب نجسا سواء كان الماء جاريا او راكدا وان لم يكن فى رجله نجاسة لا يضره
سيل ابو نصر عمن يغسل الدابة فيصيب من مائها او من عرقها قال لا يضره ذلك قيل فان كانت تمرغت فى بولها
وروثها قال اذا جف وتناثر وذهب عينه لا يضر ايضا وفى الاصل رجل مر بكنيف فسال عليه من ذلك الكنيف شى
قال ان علم بنجاسته فعليه غسله وان علم بطهارته لا يجب عليه غسله وان لم يعلم بنجاسته ولا بطهارته ولم يجد
من يسال عنه يتحرى ويبنى الامر على ما يستيقن عليه رايه قال الشيخ الامام شمس الايمة الحلوانى والشيخ الامام
شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمهما الله انما بنى هذا الجواب على عرف ديارهم اما فى عرف ديارنا يغسله
لا محالة لان الكنيف في ديارنا معد لصب النجاسة لا يصب فيه الا النجاسة اما فى ديارهم الكنيف كما يعد لصب
النجاسة يعد لصب غسالة العذرة قال شيخ الاسلام هذا وقياس كنيفهم مما عندنا الميازيب فانه يصيب فيه
الماء وغيره فلا جرم لو اصابه شى من الميزاب كان الجواب على ما ذكر فى الكتاب وعن ابى عصمه سعد ابن معاذ المروزى
رحمه الله ان من مر بكنيف وسال منه شى وهبت به الريح وانتضح عليه منه شى مثل رؤس الابر قال هذا ليس بشى
ولا يجب عليه الغسل وان استيقن انه بول وهكذا ذكر محمد رحمه الله في الاصل والمذكور في الاصل اذا انتضح عليه
البول مثل رؤس الابر فليس ذلك بشى لانه لا يمكن الاحتراز عنه قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله قوله رؤس الابر

دليل ان الجانب الاخر من الابرة معتبرة وليس عندنا هكذا بل لا يعتبر وفي نوادر المعلا عن ابي يوسف
رحمه الله اذا انتضح من البول شي يرى اثره لابد من غسله ولو لم يغسل وصلى كذلك فكان اذا جمع كان اكثر
من قدر الدرهم اعاد الصلوة • ذباب المستراح اذا جلس على ثوب رجل فقد قيل لا باس به لان التحرز
عنه غير ممكن وقيل لا باس به اذا فحش **ذكر النوع الثاني من الفصل** في بيان مقدار
النجاسة التي تمنع جواز الصلوة يجب ان يعلم بان القليل من النجاسة عفو عندنا لما روي ان عمر رضي الله عنه
سيل عن قليل النجاسة في الثوب فقال اذا كان مقدار ظفري هذا لا يمنع جواز الصلوة ولان التحرز عن
قليل النجاسة غير ممكن فان الذباب يقعن على النجاسة ثم يقعن على ثياب المصلي لابد وان تكون اجنحتهن وارجلهن
نجاسة فجعل القليل عفوا لمكان البلوي وقد صح ان اكثر الصحابة كانوا يكتفون بالاستنجا بالاحجار وانه
لا يزيل اصل النجاسة لولا ان القليل من النجاسة عفو والا لما اكتفوا به • ثم النجاسة نوعان غليظة وخفيفة
فالغليظة اذا كانت قدر الدرهم او اقل فهي قليلة لا تمنع جواز الصلوة وان كانت اكثر من قدر الدرهم منعت
جواز الصلوة ويعتبر الدرهم الكبير دون الصغير قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير الدرهم الكبير
اكثر ما يكون من الدرهم ولم يبين انه اراد به الكبير من حيث العرض والمساحة او من حيث الوزن وذكر في النوادر
ان الدرهم الكبير اكبر ما يكون من الدراهم كالدراهم السود الزبرقانية درهم كبير اسود ضربه الزبرقان وقال في
موضع اخر الدرهم ما يكون عرض الكف كالدرهم السهليل فهذا اعتبار التقدير من حيث العرض ومن المشايخ من
قال انما يعتبر اكبر ما تكون الدراهم من نقود زمانهم اما ما كان من النقود وانقطع لا يعتبر وذكر في كتاب الصلوة واعتبر
الكبير من حيث الوزن قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله نوفق بين الفاظ محمد رحمه الله فنقول اراد بالتقدير من حيث الوزن
تقدير النجاسة الغليظة وهو الصحيح من المذهب ان في الرقيقة يعتبر الدرهم من حيث العرض وفي الغليظة يعتبر
الدرهم من حيث الوزن ثم انما قدر وا بالدرهم لما روي عن عمر رضي الله عنه انه قدره بظفره وظفره كان يبلغ قدر
الدرهم الكبير واعتبار الموضع الحدث لان الشرع عفى عن النجاسة التي في موضع الحدث فانه حكم بطهارته
بالاستنجا بالحجر وانه يزيل العين لا الاثر والاثر مانع جواز الصلوة كالعين فدل ان الشرع عفى عن النجاسة
التي في موضع الحدث وموضع الحدث يبلغ قدر الدرهم الكبير لكنهم استقبحوا ذكر موضع الحدث فكنوا عنه
بالدرهم هكذا قاله ابراهيم النخعي رحمه الله واما النجاسة الخفيفة فالتقدير فيها بالكبير الفاحش هكذا ذكر
محمد رحمه الله في هذا الكتاب وفي الاصل ولم يبين لذلك حدا وروى بشر ابن غياث عن ابي يوسف رحمه الله
قال سالت ابا حنيفة رحمه الله عن حد الكبير الفاحش فكره ان يحد فيه حدا وقال الكثير الفاحش ما يستفحشه
الناس ويكبر ونه وكان لا يقدر بها استطاع لان المقادير لا تعرف قياسا وروى الحسن في المجرد عن ابي حنيفة رحمه الله
انه قال الكثير الفاحش شبر في شبر وفي كتاب الصلوة للمعلا قال هو شبر او اكثر عن محمد رحمه الله انه قال الكبير
الفاحش هو ربع الثوب وذكر ابو علي الدقاق رحمه الله في كتاب الحيض الكبير الفاحش عند ابي محمد وحنيفة رحمهما الله
ربع الثوب وروى هشام عن محمد رحمه الله انه قال الكبير الفاحش مقدار باطن الخفين معا وان يستوعب القدمين
روي عن محمد رحمه الله ان الفاحش في الخف اكبر الخف وانما خص الخف بالاكثر على هذه الرواية لان الضرورة
فيها اشد لما تخصوص لباس الدواب فقدر الفاحش فيه بالاكثر اظهار التوسعة وقد اختلف الروايات
عن ابي يوسف رحمه الله ذكر في كتاب الصلوة انه شبر في شبر قال الفقيه ابو الليث رحمه الله وهكذا ذكر في الامالي
وفي صلوة الاثر قال ابو يوسف رحمه الله في لعاب الحمار قدر شبر فاحش بعيد منه الصلوة وفي عرفه الفاحش اكثر
من شبر وفي ماء الوضوء اكثر من شبر على اصله ذكر الطحاوي في مختصر عن ابي يوسف ذراعا في ذراع وقيل

على قوله على قياس مسايل كثيرة الكبير الفاحش اكثر من النصف في النصف روايتان قال مشايخنا الاصح
التقدير بالربع لان الربع اقيم مقام الكل في كثير من الاحكام كمسح ربع الراس اقيم مقام الكل وكحلق ربع الراس
في الاحرام اقيم مقام حلق الكل وكذا في كشف ربع العورة اقيم مقام كشف الكل وقد اختلف المشايخ في كيفية اعتبار
الربع بعضهم قالوا يعتبر ربع جميع الثوب لان اسم الثوب يقع على المخيط بجميع اجزايه فيعتبر ربع جميع الثوب
الا انهم اختلفوا فيما بينهم حكي عن ابي بكر الرازي انه يعتبر ربع السراويل احتياطا لانه اقصر الثياب ومنهم
من قال يعتبر ربع ثوب كان وقال بعض المشايخ يعتبر ربع الطرف الذي اصابه النجاسة يعني ربع الكم او الذيل
او الدخريص بعد هذا يحتاج الى الحد الفاصل بين الغليظة والخفيفة قال القدوري رحمه الله في شرحه
النجاسة الغليظة عند ابي حنيفة رحمه الله كل عين ورد في نجاستها نص ولم يعارضه نص اخر اختلف الناس فيها
او اتفقوا فيها اشار الى انه اذا عارضه نص اخر فهي خفيفة اتفق الناس فيها او اختلفوا وهذا لان النص يعارض النص
فان لم يعمل باحدهما بدليل فلا اقل من ان يوثر في تخفيف حكمه اما اذا لم يعارضه نص لا يخف حكم النجاسة اختلف
الناس فيها ام اتفقوا لانه لم يعارض النص الا الاختلاف والاختلاف ليس بحجة بمقابلة النص اما النص حجة
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ما شاع الاجتهاد في طهارته فهو مخفف لان الاجتهاد حجة في حق وجوب
العمل كالنص وثمرة الاختلاف تظهر في الارواث عند ابي حنيفة رحمه الله نجاستها غليظة لانه ورد فيه
النص وهو حديث ابن مسعود رضي الله عنه على ما روينا ولم يعارض هذا الحديث نص اخر فيتغلظ وعندهما
نجاستها خفيفة لاختلاف العلما فيه ولمكان البلوى فان الطرق مملوة فيها قد يحتاج الانسان الى سوق الدواب
فيمشي خلفها فيصيب الروث على وجه لا يمكنه الدفع عن نفسه وللضرورة اثر في اسقاط النجاسة كما في
سور الهرة فلان يكون لها اثر في التخفيف اولى وقد ذكرنا رواية المعلا عن محمد رحمه الله انه قال الروث لا يمنع
جواز الصلوة وان كان كثيرا فاحشا ونجاسة بول ما يوكل لحمه على قول من يقول بنجاسته خفيفة حتى لو اصاب
الثوب لا يمنع جواز الصلوة ما لم يكن كبيرا فاحشا واذا وقع قطرة في الماء افسد لان القليل في الماء يصير
كثيرا وانما كانت نجاسته خفيفة اما لان نجاسة اختلاف فتخف نجاسته او لان فيه ضرورة وللضرورة
اثر في التخفيف قال الفقيه احمد ابن ابراهيم ان اصحابنا جعلوا القي في ظاهر الرواية كالعذرة والبول
حتى قالوا اذا اصاب من القي وهو اكثر من قدر الدرهم لا تجوز الصلوة معه وفي رواية الحسن رحمه الله ما جعله
كذلك حتى كان التقدير فيه بالكبير الفاحش على رواية الحسن ووجه ذلك ان القي في الاصل طعام طاهر وقد
تغير عن حاله ولا هو طعام طاهر على الكمال ولا استحال غايطا على الكمال فلا يعطى له درجة الطاهر ولا درجة
البول والغايط بل يحكم له بحكم التخفيف ليكون حكمه ماخوذا من كل الاصل فيتقدر فيه بالكبير الفاحش كما في
ساير النجاسات الخفيفة ونجاسة سور سباع البهايم غليظة في احدى الروايتين عن محمد رحمه الله وفي رواية
اخرى عند حنيفة وهو قول ابي يوسف رحمه الله وعلل ابو يوسف فقال الناس اختلفوا في نجاسة سور سباع
البهايم وطهارته فاوجب ذلك تخفيفا فيه كبول ما يوكل لحمه والخمر وهي التي من ماء العنب اذا غلا وقذف بالزبد
واشتد نجاستها غليظة واذا طبخ اعاد في طبخه وغلا واشتد وقذف بالزبد فنجاستها غليظة ايضا اشار محمد
رحمه الله في كتاب الاشربة قالوا وهكذا روى هشام عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمة الله عليهما حكي عن
الشيخ الامام ابي بكر محمد ابن الفضل رحمه الله ان على قول ابي حنيفة وابي يوسف يجب ان تكون نجاستها خفيفة
والفتوى على الاول ان نجاستها غليظة والله اعلم **ومما يتصل بهذا الفصل** ذكر الحاكم الشهيد
رحمه الله في اشاراته ان النجاسة اذا اخرجت من البير ولم ينزح شي من الماء بعد فنجاسة الماء غليظة ثم بقدر ما

يخرج من الماء تخف النجاسة وتقل قال وهذا كما قلنا في الكلب اذا ولغ في انائين فغسلت احديهما مرة وغسلت
الاخرى مرتين ان كل واحد منهما نجس بعد ولو كان ما ثم غسلا مرة مرة فان الذي غسل في المرة الاولى مرتين
يطهر والاخر لا يطهر ما لم يغسل مرة ثالثة قال شمس الايمة الحلوانى رحمه الله قال مشايخنا نجاسة الثوب اذا غسل
الثوب ينبغي ان يكون على هذا القياس يانه في الثوب النجس اذا غسل في ماء طاهر وعصر ثم غسل في ماء اخر على
هذا القياس طاهر وعصر ثم غسل في ماء ثالث طاهر وعصر فان الثوب يطهر والمياه كلها نجسة ولو انه اصاب
هذا الماء الثالث ثوبا ينبغي ان يطهر هذا الثوب بالعصر وان لم يغسل لان ما دخل فيه من النجاسة لو كانت في
الثوب الاول فكان يطهر بالعصر ولا يحتاج فيه الى الغسل ولو اصاب الماء الثاني كان طهارته بالعصر والغسل مرة
ولو اصاب الماء الاول كان طهارته بالعصر والغسل مرتين وذكر الشيخ الامام شمس الايمة الحلوانى السرخسي رحمه الله
في شرحه ان الماء الثاني والثالث من غسالة الثوب النجس اذا اصاب الثوب لا يطهر الثوب الا بالغسل ثلاثا وفرق
بين مسئلة البير وبين مسئلة الثوب وفي شرح الجامع من تعليقي في مسئلة الثوب ان نجاسة المياه على نمط واحد
عند ابي يوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله نجاستها مختلفة فحكم الماء الاول انه اذا اصاب ثوبا اخر لا يطهر
الا بالغسل ثلاث مرات وهي حكم الماء الثاني انه اذا اصاب الثوب لا يطهر الا بالغسل مرتين ومن حكم الماء الثالث انه اذا
اصاب الثوب يطهر بالغسل مرة لان بالغسل تحولت النجاسة من الثوب الى الماء فيصير الماء والذي اصابه هذا الماء
على الصفة التي كان الثوب الاول والثوب الاول حال اصابته النجاسة كان بحال لا يطهر الا بالغسل ثلاثا وبعد
الغسل الاول كان بحال لا يطهر الا بالغسل مرتين وبعد الغسل الثاني كان بحال يطهر مرة بالغسل فكذا الذي اصابه
هذه المياه على هذا الترتيب والله اعلم

الفصل الثامن

في تطهير النجاسات يجب ان يعلم ان تطهير
النجاسة واجبة قال الله تعالى والرجز فاهجر وقال تعالى وثيابك فطهر وازالتها ان كانت مرئية بازالة عينها
واثرها ان كانت شيا يزول اثرها ولا يعتبر فيه العدد وان كانت شيا لا يزول اثرها فازالتها بازالة عينها ويكون
ما بقي من الاثر عفوا وان كان كثيرا وانما اعتبرنا زوال العين والاثر فيما يزول الاثر لان النجاسة كانت باعتبار
العين والاثر فتبقى ببقائهما وتزول بزوالهما وانما لم يعتبر زوال الاثر فيما لا يزول اثرها لما روي عن رسول
الله عليه الصلوة والسلام انه قال لخولة حين سالته عن دم الحيض اغسليه ولا يضرك اثره والمعنى في ذلك
الحرج بيانه ان المراة اذا اختضبت يدها او راسها بحنا نجسة لو شرطنا زوال الاثر لثبوت الطهارة تقاعدت عن
الصلوة اياما كثيرة وفيه من الحرج ما لا يخفى وكذلك الرجل اذا اصبغ ثوبه بصبغ نجس لو شرطنا زوال الاثر
لثبوت الطهارة لتقاعد عن الصلوة اذا لم يكن له الا هذا الثوب وانه قبيح وحكي عن الفقيه ابي اسحق الحافظ رحمه الله
ان المراة اذا اختضبت يدها بحنا نجسة او الثوب اذا اصبغ بصبغ نجس غسلت يدها وغسل الثوب الى ان تصفو
به ويسيل منه ماء ابيض ثم يغسل بعد ذلك ثلاثا ويحكم بطهارة يدها وبطهارة الثوب بالاجماع وكان الفقيه
ابو جعفر رحمه الله يذكر مسئلة الحنا والثوب المصبوغ بالصبغ النجس ويقول على قول محمد رحمه الله لا يطهر كما
الفقيه ابو اسحق هذا رحمه الله يقول في الدم اذا كان عتيقا لا يذهب اثره بالغسل فيغسل الى ان يصفو ويسيل الماء
من الثوب على لونه ثم يغسل بعد ذلك ثلاثا وكذلك الصديد وغيرها من النجاسات العتيقة وفي فتاوى ابي الليث
رحمه الله اذا غمس الرجل يده في سمن نجس ثم غسل اليد في الماء الجاري بغير حرض واثر السمن باق على يده طهرت يده لان
نجاسة السمن باعتبار المجاورة وقد زال المجاورة فبقي على يده سمن طاهر وهذا لان تطهير السمن بالماء يمكن الا
ترى الى ما روي عن ابي يوسف رحمه الله في الدهن اذا اصابته نجاسة انه يجعل في اناء ويصب عليه الماء الثلاث
فيغسله الدهن ثم يرفع بشي هكذا يفعل ثلاث مرات ويحكم بطهارته في المرة الثالثة وان زال العين والاثر في

المرة الاولى هل يحكم بطهارة الثوب اختلف المشايخ فيه منهم من قال يطهر لان النجاسة كانت بسبب
العين وقد تيقنا بزوال العين فيحكم بطهارة الثوب كما لو غسله ثلاثا وقال بعضهم وان زال العين
بالمرة الاولى ما لم يغسله مرتين لا يحكم بطهارته اعتبارا بغير المرئي وهذا لان المرئي لا يخلو عن غير المرئي
فان رطوبته التي اتصلت بالثوب لا يكون مرئيا وغير المرئي لا يطهر الا بالغسل ثلاثا فكذا هذا اذا كانت النجاسة
مرئية وان كانت غير مرئية كالبول والخمر ذكر في الاصل وقال يغسلها ثلاث مرات وتعصر في كل مرة فقد شرط
الغسل ثلاث مرات وشرط العصر في كل مرة وعن محمد رحمه الله في غير رواية الاصول انه اذا غسل ثلاث
مرات وعصر في المرة الثالثة يطهر وفي القدوري ما لم تكن مرئية فالطهارة موكولة الى غلبة الظن وقدرنا
بالثلث لان غلبة الظن تحصل عنده وفي شرح الطحاوي وان كانت النجاسة غير مرئية كالبول واشباه ذلك
يغسله حتى تطهر ولا وقت في غسله ووقته سكون قلبه اليه وهذا الذي ذكرنا من اشتراط الغسل ثلاث مرات
مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله اذا كانت النجاسة غير مرئية فانه يطهر بالغسل مرة واحدة والعصر الا ان يخرج
الماء وقد روي عن ابي يوسف رحمه الله مثل قول الشافعي وانه ذكر الحاكم الشهيد رحمه الله في المنتقى عنه انه اذا
غسل مرة واحدة سابغة طهر فالشافعي رحمه الله اعتبر النجاسة الحقيقية بالنجاسة الحكمية والنجاسة الحكمية
تزول بالغسل مرة فكذا الحقيقية بل اولى لوجهين احدهما ان الحكمية اغلظ من الحقيقية لان الحكمي وان قل يمنع جواز
الصلوة ولا يكون عفوا والحقيقي ما لم يكن كثيرا لا يمنع جواز الصلوة خصوصا على اصلكم والثاني ان الحكمي لا يسقط
اعتبارها عند عدم ما يزيلها فانه اذا لم يجد الماء وكان على بدنه نجاسة يصلي كذلك وفي الحكمي ينتقل الى التراب
فصح ان الحكمية اغلظ من الحقيقية والتقريب ما ذكرنا ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
اذا استيقظ من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده فالنبي صلى الله عليه
وسلم امر بغسل اليد ثلاثا من نجاسة غير مرئية اذا كانت متوهمة فلان يجب عن نجاسة متحققة اولى واحرى
واعتبار النجاسة الحقيقية بالنجاسة الحكمية باطل لان الحكمية عرف ثبوتها بالحكم لا بالحقيقة فيعرف زوالها
بالحكم والحكم حكم بالزوال بالمرة واحدة لما روي عن النبي عليه السلام انه توضا مرة مرة وقال هذا وضوء من لا
يقبل الله تعالى الصلوة الا به فقد حكم بالطهارة مرة واحدة فاما الحقيقة عرف ثبوتها بالحقيقة فيعرف زوالها بالحقيقة
والحقيقة المرئية في الاغلب لا تزول الا بالثلاث فاعتبر غير المرئي بها ثم يشترط الاصل ثلاث مرات في ظاهر
رواية الاصل وانه احوط وفي غير رواية الاصول يكتفي بالعصر مرة وانه اوسع وارفق بالناس وذكر شمس الايمة
الحلوانى رحمه الله في صلوة المستفتي ان النجاسة اذا كانت بولا او ماء نجسا وصب الماء عليه كفاه ذلك ويحكم
بطهارة الثوب على قياس قول ابي يوسف رحمه الله فانه روي عنه ان الجنب اذا اتزر في الحمام وصب الماء على
جسده من حيث الظهر والبطن حتى خرج عن الجنابة ثم صب الماء على الازار يحكم بطهارة الازار وان لم يعصره
وقال في رواية اخرى اذا صب الماء على الازار وامر الماء بكفيه فوق الازار فهو احسن واحوط وان لم يفعل يجزيه
وفي المنتقى شرط العصر على قول ابي يوسف رحمه الله فقد روى ابن سماعة عنه في الثوب يصيبه مثل قدر
الدرهم من البول فصب عليه الماء صبة واحدة وعصره طهر وكذلك اذا غمسه غمسة واحدة في اناء او نهر جاري
وعصره فان ذلك يطهره وان غمسه غمسة سابغة فلم يطهره قال الحاكم الشهيد رحمه الله يريد به اذا لم يعصره
وبعض مشايخنا قالوا على قول ابي يوسف اذا كانت النجاسة رطبة لا يشترط العصر واذا كانت يابسة
يشترط واستدلوا بما روي عنه انه قال عقيب مسئلة الجنب اذا اتزر في الحمام وصب الماء على جسده
ثم صب الماء على الازار انه يحكم بطهارة الازار ثم قال وكذلك في الثوب فقد عطف الثوب على الازار ونجاسة

الازار رطبة لان نجاستها بنجاسة الماء المستعمل فان الماء المستعمل عند ابى يوسف نجس ثم في كل موضع
شرط العصر ينبغي ان يبالغ في العصر في المرة الثالثة حتى يصير الثوب بحال لو عصر بعد ذلك لا يسيل منه
الماء ويعتبر في حق كل شخص قوته وطاقته ثلاثا وعصر في كل مرة ثم تقاطر منه قطرة فاصاب شيا قال ينظر
ان عصر في المرة الثالثة عصرا بالغ فيه حتى صار بحال لو عصر لم يسل منه فالثوب طاهر واليد طاهر وما تقاطر
طاهر وان لم يبالغ في العصر في المرة الثالثه وكان الثوب بحال لو عصر سال الماء فاليد نجس والثوب نجس
وما تقاطر نجس لان الاول بلة والتحرز عنه غير ممكن والثاني ماء والتحرز منه ممكن ثم الغسل يكون بطريقين
بورود الماء على العين النجس بان يصب الماء على العين النجس ويغسل وبورود الماء على العين النجس على الماء بان يجعل
الماء في طشت ويلقى فيه الثوب النجس والقياس ان لا تطهر العين النجس سواء ورد الماء عليه او ورد هو على الماء
لان الماء يلاقي النجاسة في الحالين فيتنجس الماء باول الملاقاة ويحمل الغسل بالماء النجس ولكن ترك القياس
حال ورود الماء على النجس وحكم بالطهارة بالاجماع وفي حال ورود النجس على الماء خلاف والمسئلة في الجامع
وصورتها اذا غسل الثوب النجس في اجانة ماء وعصر ثم غسل في اجانة اخرى وعصر ثم غسل في اجانة
اخرى وعصر فقد طهر الثوب والمياه كلها نجسة هكذا ذكر المسئلة في الجامع وذكر بعد هذه المسئلة في
الجامع اذا غسل العضو النجس في ثلاث اجانات فقد طهر عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابى يوسف
رحمه الله لا يطهر ما لم يصب الماء عليه صبا ذكر الخلاف في فصل العضو ولم يذكر في فصل الثوب والمشايخ
المتاخرون يختلفون في ذلك فمشايخ العراق على ان الخلاف في الفصلين واحد عند ابى يوسف رحمه
الله لا يطهر الثوب ما لم يصب عليه الماء صبا كالعضو قيل وهكذا روى عنه في النوادر ومشايخ بلخ رحمهم الله
على ان الخلاف في فصل العضو لا غير وفرقوا على قول ابى يوسف بين فصل العضو وبين فصل الثوب
قيل وهكذا روى ابن سماعة في نوادره فان حملنا فصل الثوب على الخلاف فوجه قول ابى يوسف رحمه الله
في الفصلين ان القياس ان لا تطهر العين النجس في الاحوال كلها لان الماء يلاقي النجس في الحالين فيتنجس باول
الملاقاة ويحمل بالماء النجس لكن عرفنا الطهارة حال ورود الماء عليه بالنص على ما مر والنص الوارد حال ورود الماء
عليه لا يكون واردا حال وروده على الماء لان الماء حالة الصب على النجس بمعنى الماء الجاري لانه يدل على الماء الذي
يتنجس باول الملاقاة ماء طاهر مرة بعد اخرى فيصير بمعنى الماء الجاري لان ما يلاقي النجس من الماء الجاري يتنجس باول
الملاقاة ثم نزل على ما يتنجس من الماء ماء طاهر مرة بعد اخرى فيطهر واذا ورد النجس على الماء لا يرد على الماء الذي
يتنجس ماء طاهر ليطهر فيكون بمعنى الماء الراكد لا يرد عليه ماء طاهر مرة بعد اخرى والماء الجاري اقدر على ازالة
النجاسة والتي لها من الماء الراكد ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله انا تركنا القياس حال ورود الماء على النجس ضرورة
امكان التطهير يجب ان يترك القياس حال ورود النجس على الماء ضرورة امكان التطهير ايضا اكثر ما في
الباب ان الضرورة تندفع بورود الماء على النجس الا انه ليس احدهما بالتعيين باولى من الاخر اذا كان كل واحد
منهما موثرا وكل واحد منهما موثر لان الماء يتداخل اجزاء الثوب في الحالين وبالعصر يخرج وتخرج النجاسة معه نفسه
الا ترى ان ابا يوسف رحمه الله كما ترك القياس حال ورود الماء على النجاسة ضرورة امكان التطهير وان
كانت الضرورة تندفع بالماء ما كان الطريق ان كل واحد منهما موثر وليس احدهما بالتعيين باولى من الاخرى
كذا ههنا وقوله بان الماء حال وروده على النجس يصير بمعنى الماء الجاري على ما قدر قلنا الماء الثاني والثالث
يتنجس ايضا بملاقاة النجاسة اياه الا ان النجاسة في المرة الثالثة والثانية تكون اقل من النجاسة في المرة الاولى
لكن قليل النجاسة في تنجيس الماء القليل والكثير سواء ثم وجب ترك القياس في احد الموضعين ضرورة امكان التطهير

فكذا في الثاني وان حملنا فصل الثوب على الوفاق فوجه الفرق لابي يوسف بين الثوب وبين العضو ان في
الثوب تركنا القياس لتعامل الناس فان الناس يعاملون غسل الثياب في الاجانات من لدن رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى يومنا هذا والقياس يترك بالتعامل والتعامل في العضو بصب الماء لا بادخال العضو في الماء القليل فبقي
فصل العضو على اصل القياس والدليل على ترك القياس في الثوب كان للتعامل ما حكى عن الفقيه ابى اسحق الحافظ رحمه الله
انه لو غسل ثلاثة اثواب مختلفة في ثلاثة اجانات وعصر في كل مرة لا تطهر لانه لا تعامل فيه انما التعامل في ثوب واحد
ثم اذا طهر الثوب بالغسل في الاجانات على قول من قال به طهرت الاجانة لان نجاسة الاجانة كانت تبعا لنجاسة
الثوب فاذا طهر الثوب طهرت الاجانة بطريق التبعية وهو نظير ما قلنا في طهارة الدلو والرسا تبعا لطهارة البير
هذا اذا اصابت النجاسة شيا يتاتى فيه العصر فاما اذا اصابت شيا لا يتاتى فيه العصر فقام اجراء الماء فيه
مقام العصر حتى حكى عن الفقيه ابى اسحق الحافظ رحمه الله انه اذا اصابت النجاسة البدن تطهر بالغسل
ثلاث مرات متواليات لان العصر متعذر فقام التوالي في الغسل مقام العصر وفي فتاوى ابى الليث رحمه الله
خف بطانة ساقه من الكرباس فدخل في جوفه ماء نجس فغسل الخف ودلكه باليد ثم ملات الماء ثلاثا واهرقه
الا انه لو تهيا له عصر الكرباس فقد طهر الخف وعلل ثمه فقال لان جريان الماء قد يقام مقام الغسل واستشهد
فقال الا ترى ان البساط النجس اذا جعل في نهر وترك فيه يوما وليلة حتى جرى عليه الماء يطهر واذا اصابت
النجاسة الارض فان كانت رخوة طهرت بالصب عليها لانها تيسرت فصار بمنزلة العصر في الثوب وان
كانت صلبة فاندفع الماء عن موضع النجاسة طهر ذلك المكان وتنجس الموضع الذي انتقل الماء اليه وان لم
ينتقل الماء عن ذلك المكان يحفر ذلك الموضع هكذا ذكر القدوري رحمه الله ومعنى قوله يحفر ذلك الموضع انه
يجعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها وذكر الطحاوي اذا كانت الارض منحدرة وكانت صلبة فانه يحفر
في اسفلها حفيرة فيصب الماء عليها فيجمع الماء في تلك الحفيرة فتطهر الارض ثم تكبس الحفرة وان كانت الارض
مستوية وكانت صلبة فلا حاجة الى غسلها بل يجعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها وتطهر وفي الفتاوي
البول اذا اصاب الارض واحتيج الى الغسل يصب الماء عليه ثم يدلك وينشف ذلك بصوف او خرقة فاذا فعل
ذلك ثلاثا طهر وان لم يفعل كذلك ولكن صب عليه ماء كثيرا حتى عرف انه زالت النجاسة ولا يوجد في
ذلك لون او ريح ثم تركه حتى نشفته الارض كان طاهرا عن الحسن ابن ابى مطيع رحمه الله قال لو ان ارضا
اصابها نجاسة فصب عليها الماء فجرى عليها الى ان اخذت قدر ذراع من الارض طهرت الارض والماء طاهر
ويكون ذلك بمنزلة الماء الجاري وفي المنتقى لو ارض اصابه بول او عذرة ثم اصابه ماء المطر وكان المطر غالبا قد جرى
ماؤه عليه فذلك يطهر له وان كان الماء قليلا لم يجر ماؤه عليه لم يطهر ثم قال وليغسل قدميه وخفيه
لان غسل كل شيء انما يكون على حسب ما يليق بذلك الشيء واللايق بالارض اجراء الماء عليه وقد وجب واذا كان المطر
غالبا ولم يوجد اذا كان المطر قليلا فمشى بحافا فاذا وضع عليه خفه او قدمه فقد تنجس فوجب الغسل فاذا
كان ذلك الموضع قد يبس قبل المطر فلا يغسل قدميه يريد به اذا كان المطر قليلا وهذا اشارة الى احدى الروايتين في
الارض النجسة يبست ثم اصابها الماء وفي متفرقات الفقيه ابى جعفر عن ابى يوسف رحمهما الله انه سيل عن
غسل ارض اصابها نجاسة قال اذا صب عليها من الماء مقدار ما يغسل به ثوب اصابته هذه النجاسة
ثلاث مرات وغسل في كل مرة يطهر طهرت الارض بهذا المقدار فبلغ هذا القول ابا عبد الله محمد ابن سلمة رحمه الله
فاعجبه وقال ما احد كفى ابا يوسف رحمه الله الا وجد عنده فايدة حصير اصابته نجاسة فان كانت النجاسة
يابسة لا بد من الدلك حتى تلين وان كانت رطبة ان كان الحصير من قصب او ما اشبه ذلك فانه يطهر بالغسل

ولا يحتاج فيه الى شي اخر لان النجاسة لا تدخل اجزاء القصب بل تبقى على ظاهره فتطهر بالغسل وان
كان الحصير من بردي او ما اشبه ذلك تغسل ثلاثا او يوضع عليه شي ثقيل ويقوم عليه انسان حتى يخرج
الماء من اثنايه هكذا ذكر في بعض المواضع وذكر عن الفقيه احمد بن ابراهيم ان الحصير اذا كان من بردي
يغسل ثلاثا ويجف في كل مرة ويطهر عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله وفي شرح الطحاوي انه
لا توقيت في ازالة النجاسة اذا اصابت الحجر او الاجر وشيا من الاواني بل تغسله مقدار ما يقع في اكثر رايه انه
قد طهر ويشترط مع ذلك ان لا يوجد منه طعم النجاسة ولا رايحتها ولا لونها فاما اذا وجد هذه الاشيا لا يحكم
بالطهارة قال رضي الله عنه وسواء كانت الانية من خزف او غيره وسواء كانت قديمة او جديدة وعن محمد رحمه الله
ان الخزف الجديد اذا وقع فيه خمر او بول انه لا يطهر ابدا وفي النوازل ان تشربت النجاسة في المصاب بان سقي
السكين بماء نجس او كان الخزف او الاجر جديدين على قول محمد رحمه الله لا يطهر ابدا وعلى قول ابي يوسف رحمه الله
يموه الحديد بالماء الطاهر ثلثا ويغسل الاجر الجديد والخزف الجديد بالماء ثلاثا ويجفف في كل مرة ويطهر وحد
التجفيف ان يترك في كل مرة حتى ينقطع القاطر وتذهب الندوة ولا يشترط اليبس وعلى هذا الاختلاف الحنطة
اذا اصابها خمر وتشربت فيها وانتفخت من الخمر تغسلها عند ابي يوسف ان تنقع في الماء حتى تشرب الماء كما تشربت
الخمر ثم تجفف يفعل كذلك ثلاث مرات ويحكم بطهارتها عند ابي يوسف وقيل مثل هذا في غسل الخزف
الجديد ان يوضع في الماء حتى تشرب فيه الماء كالنجاسة وتطهر في قول ابي يوسف ورايت في المنتقى عن ابي يوسف
رحمه الله لو كان فيه خمر فتطهيره ان يجعل الماء فيه ثلاث مرات كل مرة ساعة اذا كان الكوز جديدا اذا اصابت
الحنطة البيضا لانها لم تنتفخ من الخمر فغسلت ثلاثا ولا يوجد لها طعم ولا رايحة وذكر في بعض المواضع عن
ابي يوسف انه لا باس باكلها وفي شرح الطحاوي انه لا يحل اكلها وكان المذكور في شرح الطحاوي قول محمد رحمه الله
في المنتقى عن ابي يوسف رحمه الله لو طبخت الحنطة بخمر حتى تنتفخ وتنضج فطبخت بعد ذلك ثلاث مرات
وانتفخت في كل مرة وجففت بعد كل طبخة فلا باس باكلها وفيه ايضا الدقيق اذا اصابه خمر لم يوكل وليس هذا
حيلة وفيه ايضا قدر يطبخ فيه لحم وقع فيه خمر فغلا ما فيه لا يوكل وهذا قول محمد رحمه الله وعن ابي يوسف رحمه الله
انه يطبخ بالماء ثلاث طبخات ويبرد بعد ذلك كل طبخة ويوكل وفي مسايل الرزين امراة تطبخ قدرا فطار طير ووقع
في القدر ومات لا توكل المرقة بالاجماع لانه تنجس بموت الطير فيه واما اللحم ينظر ان كان الطير وقع في القدر
في حالة الغليان لا يوكل لان النجاسة سرت فيه وان كان الطير قد وقع فيه في حالة السكون يغسل ويوكل وهذا
قول محمد رحمه الله فاما على قول ابي يوسف رحمه الله اذا كان الوقوع في القدر في حالة الغليان يطبخ في الماء ثلاث مرات
ويبرد في كل مرة ويوكل وكذلك الحمل المشوي اذا كان في بطنها بعير فاصاب بعض اللحم في حالة الشي فطريق غسله
ما ذكرنا عند ابي يوسف رحمه الله ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله رجل اتخذ من سمك وملح وخمر قال اذا
صار مريا فلا باس لاثر الذي جاء عن ابي الدردا رضي الله عنه وابو يوسف رحمه الله يقول كذلك الا في خصلة
واحدة ان السمك اذا كان هو الغالب والخمر قليل فاراد ان يتناول ساعته ليس له ذلك وهو كالخبز عجن بالخمر واذا كان
الخمر غالبا ويحول الخمر عن طبعها الى المرى فلا باس بذلك وفيه ايضا عن ابي يوسف رحمه الله لو ان رجلا اتخذ من الخمر
طيبا او القى فيه ادويه فانه لا يحل له ان يتطيب به وان يستطب به ولا يحل له بيعها لان ذلك لا يغيرها عن طبعها وكذلك
ما خالط الخمر من الادام فان الخمر محرمة ما خلا خصلة واحدة ان تكون الخمر غالبة فتتحول عن طباعها الى الخل والمرى
وعن ابي يوسف رحمه الله لو ان رغيفا من الخبز المعجون بالخمر وقع في دن خل وذهب فيه حتى لا يرى فلا باس باكل الخل
فاما الرغيف نفسه فلا يوكل فيه ايضا لو ان خرقة اصابها خمر ثم سقطت في دن خل فلا باس باكل الخل لو وقع

رغيف

رغيف طاهر في خمر ثم وقع في خل طهر الخل ورايت في موضع اخر الرغيف اذا وقع في الخمر ثم تخلل فقد اختلف
المشايخ فيه واذا اصابت النجاسة خفا او نعلا فان لم يكن لها جرم كالبول والخمر فلا بد من الغسل رطبا كان او يابسا
وكان القاضي الامام ابو علي النسفي يحكي عن الامام الجليل ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله انه اذا اصاب نعله بول او
خمر ثم مشى على التراب او الرمل ولزق به بعض التراب وجف ومسحه الارض يطهر عند ابي حنيفة رحمه الله وهكذا
ذكر الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة رحمهما الله وعن ابي يوسف رحمه الله مثل ذلك الا انه لم يشترط الجفاف واما
التي جرم لها اذا اصابت الخف او النعل فان كانت رطبة لا تطهر الا بالغسل هكذا ذكر في الاصل الا ترى ان الرطوبة
التي فيها لو اصابته لا تطهر الا بالغسل فكذا اذا اصابته مع غيرها وعن ابي يوسف رحمه الله انه اذا مسحه بالتراب او الرمل
على سبيل المبالغة يطهر وعليه فتوى من مشايخنا للبلوى والضرورة وان كانت النجاسة يابسة تطهر بالحت والحك
عند ابي يوسف وقال محمد رحمه الله لا تطهر الا بالغسل والصحيح قولهما لقوله عليه السلام اذا اتى احدكم المسجد
فليقلب نعليه وان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور والمعنى فيه ان الجلد شي صلب لا يتشرب
فيه رطوبات النجاسة الا بعد زمان وجرم النجاسة لينة تمص قبل ان تتشرب في الجلد الرطوبة وتجذب باعلى النعل
من الرطوبة الى نفسه فاذا حكه وحته يزول الجرم وتزول الرطوبة معه ولا يبقى عليه الا شي قليل والقليل من النجاسة
عفو وعن محمد رحمه الله انه رجع عن هذا القول بالري لما راى من كثرة السرقين في طرقهم قال القدوري رحمه الله
في شرحه معنى قول ابي حنيفة رحمه الله في هذه المسلة ان الخف او النعل يطهر لجواز الصلوة معه اما لو اصابه الماء بعد
ذلك يعود نجسا على احدى الروايتين واصل المسلة الارض اذا ذهب اثر النجاسة عنها ثم اصابها الماء فانه يعود
حكم النجاسة على احدى الروايتين وجعل القدوري رواية عود النجاسة في الارض باصابة الماء ظاهر الرواية
ثم ان محمدا رحمه الله ذكر في الجامع الصغير في النجاسة التي لها جرم اذا اصاب الخف او النعل وحكه او حته بعدما
يبس انه يطهر في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وذكر في الاصل اذا مسحه بالتراب يطهر قال مشايخنا
لولا المذكور في الجامع الصغير لكنا نقول لا تطهر ما لم يمسحه بالتراب لان المسح بالتراب له اثر في باب الطهارة فان
محمدا رحمه الله قال المسافر اذا اصابت يده نجاسة يمسحه بالتراب واما الحك فلا اثر له في باب الطهارة فالمذكور في
الجامع الصغير بين ان للحك اثرا كما ان للمسح بالتراب اثرا ثم اذا وجب غسل الخف او النعل في الموضع الذي وجب
فان كان الجلد صلبا تنشف رطوبات النجاسة فقد قال بعض مشايخنا انه لا يطهر ابدا على قول محمد رحمه الله
اذا كان لا يمكن عصره وعلى قول ابي يوسف رحمه الله ينقع ثلاثا في ماء طاهر ويجفف في كل مرة في رواية وفي
المرة الثالثة في رواية وقاسوا الخف والنعل على الخزف الجديد والاجر الجديد وساير المسايل التي مر ذكرها
من هذا الجنس وبعض مشايخنا قالوا هذا التفصيل خلاف ظاهر لفظ محمد رحمه الله فان محمدا رحمه الله قال
لا يجزيه حتى يغسل موضع النجاسة في الخف وغيره من غير فصل بين خف وخف وهو الظاهر فان الصريم
الذي يتخذ منه الخف او النعل او لا ينقع في الماء ويعالج بالدهن والشحم فلا تتشرب فيه رطوبات النجاسة
فلا يكون نظير الكوز والحت ولاجل هذا المعنى الى بعض مشايخنا اشتراط التجفيف في الخف الا ترى الى ما
حكي عن ابي القاسم الصفار رحمه الله في الرجل يستنجي ويجري ماء استنجايه تحت رجليه وخفه ليس بمتخرق
ان له ان يصلي مع ذلك الخف لان الماء الاخير يطهر خفه كما يطهر مواضع استنجايه ولم يشترط الجفاف فعلى
قول هذا القايل الخف او المكعب اذا اصابه نجاسة يغسل ثلاث مرات بدفعة واحدة ويحكم بطهارته والمختار
انه يغسل ثلاث مرات ويترك في كل مرة حتى ينقطع القاطر وتذهب الندوة ولا يشترط اليبس وفي مجموع النوازل
الخف الخراساني الذي صرمه فرسا بالغزل حتى صار ظاهر الصرم كله غزلا فاصابه نجاسة تحته وصلى فيه قال

نجم الدين النسفي رحمه الله لا تجوز صلوته الا اذا غسله بالماء ثلثا وجففه في كل مرة وحكم هذا حكم
الثوب لا حكم الخف السيف او السكين اذا اصابه بول او دم ذكر في الاصل انه لا يطهر الا بالغسل فان اصابه
عذرة ان كانت رطبة فكذلك الجواب وان كانت يابسة طهرت بالحف عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وعند محمد رحمه الله لا تطهر الا بالغسل والكرخي رحمه الله ذكر في مختصره ان السيف يطهر بالمسح من غير فصل
بين الرطب واليابس وبين العذرة والبول وعلل فقال لان السيف شيء صقيل لا يتداخل النجاسة في اجزائه
بل يبقى على ظاهره فاذا مسحها لا يبقى منها الا شيء قليل وذلك غير معتبر في الفتاوى سئل ابو القاسم
عن من ذبح الشاة بالسكين ثم مسح السكين على صوفها او بما يذهب به اثر الدم عنه انه يطهر وعنه انه لو لحس
السيف بلسانه حتى ذهب الاثر فقد طهر وعن ابي يوسف رحمه الله ان السيف اذا اصابه دم او عذرة فمسحت
بخرقة او تراب انه يطهر حتى لو قطع به بطيخا بعد ذلك او ما اشبهه كان البطيخ طاهرا او يباح اكله وقد صح ان الصحابة رضي الله عنهم
كانوا يقتلون الكفار بسيوفهم ويمسحون السيوف ويصلون معها واذا وقع على الحديد نجاسة من غير ان يموه
بها فكما يطهر بالغسل يطهر بالمسح بخرقة طاهرة ايضا اذا كان الحديد صقيلا غير خشن كالسيف والسكين والمراة ونحوها
الحديد اذا اصابه نجاسة فادخله في النار قبل ان يغسله او يمسحه ينبغي ان يطهر اذا ذهب اثر النجاسة ويكون الحرق
كالغسل الا ترى الى ما ذكر في الفتاوى اذا احرق رجل راس شاة ملطخ وزال عنه الدم انه يحكم بطهارته كذا هنا
بخلاف ما اذا موه الحديد بالماء النجس على قول محمد رحمه الله لان النجاسة تنتشر فيه بالتمويه لما بدون التمويه لا تنتشر
فيه النجاسة بل يبقى على ظاهره فيزول بالاحراق واذا سعرت التنور ثم مسحه بخرقة مبلة نجسة ثم خبزت فيه
فان كانت حرارة النار اكلت بلة الماء قبل الصاق الخبز بالتنور لا ينجس الخبز لان النجاسة لا تبقى اذا انتشف التنور
بالنار كما لا تبقى نجاسة الارض اذا يبست بالشمس قال الزندويستي في نظمه شيئان يطهران بالجفاف الارض
اذا اصابها نجاسة فجفت ولم ير اثرها جازت الصلوة فوقها والسلة والحشيش وما ينبت في الارض اذا اصابها
النجاسة فجفت طهرت لانها من نبات الارض والارض تطهر بهذا فكذا نباتها ورايت في موضع اخر ان الكلاء والشجر ما
دام قائما على الارض ففي طهارته بالجفاف اختلاف المشايخ وحكى الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد ابن الفضل رحمه الله انه
قال الحمار اذا بال على السلة فوقع عليه الطل ثلث مرات والشمس ثلث مرات فقد طهر ويجوز عليه الصلوة والخشب
اذا اصابه النجاسة واصاب المطر بعد ذلك كان له بمنزلة الغسل وفي بعض النسخ حكم الحصى حكم الارض اذا
تنجست فجفت وذهب اثرها يريد به اذا كان الحصا في الارض متداخلا فاما اذا كان على وجه الارض لا يطهر
وكذا الحجر على وجه الارض اذا اصابه نجاسة وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله والاجرة اذا كانت معروسة
فحكمها حكم الارض تطهر بالجفاف وان كانت موضوعة تنقل وتحول من مكان الى مكان لا بد من الغسل وكذلك
اللبنة اذا اصابتها نجاسة وهو غير معروسة لا تطهر بالجفاف وان كانت معروسة وصلى عليها بعد الجفاف تجوز
لان في الوجه الثاني صارت من وجه الارض بخلاف الوجه الاول فان قلعت بعد ذلك هل تعود نجسة ففيه
روايتان الخف او النعل او الثوب اذا اصابه مني فان كان رطبا فلا بد من الغسل وان كان يابسا يجوز فيه الفرك عرف
ذلك ما روت عايشة رضي الله عنها عن رسول الله عليه السلام انه قال لها اذا وجدت المني على الثوب فان كان
رطبا فاغسليه وان كان يابسا فافركيه قال الفقيه ابو اسحق الحافظ رحمه الله المني اليابس انما يطهر بالفرك
اذا كان راس الذكر طاهرا وقت خروجه بان كان بال واستنجى اما اذا لم يكن طاهرا لا يطهر قالوا وهكذا روى
الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله قيل ايضا اذا كان راس الذكر طاهرا انما يطهر المصاب بالفرك اذا خرج المني
قبل خروج الودي فاما اذا خرج المذي على راس الاحليل ثم خرج المني لا يطهر الثوب بالفرك واذا فرك المني اليابس عن الثوب

وحكم بطهارة الثوب ثم اصاب الماء ظاهر الثوب هل يعود نجسا فهو على الروايتين وقد مر نظير هذا فيما
تقدم واذا كانت النجاسة على بدن الادمي ذكر في الاصل انها لا تطهر الا بالغسل رطبا كان او يابسا لها جرم او لا
جرم لها وفي القدوري لا يطهر شيء مما كان فيه نجاسة من ثوب او بدن الا بالغسل الا المني فانه يجوز فيه الفرك
اذا كانت يابسا على الثوب وان كان على البدن لا يكتفي بالحت ويغسل في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله
لان البدن لا يمكن ان يفرك ولان لين البدن يتجاذبه فلا يزول بالحت منه مثل ما يزول بالفرك في الثوب فيبقى على
الاصل وذكر الكرخي رحمه الله مسئلة المني في مختصره وذكر انها تطهر بالفرك من غير فصل بين العضو وغيره
ويجوز ازالة النجاسة من الثوب والبدن بكل شيء يتعصر بالعصر كالخل وماء الورد في قولهما وقال
محمد وزفر لا يجوز الا بالماء وروى عن ابي يوسف في البدن كذلك وفرق ابو يوسف رحمه الله على هذه الرواية
بين الثوب والبدن ووجه الفرق ان البدن كما يقبل النجاسة الحقيقية يقبل النجاسة الحكمية ثم النجاسة
الحكمية اختص زوالها بالماء فكذا النجاسة الحقيقية ولا كذلك الثوب وفي المنتقى رجل على ساقه دم اخذ
كفا من ماء وغسل به ذلك الدم وسال الماء على بين اجزاه وطهره ولو غمس يده في الماء ولم ياخذ في يده شيا منه
ثم مسح به موضع الدم حتى ذهب اثره لم يجزه يريد به اذا مسح موضع الدم بعدما اخرجه من الماء اما لو مسح به في
الماء حتى ذهب اثره يجزيه وهذا ظاهر في نوادر بشر عن ابي يوسف كل ما غسل به الثوب من شيء يخرج الدم واشباهها
يخرج منه الدم بعصره فانعصر من سال فقد اذهب النجس قال والادهان لا تخرج الدم لان لها رسوبة ولصوق
بالمحل فلا ينعقد على الاستخراج قال ولو غسله بلبن او خل فانعصر موضع الدم حتى خرج من الثوب فقد طهر وروى
الحسن ابن زياد عن ابي يوسف رحمه الله اذا غسل الدم من الثوب بدهن او سمن زيت حتى يذهب اثره جاز ولو اصاب
يديه لم يجز الا ان يغسله بالماء وقد ذكرنا الفرق بين البدن والثوب على رواية ابي يوسف وفي المنتقى وقال ابو يوسف
في المحتجم لا يجزيه ان يمسح الدم عن موضع المحاجمة حتى يغسله قال الحاكم رايت عن ابي حفص عن محمد ابن الحسن
رحمهم الله انه اذا مسحه بثلاث خرق رطاب نظاف اجزاه وفي نوادر ابراهيم عن محمد في حمار وقع في الملاحة ومات
وترك حتى صار ملحا اكل الملح وقال ابو يوسف لا يوكل وكذلك رماد عذرة احرقت وصلى عليه على هذا الاختلاف
وحكى ابو عصمة ان خشبة لو اصابها بول فاحترقت ووقع رمادها في بير قال ابو يوسف رحمه الله يفسد الماء
وقال محمد رحمه الله لا يفسد الطين النجس اذا جعل منه الكوز او القدر فطبخ يكون طاهرا اذا قاء ملاء الفم ينبغي
ان يغسل فاه فان لم يغسل وصلى بعدما مضى زمان ينبغي ان تجوز صلوته في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
ويطهر فمه ببزاقه وعلى هذا اذا شرب الخمر وصلى بعد زمان واذا شرب الخمر ونام وسال من فيه شيء على وساده
ان كان لا يرى فيه عين الخمر فلا يوجد رايحته ينبغي ان يكون طاهرا على قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمة الله
عليهما بناء على ما قلنا العنب اذا تنجس يغسل ثلاثا ويوكل وضع المسئلة في مجموع النوازل في العنقود اذا اكل
الكلب بعضه وذكر انه يغسل العنقود ثلثا ويوكل كذا قال ثمه وكذا يفعل بعد يبس العنقود ولو عصر عنبا بادبار حله
وسال في العصير والعصير يسيل ولا يظهر اثر الدم فيه قال لا ينجس العصير وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف
رحمة الله عليهما كما في الماء الجاري الفارة اذا وقعت في دن ساسته وماتت واين ثاسر سيدم بود وست قال
الشيخ الامام نجم الدين رحمه الله ساسته راسه بارسو بند فقيل له اكر موش اول افتاده باشد كه آب درخم كرده
بودند ويك روز سرخم كشاده بود اب ديكر نخسد وسرخم بشده وبعد ان چند سابروز سرخم كشادند موش
با فتند ماسيدم ومعلوم شد كه موش هم از اول انده افتاده است قال الاحتياط في هذا ان يترك لان
القلب لا يسكن الى طهارته وزوال نجاسته ولو نذر هذا في الارض حار حسا وهذا الذي ذكر قول محمد رحمه الله

اما على قول ابي يوسف رحمه الله يغسل السابح ثلاثا و يجفف في كل مرة و يحكم بطهارته • رجل اتخذ عصيرا
في خابية فغلا واشتد وقذف بالزبد وانتقص مما كان ثم صارت خلا طهر الحب كله حتى يخرج الخل طاهرا
اذا زالت رايحة الخمر هكذا وقع في بعض الكتب وفي بعضها اذا تخلل وتطاول مسكنه في الدن طهر الحب كله ولو
رفع من الدن كما تخلل من غير مسكنه فالموضع الذي لوث بالخمر نجس فاما اذا عاد ذلك الموضع بالخل قبل ان تطاول
مسكنه فعلى قول من يرى ازالة النجاسة الحقيقية بغير الماء يطهر الدن الذي فيه العصير اذا غلا واشتد وصار
خمرا وعلى راسه مدلم فرفع ذلك العدم ابعد زمان يعني بعد ما صار خلا وتطاول مسكنه عليه فانه يكون طاهرا
لو وضع على قدر مرقة لا تنجس المرقة اما اذا رفع قبل ان يصير خلا فانه يكون نجسا فتنجس المرقة وكذلك اذا رفع
بعد ما صار خلا ولكن قبل ان تطاول مسكنه • وقع كوز من خمر في دن خل او صب فيه ولا يوجد طعمها ولا رايحتها
يباح الخل من ساعته ولو وقع قطرة من خل في دن خمر لا يباح الخمر من ساعته والفرق ان الخمر الذي في الكوز كثير لو
لم تتغير المصبوب ولو لم يصر خلا لوجد رايحته فاذا لم يوجد علمنا انه تغير وصار خلا فاما القطرة فشي قليل
لا يكون لها رايحة فلا يستدل بعدم الرايحة على التغير فلعل انها على حالها ولم تتغير فلا يحكم بالحل في الحال هكذا
ذكر في مجموع النوازل وينبغي ان يقال في القطرة اذا كان غالب ظنه انه صار خلا يطهر الخمر اذا وقع في الماء والماء
اذا وقع في الخمر صار خلا ففيه اختلاف المشايخ واختيار الصدر الشهيد رحمه الله انه يطهر وكذلك في خل
امسكته اختلف المشايخ فيه واختياره انه يطهر • اذا صب الخل النجس في الخمر حتى صار الكل خمرا بقي النجاسة
في الكل واذا وقعت فارة في دن خمر وصارت الخمرة خلا فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يباح تناول
الخل وقال بعضهم لا يباح وقال بعضهم ان تفسخت الفارة فيها لا يباح وان لم تتفسخ يباح • الكلب اذا وقع
في عصير فتخمر العصير ثم تخلل لا يحل شربه لان لعاب الكلب فيه قايم وانه لا يصير خلا وعلى قياس خل امكنته ينبغي
ان يحل شربه • الاجرة الجديدة اذا اصابتها نجاسة فبالغسل ثلاثا يطهر ظاهرها لا باطنها حتى لو وقع قطعة منها في
ما قليل تنجس الماء • ثوب اصابه عصير ومضى على ذلك ايام الا انه يوجد منه رايحة الخمر لا يحكم بنجاسته
لان العصير لا يصير خمرا في الثوب والله اعلم بالصواب

فصل

هذا الفصل يشتمل على
انواع نوع منه في بيان تفسيره فنقول الحيض لغة اسم لظهور الدم من اي شخص كان يقول العرب حاضت
الارنب اذا خرج الدم من جرحها وشرعا اسم لدم مخصوص فانها اسم لدم خارج من رحم المراة فاما الخارج
من فرج المراة دون الرحم فهو استحاضة وليس بحيض شرعا الدليل عليه ما روي ان فاطمة بنت حبيش سالت
رسول الله عليه الصلوة والسلام وقالت اني امراة استحاض فلا اطهر الشهر والشهرين فقال عليه الصلوة
والسلام ليس تلك بالحيضة انما هي دم عرق انقطع فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة ايام اقرايك ثم اغتسلي
وتوضاي لكل صلوة وفي الفتاوي لابي الليث رحمه الله ان الدم الخارج من الدبر لا يكون حيضا ويستحب لها ان تغتسل
عند انقطاع الدم وان امسك زوجها عن الاتيان بها احب الى الجواز انها خرجت من الرحم ولكن من هذا السبيل
واما الدم الخارج من الرحم نوعان حيض ونفاس فالنفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة وسياتي الكلام فيها
في نوعها واما الحيض فقد قال الكرخي رحمه الله في مختصره الحيض الدم الخارج من الرحم يصير المراة بالغة
بالبداية بها وقال الشيخ الامام الجليل ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله يقول الحيض هي الدم الذي تنفضه رحم
المراة السالم عن الداء والصغر والله اعلم

نوع اخر في بيان دماء الفاسدة التي لا يتعلق بها حكم الحيض وانها كثيرة

من جملة ذلك الناقص عن اقل مقدار الحيض لانه مقدر شرعا والتقدير
الشرعي يمنع ان يكون لما دون المقدر حكم المقدر وعند ذلك يحتاج الى بيان اقل مقدار الحيض فنقول اقل الحيض

مقدر بثلاثة ايام ولياليها في ظاهر رواية اصحابنا وروى ابن سماعة في نوادره وابو سليمان في نوادر
الصلوة عن ابي يوسف رحمه الله انه يومان والاكثر من اليوم الثالث وجه ظاهر الرواية ما روى ابو امامة
الباهلي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام
وقال عليه السلام لفاطمة بنت حبيش دعي الصلوة ايام اقرايك والايام اسم جمع واقل الجمع ثلاثة وعن
عمر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت وابن مسعود وابن عباس وابن عمر ومعاذ وانس بن مالك وعايشة وجابر
وعبد الله وعثمان ابن ابي العاص الثقفي رضي الله عنهم مثل مذهبنا ومن جملة ذلك الدم الذي جاوز اكثر
مدة الحيض فان اكثر الحيض مقدر شرعا والتقدير الشرعي يمنع ان يكون الماء فوق المقدر حكم المقدر كيلا تفوت
فايدة التقدير وفي هذا المقام يحتاج الى بيان اكثر مقدار الحيض فنقول اكثر الحيض عشرة ايام وقال الشافعي
رضي الله عنه خمسة عشر يوما والحجة لعلماينا ما روينا من حديث ابي امامة الباهلي رضي الله عنه ومن جملة ذلك
الدم المتخلل في اقل مدة الطهر ولا يمكن معرفة ذلك الا بعد معرفة اقل الطهر واقله خمسة عشر يوما عندنا قال
عطاء ابن ابي رباح ويحيى ابن اكثم ومحمد بن شجاع رحمهم الله انه تسعة عشر يوما هو يقولون ان الشرع اقام الشهر
في حق الايسة والصغيرة مقام الحيض والطهر اذ هما يوجدان في الشهر عادة والشهر قد ينقص بيوم والحيض لا
يزيد على عشرة فيبقى للطهر تسعة عشر وعلماؤنا قالوا ان مدة الطهر نظير مدة الاقامة من حيث انه يجب فيهما
ما كان يسقط من الصوم والصلوة ثم اقل مدة الاقامة تتقدر بخمسة عشر يوما على ما عرف في موضعه فكذا اقل
مدة الطهر وقد قسنا اقل مدة الحيض باقل مدة السفر من حيث ان كل واحد يوثر في الصوم والصلوة ايضا
واما اكثر مدة الطهر فالمنقول من اصحابنا انه لا غاية له وكان الشيخ الامام الاجل شمس الايمة الحلواني رحمه الله
يقول قول اصحابنا لا غاية له ان كانوا عنوا به الى الطهر طهر وان طال فصحيح وان عنوا به ان الطهر الذي يصلح
لنصب العادة عند وقوع الحاجة اليه بوقوع الاستمرار غير مقدر فهو ليس بصحيح بل هو مقدر عندهم
جميعا الا عند ابي عصمة سعد بن معاذ المروزي رحمه الله فانه لا يقدر طهرها بشي اذا احتيج الى نصب العادة
لها اذا استمر بها الدم وصلت ايامها لكنها تبنى على مارات وان امتد وعامة مشايخنا قالوا بتقديره واختلفوا
فيما بينهم وبيان هذا امبتداة رات عشرة دما وسنة طهرا واستمر بها الدم قال ابو عصمة سعد بن معاذ حيضها
وطهرها ما رات لانها دما صحيحا وطهرا صحيحا والمبتداة اذا رات دما صحيحا وطهرا صحيحا يجعل ذلك عادة لها حتى ان
على قوله تنقضي عدتها اذا طلقها زوجها بثلاث سنين وثلاثين يوما وقال محمد ابن ابراهيم الميداني رحمه الله يجعل
عادتها من الطهر ستة اشهر الا ساعة اعتبار المدة الحمل فان اقل مدة هي طهر كلها ستة اشهر مدة الحبل غير ان مدة
الحبل تكون امد من مدة الطهر عادة فنقص عنها شي ليقع الفرق بينهما واقل ذلك ساعة حتى ان عدة هذه المراة اذا
طلقها زوجها على قول محمد بن ابراهيم الميداني تنقضي عدتها ثمانية عشر شهرا الا ثلاث ساعات لجواز ان يكون
وقوع الطلاق عليها في حالة الحيض فتحتاج الى ثلاثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة والى ثلاث حيض
كل حيض عشرة ايام وقال بعضهم تجعل عادتها من الطهر سبعة وعشرون يوما لان المراة ترى الدم والطهر في
كل شهر عادة واقل الحيض ثلاثة ايام فيجعل الباقي وذلك سبعة وعشرون طهرا ثم تكمل الحيض عشرة ايام مع هذه
الثلاثة في الشهر الثاني وهكذا ابدا ما دام بها الاستمرار عشرة حيضها وسبعة وعشرون طهرها وقال
ابو علي الدقاق تجعل عادتها من الطهر سبعة وخمسون يوما وكان ابو عبد الله الزعفراني رحمه الله يقول تجعل عادتها من
الطهر ستون يوما وحيضها عشرة وهكذا اثبته الحاكم الشهيد في المختصر ومن جملة ذلك ما تراه الحامل من الدم
فقد ثبت عندنا ان الحامل لا تحيض وكذا روي عن عايشة رضي الله عنها وعرف ان المراة اذا حبلت ينسد فم رحمها

فلايكون ذلك الدم خارجا من الرحم فكان فاسدا ومنها الدم الذي جاوز اكثر مدة النفاس فان اكثر النفاس
مقدر شرعا والتقدير الشرعي ينفي ان يكون لما فوق المقدر حكم المقدر حتى لا تبطل فايدة التقدير وفي هذا المقام
يحتاج الى معرفة اكثر مدة النفاس وسياتي بيان ذلك بعد هذا ان شاء الله تعالى ومن جملة ذلك ما تراه الصغيرة
جدا من الدم لان هذا دم سبق اوانه فلا يعطى له حكم الحيض اذ لو اعطي له حكم الحيض يحكم ببلوغها وانه محال
في الصغيرة جدا واختلف المشايخ في ادنى المدة التي يحكم ببلوغ الصغيرة فيه برؤية الدم فكان محمد بن مقاتل
الرازي رحمه الله يقدرها بتسع سنين لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه تزوج عايشة رضي الله عنها
وهي بنت ست سنين وبنى بها وهي بنت تسع سنين والظاهر انه كان بنى بها بعد البلوغ وكان لابي مطيع البلخي
بنت صارت جدة وهي بنت تسع عشرة سنة وكان ابو مطيع رحمه الله يقول فضحتنا هذه الجارية وبعضهم
قدروها بسبع سنين قال عليه الصلوة والسلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا والامر للوجوب
ولا وجوب الا بعد البلوغ ولا تصور له الا في هذا الموضع وسيل ابو نصر محمد بن محمد بن سلام البلخي عن ابنة ست
سنين اذا رات الدم هل يكون حيضا قال نعم اذا تمادى بها مدة الحيض ولم يكن زواله عن افة واكثر مشايخ زماننا
على ما قاله محمد بن مقاتل وبعض مشايخ زماننا قدروا ذلك بثنتي عشرة سنة فاذا رات الدم وهي صحيحة لا داء بها فهو
حيض والا فهو من المرض والاغلب في زماننا روية الدم في ثلاثة عشر سنة او في اربع عشر سنة واصحابنا
المتقدمون قالوا لم يحدوا في ذلك حدا لان ذلك يختلف باختلاف الهوا وباختلاف البلدان والبنية
ولكن قالوا اذا بلغت مبلغا ورات الدم ثلاثة ايام فهو حيض ومن جملة ذلك ما تراه الكبيرة جدا هكذا وقع في
بعض الكتب وقد ذكر محمد رحمه الله في نوادر الصلوة ان العجوزة الكبيرة اذا رات الدم مدة الحيض فهو حيض قال
محمد ابن مقاتل الرازي رحمه الله رواية النوادر محمولة على ما اذا لم يحكم باياسها وهي بنت تسعين سنة او نحوه
فرات الدم بعد ذلك لا يكون حيضا كما وقع في بعض الكتب وهو مروي عن عطاء ابن ابي رباح والشعبي وجماعة
من التابعين رحمهم الله وكان محمد بن ابرهيم الميداني رحمه الله يقول ما ذكر في النوادر محمول على ما اذا رات
دما سايلا وحيض دما وقع في بعض الكتب محمول على ما اذا رات ثلاثة ثلاثة يسيرة وذلك ليس بحيض وعامة
المشايخ ان على رواية النوادر لا تقدير في حق الايسة بالسنين وتفسير الايسة على هذه الرواية ان تبلغ من
السن ما لا يحيض مثلها فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع دمها يحكم باياسها فان رات بعد ذلك دما وما يكون
حيضا على هذه الرواية ويظهر كونها حيضا في حق بطلان الاعتداد بالاشهر وفي حق فساد الانكحة وعلى
رواية بعض الكتب لحد الايسة تقدير اختلفت الاقاويل في التقدير قال بعضهم اذا بلغت الكتب
مبلغا لا تحيض نساء تلك البلدة في ذلك المبلغ ولم تر دما يحكم باياسها وقال بعضهم يعتبر اترابها من
قرابتها وقال يعتبر تركيبها وهذا لان طبايع النسا تختلف باختلاف الهوا والبلدان والاغذية الا ترى
ان المراة المنعمة يبطئ اياسها والفقيرة البايسة يسرع اياسها فلا يمكن التقدير فيهن بالرباب فقدرنا باترابها
وتركيبها وكثير من المشايخ منهم ابو علي الدقاق اعتبروا ستين سنة وهو مروي عن محمد رحمه الله نصا واعتبر
بعضهم خمسين سنة وهو مذهب عايشة رضي الله عنها فقد روي عنها انها قالت اذا بلغت المراة خمسين سنة
لم تر في بطنها قرة عين ومشايخ مرو افتوا بخمس وخمسين سنة وكثير من مشايخ بخارا كذلك افتوا بخمس
وخمسين وهو اعدل الاقوال فان رات بعد ذلك دما هل يكون حيضا على هذه الرواية اختلف المشايخ فيه
قال بعضهم لا يكون حيضا ولا يبطل به الاعتداد بالاشهر لان الحكم بالاياس بعد خمسين سنة واشباه ذلك
كان بالاجتهاد والدم حيض بالنص واذا رات الدم فقد وجد النص بخلاف الاجتهاد فيبطل حكم الاياس

الثابت بالاجتهاد وهذا القايل يقول الدم المرى بعد هذه المدة انما يكون حيضا اذا كان احمر او اسودا
اما اذا كانت اخضر واسود لا يكون لان كون هذه المرى حيضا ثبت بالاجتهاد فلا يبطل حكم الاياس الثابت
بالاجتهاد فعلى قول هذا القايل يبطل الاعتداد بالاشهر ويظهر فساد الانكحة وقال بعضهم ان كان القاضي قضى
بجواز ذلك النكاح ثم رات الدم لا يقضي بفساد ذلك النكاح وطريق القضا ان يدعي احد الزوجين
فساد النكاح بسبب قيام العدة فيقضي القاضي بجوازه وبانقضاء العدة بالاشهر وكان الصدر الشهيد
رحمه الله حسام الدين يفتي بانها لو رات الدم بعد ذلك على اي صفة رات تكون حيضا ويفتي ببطلان
الاعتداد بالاشهر ان كانت رات الدم قبل تمام الاعتداد بالاشهر ولا يفتي ببطلان الاعتقاد بالاشهر ولا بفساد
النكاح ان كانت رات الدم بعد تمام الاعتداد بالاشهر قضى القاضي بجواز ذلك النكاح او لم يقض ومن جملة
ذلك ما راته المراة على غير الوان الدم وعند ذلك يحتاج الى معرفة الوان الدم فنقول الوان الدم ما تراه المراة في
حالة الحيض من الدماء ستة بعضها على الوفاق وبعضها على الخلاف اما الذي على الوفاق فالحمرة والسواد والصفرة
روي عن الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا السواد والحمرة والصفرة حيض وهذا لان الوان الاصلي للدم الحمرة
الا ان عند غلبة السواد انصرف الى السواد وعند غلبة الصفر انصرف الى الصفرة فاما الذات واحد كان الشيخ
الامام الزاهد ابو منصور الماتريدي رحمه الله مرة يقول في الصفرة اذا راتها ابتدا في زمان الحيض انها حيض فاما اذا
راتها في زمان الطهر واتصل ذلك بزمان الحيض فانها لا تكون حيضا ومرة يقول اذا اعتادت المراة ان ترى ايام
الطهر صفرة وايام الحيض حمرة فحكم صفرتها تكون حكم الطهر حتى لو امتدت هي بها لم يحكم لها بالحيض في
شيء من هذه الصفرة لان الحال دل ان طهرها بهذه الصفة فقيل يحتمل انه اعتبر ذلك في صفرة تغلب على
لونها البياض وحكمها حكم الطهر على قول اكثر المشايخ ثم ان بعض مشايخنا وقته بصفرة القز وبعضهم بصفرة
السن وبعضهم بصفرة السن وعن محمد بن مقاتل رحمه الله انه يعتبر فيه ادنى ما ينطلق عليه اسم الصفرة
وهذا كله في المراة اذا كانت من ذوات الاقراء فاما اذا كانت ايست وحكم باياسها ثم رات شيا قليلا به اثر الصفرة
لا يكون حيضا لان ذلك اثر البول فلا يبطل به حكم الياس واما الذي على الخلاف في جملتها الكدرة وهي كالماء
الكدر فانها حيض عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تقدمت على الدم او تاخرت عنها قال ابو يوسف رحمه الله
ان تقدمت على الدم لا تكون حيضا وان تاخرت تكون حيضا وقد اختلف المشايخ على قوله في الكدرة المتاخرة
على الدم انها متى تعتبر حيضا والصحيح ما ذكره ابو علي الدقاق رحمه الله ان ما دون خمسة عشر يوما لا يفصل
بينها وبين الدم كما لا يفصل هو بين الدمين ومن جملة ذلك الخضرة وقد انكر بعض مشايخنا وجودها حتى
قال محمد ابن محمد بن سلام البلخي رحمه الله حين سيل عن الخضرة كانها اكلت فصلا على سبيل الاستبعاد قال
ابو علي الدقاق رحمه الله انها كالكدرة والخلاف فيهما واحد وعنه ايضا انها حيض من غير ذكر الخلاف قالت
الشيخ الامام الزاهد فخر الاسلام علي البزدوي رحمة الله عليه والذي عليه عامة المشايخ ان المراة اذا كانت من ذوات
الاقراء فالخضرة منها حيض وان كانت كبيرة يعني ايسة ولا ترى عند الخضرة لا تكون حيضا ويحمل هذا على
فساد المنبت والاول على فساد الغذاء ومن جملة ذلك التربية قال الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله من الناس
من يحقق هذه اللفظة ومنهم من يشددها وكان الفقيه محمد ابن ابراهيم الميداني يقول التربية ليست بشيء ويقول
قبل لان موضع الفرج اذا اشتدت فيه الحرارة يخرج منه ماء رقيق فهو اكثر سه وقيل هي بين الكدرة والصفرة
وكان نجم الدين النسفي رحمه الله يقول هي على لون الدم مشتقة منها وقيل هي التربية بزيادة التاء منسوبة الى التراب
وهي التي على لون التراب وعامة المشايخ على انها حيض فقد صح عن ام عطية رضي الله عنها وقد كانت غزت مع

رسول الله عليه الصلوة والسلام شئ عشرة عزوة انها قالت كنا نعد الترية والخضرة جميعا والاصل فيه قوله
الله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى وجميع هذه الالوان في حق معنى الاذى على السواء وقد صح ان
النساء كن يبعثن بالكراسف الى عايشة رضي الله عنها فكانت تنظر اليها وتقول لا حتى ترين القصة البيضاء جعلت
ما سوى القصة البيضاء حيضا قيل هي شئ كالخيط الابيض فالقصة الحيض ومنه النهي عن تقصيص القبور
اي عن تجصيصها فانما يعتبر اللون على الكرسف حين يرفع وهو طري لا حين يجف لانه قد يتغير بالجفاف

نوع آخر في بيان انه متى يثبت حكم الحيض والنفاس والاستحاضة يجب ان يعلم بان حكم الحيض والنفاس
والاستحاضة لا يثبت الا بخروج الدم وظهوره هذا هو ظاهر مذهب اصحابنا وعليه عامة مشايخنا عن محمد
رحمه الله في غير رواية الاصول ان حكم الحيض والنفاس يثبت في حقها اذا احست بالنزول فان لم يظهر ولم يخرج
ولا يثبت حكم الاستحاضة في حقها الا بالظهور واشار الى الفرق فقال الحيض والنفاس وقتا معلوما فجاز
ان يثبت حكمهما باعتبار وقتهما اذا احست بالنزول فاما الاستحاضة فليس لها وقت معلوم وهي حدث كساير
الاحداث فلا يثبت حكمه الا بالظهور والفتوى على ظاهر الرواية فقد صح ان امراة قالت لعايشة رضي الله
عنها ان فلانة تدعو المصباح ليلا لتنظر الى نفسها فقالت عايشة ما كانت احدنا تتكلف لذلك على عهد
رسول الله عليه الصلوة والسلام ولكنها تعرف ذلك بالمس ذلك منها اشارة الى الظهور ولانه ما لم
يظهر فهو في معدنه والشئ ما دام في معدنه لا يعطى له حكم وانما يعطى الحكم له اذا ظهر ويستوي في جميع
ما ذكرنا من دم الحيض والنفاس والاستحاضة ان يكون كثيرا سايلا او قليلا غير سايل ولكن لا بد من معرفة
الخروج والبروز ولا بد لمعرفة ذلك من معرفة مقدمة اخرى وبيانها ان للمراة فرجان فرج ظاهر وفرج باطن
على صورة الفم وللفم شفتان واسنان وجوف الفم فالفرج الظاهر بمنزلة ما بين الشفتين والاسنان وموضع
البكارة بمنزلة الاسنان والركان بمنزلة الشفتين والفرج الباطن بمنزلة ما كان ما بين الاسنان وجوف الفم
وحكم الفرج الباطن حكم قصبة الذكر لا يعطى للخارج اليه حكم الخروج والفرج الظاهر بمنزلة القلفة يعطى
للخارج اليه حكم الخروج واذا وضعت المراة الكرسف في الفرج الخارج وابتل الجانب الداخل منه دون
الجانب الخارج فان ذلك يكون حيضا لانه صار ظاهرا به وان وضعته في الفرج الداخل وابتل الجانب الداخل
منه دون الجانب الخارج لا يكون حيضا وان نفذت البلة الى الجانب الخارج فان كان الكرسف عاليا عن
حرف الفرج الداخل وان كان محاذيا له فذلك حيض وان كان الكرسف متسفلا لا متجافيا عنه فذلك
ليس بحيض وعلى هذا الرجل اذا احشا احليله فابتل الجانب الداخل دون الجانب الخارج لا ينقض وضوءه وان
ابتل الجانب الخارج فكذلك اذا كانت القطنة متسفلة عن راس الاحليل متجافية عنه وان كانت القطنة
عالية على راس الاحليل او محاذية له ينقض وضوءه وهذا كله اذا لم يسقط القطنة والكرسف فاما اذا سقط
وقد ابتل الجانب الداخل كان حيضا وينقض وضوءه بقدر البلة الى الجانب الخارج او لم ينفذ وذكر الشيخ
الامام الاجل ابو الفضل الكرماني رحمه الله في شرح كتاب الحيض ان الدم اذا نزل من الرحم الى الفرج فان
خرج فهو حيض والا فلا عند ابي حنيفة رحمه الله استدلالا بقصبة الذكر اذا نزل اليها البول فان ظهر
على راس الاحليل ينتقض وضوءه وما لا فلا وقال محمد رحمه الله هو حيض وان لم يخرج استدلالا
بقصبة الانف اذا نزل اليها الدم فانه ينتقض وضوءه وان لم يخرج ولم يفصل بين الفرج الداخل والخارج
وانه مشكل لانه ان اراد بقوله نزل الدم من الرحم الى الفرج الداخل فذلك ليس بحيض بلا خلاف الا رواية عن
محمد رحمه الله في غير الاصول وان اراد الفرج الخارج فهو حيض بلا خلاف **ومما يتصل بهذا النوع**

من

من المسايل ان اتخاذ الكرسف سنة عند الحيض والمبيت يستحب لها اتخاذ الكرسف بكل حال
لانها لا تامن خروج شئ منها فتحتاط في ذلك خصوصا في حالة الصلوة واما البكر فيستحب لها وضع
الكرسف في حالة الحيض ولا يستحب لها ذلك في غير حالة الحيض والطاهرة اذا صلت بغير كرسف وامنت
ان يخرج منها شئ جازت صلوتها والاحسن ان تضع الكرسف وعن محمد بن سلمة البلخي رحمه الله يكره للمراة ان
تضع الكرسف في الفرج الداخل قال لان ذلك شبيه النكاح بيدها واذا وضعت الكرسف في اول الليل وهي
حايض ونامت فنظرت الى الكرسف حتى اصبحت فرأيت البياض الخالص فعليها قضاء العشاء للتيقن بطهرها
من حيث وضعت الكرسف ولو كانت هي طاهرة حين وضعت الكرسف ونامت ثم انتبهت بعد طلوع الفجر
فوجدت البلة على الكرسف فانا نجعل كانها رأت الدم في آخر يومها حتى لا يسقط عنها العشاء احتياطا وكذلك
حكم النفاس وانقطاعه **نوع آخر في الاحكام التي تتعلق بالحيض** يجب ان يعلم بان الاحكام التي تتعلق
بالحيض كثيرة فمنها انها لا تصوم ولا تصلي قال عليه الصلوة والسلام تقعد احديهن شطر عمرها لا تصوم ولا
تصلي والمراد منه زمان الحيض ومنها انها تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قالت عايشة رضي الله عنها كنا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نقضي صيام ايام الحيض ولا نقضي الصلوة ومنها ان لا ياتيها زوجها قال الله عليه
فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ومنها ان لا تمس المصحف ولا الدرهم المكتوب عليه آية تامة
من القرآن ولا اللوح المكتوب عليه آية تامة من القرآن لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقد صح عن رسول الله
عليه الصلوة والسلام انه كتب الى بعض القبايل لا يمس مصحف القرآن حايض ولا جنب وهل يكره لها مس المصحف
بكمها او ذيلها قال بعض مشايخنا يكره لان الكم والذيل تبع لها الا ترى لو حلف لا يجلس على الارض فجلس عليها
وبينها ثوبه يحنث في يمينه وجعل ثوبه تبعا له حتى لم يعتبر حايلا وعامتهم على انه لا يكره لان المحرم هو المس
وانه اسم للمباشرة باليد من غير حايل الا ترى ان المراة اذا وقعت في ردغة حل للاجنبي ان ياخذ بيدها بحائل
ثوب وكذا حرمة المصاهرة لا تثبت بالمس بحايل بخلاف مسالة اليمين لان مبنى الايمان على العرف والجالس على
الارض بثوبه يعد جالسا على الارض عرفا وعادة ولا باس لها ان تمس المصحف بغلاف والغلاف هو الجلد الذي
عليه في اصح القولين وقيل هو المنفصل كالخريطة ونحوها لان المتصل بالمصحف من المصحف الا ترى انه
يدخل في بيع المصحف من غير ذكر وهو نظير الاختلاف في المس بالكم ولا باس لها بكتابة القرآن عند ابي يوسف
رحمه الله اذا كانت الصحيفة على الارض لانها لا تحمل المصحف والكتابة تقع حرفا حرفا وليس الحرف الواحد بقرآن
وقال محمد رحمه الله احب الي ان لا تكتب لانه في حكم المماس للحروف وهي بكليتها قرآن ومنها ان لا تقرأ القرآن
عندنا لحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي عليه الصلوة والسلام كان ينهى الحايض والجنب عن قراءة القرآن والآية
وما دونها في تحريم القراءة سواء هكذا ذكر الكرخي رحمه الله في كتابه لانه قرآن فتمنع الحايض من قراءته كالآية التامة
قيد الطحاوي القراءة باية تامة لانه تعلق بقراءة القرآن حكمان جواز الصلوة وحرمة القراءة على الحايض والجنب
ثم فصل في حق جواز الصلوة بين الآية التامة وما دونها فكذا في حق حرمة القراءة على الحايض وهذا اذا قصدت
القراءة فان لم تقصدها نحو ان تقرأ الحمد لله شكرا للنعمة فلا باس به وذكر الصدر الشهيد رحمه الله في مختصر كتاب
الحيض ان الآية اذا كانت طويلة فقراءتها حرام عليها وان كانت قصيرة ان كانت تجري على الكلام كقوله بسم الله
الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين تحرم ايضا وان كانت لا تجري على اللسان عند الكلام كقوله ثم نظر وكقوله لم يولد
فلا باس به اذا حاضت المعلمة فينبغي لها ان تعلم الصبيان كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي رحمه الله
وعلى قول الطحاوي تعلم نصف آية وتقطع ثم تعلم نصف آية ولا يكره لها التهجي بالقرآن وكذا لا يكره لها قراءة دعاء القنوت

اللهم انا نستعينك ومنها ان لاتدخل المسجد قال عليه السلام لا احل المسجد لحايض ولاجنب
ولان ما بها من الاذى فوق الجنابة لتمكنها من ازالة اذى الجنابة دون اذى الحيض ثم الجنابة تمنعها عن دخول
المسجد فالحيض اولى ومنها ان لاتطوف بالبيت للحج وللعمرة لان البيت فى المسجد وقد منعت عن الدخول فى المسجد
وقد صح ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال لعايشة رضى الله عنها حين حاضت بسرف اصنعي جميع
ما يصنع الحاج غير ان لاتطوفي بالبيت مع هذه الوظايف بالبيت تحللت ومنها ان يلزمها الاغتسال عند
انقطاع الدم منها انها تعتبر به الاستبرا قال عليه السلام لا يوطا الحبالى من الفى حتى يضعن حملهن ولا
الحبالى حتى يستبرين بحيضة ومنها انها تنقضي بها العدة قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة
قروء وهى عبارة عن الحيض واذا امضت مدة الحيض وهى اكثر المدة عشرة ايام يحكم بطهارتها انقطع الدم اولا اغتسلت
او لم تغتسل مبتداة كانت او معتادة ولا توخر الاغتسال لوقوع التيقن بخروجها من الحيض لان الحيض لايزيد
على عشرة ايام وتنقطع الرجعة ويحل لها التزوج بزوج اخر ولكن لا يستحب لها ذلك ويحل الزوج قربانها
ولكن لا يستحب له ذلك وهى بمنزلة الجنب ما لم تغتسل وان انقطع دمها فيما دون العشرة ان كانت
مبتداة ومضى عليها ثلاثة ايام فصاعدا او كانت معتادة وانقطع الدم على عادتها او فوق عادتها اخرت
الغسل الى اخر الوقت للصلوة فاذا خافت فوت الصلوة اغتسلت وصلت وانما اخرت الاغتسال والصلوة
احتياطا لاحتمال ان يعاودها الدم فى العشرة وليس فى هذا التاخير تفويت شي وانما توخر الاغتسال
والصلوة الى اخر الوقت المستحب دون الوقت المكروه فاذا اغتسلت حكم بطهارتها فى حق جميع الاحكام
التى ذكرنا حتى حل قربانها وكذلك لو لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلوة ولو كانت مسافرة فتيممت
او كانت فى الحضر وتيممت لمكان المرض ان صلت او مضى عليها ادنى وقت الصلوة فكذلك وان لم تصل ولم
يمض عليها ادنى وقت الصلوة لا يحل للزوج قربانها ولا يحل لها التزوج بزوج اخر عند ابى حنيفة وابى يوسف
رحمة الله عليهما وان كانت معتادة وانقطع الدم فيما دون العادة ولكن بعد ما مضى ثلاثة ايام واغتسلت
او مضى عليها الوقت كره للزوج قربانها وكره لها التزوج بزوج اخر حتى تاتى عادتها وتغتسل وتصوم وتصلي
فى هذه الايام ولو كانت ايامها دون العشرة فانقطع الدم على راس عادتها اخرت الاغتسال الى اخر الوقت
ايضا قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله تاخير الاغتسال فى هذه الصورة على طريق الاستحباب دون الايجاب
وفيما اذا انقطع الدم فيما دون عادتها وباقى المسئلة بحالها فتاخير الاغتسال بطريق الايجاب ولو كان حيضها
عشرة ايام فحاضت ثلاثة ايام وطهرت ستة لا يحل للزوج قربانها عند ابى يوسف رحمه الله لان احتمال ان
يصير الكل حيضا قايم بان رات الدم فى اليوم العاشر او تمام اليوم العاشر ساعة وعلى هذا القياس تخرج جنس
هذه المسايل والله اعلم **نوع اخر منه ايضا** اذا عاودها فى العشرة بطل الحكم بطهارتها مبتداة
كانت او معتادة وكانها لم تطهر اصلا عند ابى يوسف رحمه الله لان الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر لا يكون
حاصلا عنده ويكون كالدم المتوالي وهذا الذى ذكرنا اذا عاودها الدم فى العشرة ولم يزد على العشرة وطهرت
بعد ذلك طهرا صحيحا خمسة عشر يوما ويكون جميع ذلك حيضا اما اذا زاد على العشرة او لم يزد لكن انتقص
الطهر بعد ذلك عن خمسة عشر يوما ففى المبتداة العشرة حيض وفى المعتادة ايامها المعتادة حيض لانه صار كالدم
المتوالي وفى الدم المتوالي الجواب على نحو ما ذكرنا وان انقطع الدم بعد ما رات يومين وهى مبتداة او معتادة اخرت
الصلوة الى اخر الوقت فاذا خافت الفوت توضات وصلت وليس عليها مراعاة الترتيب صلت فى اول الوقت او فى
اخر الوقت وان انقطع الدم بعد ما رات يوما او اقل وتوضات فان ارادت ان تصلي فى اول الوقت فعليها مراعاة الترتيب

تقضى الفوايت اولا وان كانت معتادة وعادتها فى ايام حيضها انها ترى يوما دما ويوما طهرا هكذا الى العشرة
فان رات الدم فى اليوم الاول تترك الصوم والصلوة وان طهرت فى اليوم الثانى تتوضا وتصلي فاذا رات
الدم فى اليوم الثالث فانها تترك الصلوة والصوم لانه تبين انه حيض فاذا طهرت فى اليوم الرابع تغتسل وتصلي
هكذا تفعل الى العشرة والله اعلم **نوع اخر من هذا الفصل** مراهقة رات الدم تركت الصلوة
كما راته وهو اختيار الشيخ الامام الزاهد ابى حفص الكبير والفقيه محمد بن ابرهيم الميدانى والفقيه محمد بن سلمة
البلخى رحمهم الله وعن ابى حنيفة رحمه الله فى غير رواية الاصول انها لاتترك الصلوة ما لم يستمر بها الدم ثلاثة
ايام وبه كان يقول بشر ابن غياث المريسى ووجه هذا القول انها على يقين بالطهارة وفى شك من الحيض لجواز ان ينقطع
الدم فيما دون الثلاث ولا يزال اليقين بالشك فلا تترك الصلوة والصوم برويتها الدم فان استمر بها الدم ثلاثة
ايام فصاعدا الى عشرة تبين انها كانت حيضا فيلزمها قضاء الصوم ولا يلزمها قضاء الصلوات ووجه القول
ان الله تعالى وصف الحيض بكونه اذى قال الله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى وقد راته المراة فى وقته
فيتعلق به حكمه وانما يخرج المرئى من ان يكون حيضا بالانقطاع فيما دون الثلاث وفى ذلك شك فان انقطع دمها
على راس العشرة فالعشرة كلها حيض وان جاوز العشرة فالعشرة من اول ما رات حيض وباقى الشهر يكون طهرا
لما ذكرنا ان الحيض لا يزيد على العشرة والشهر يشتمل على الحيض والطهر عادة فاذا جعل العشرة من اول ما رات حيضا
كان باقى الشهر طهرا ضرورة وعن ابى يوسف رحمه الله انها تاخذ بالاحتياط فتغتسل بعد ثلاثة ايام ثم تصوم وتصلي
سبعة ايام بالشك ولا يقربها زوجها ثم تغتسل هى بعد تمام العشرة وتقضي صيام الايام السبعة لان الاحتياط فى
باب العبادة واجب ومن الجايز ان حيضها كان اقل الحيض فيحتاط لهذا ولكن هذا ضعيف لان اعرفنا هذه المراة حايضا
ودليل بقايها حايضا ظاهر وهو سيلان الدم فلا معنى للاحتياط وكان ابرهيم النخعى رحمه الله يقدر حيضها بحيض
نساء عشيرتها وهو ضعيف ايضا لانها تختلف باختلاف الطبايع والاغذية **فصل** فى داير هذا الفصل
الاصول عند ابى يوسف وهو قول ابى حنيفة اخرا ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا
يفصل بين الدمين ويجعل الكل كالدم المتوالي واذا كان خمسة عشر او اكثر يعتبر حاصلا ثم ينظر الى الدمين ان امكن
ان يجعل احدهما بانفراده حيضا يجعل ذلك حيضا ومن اصله ايضا اذا امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا يجعل
كل واحد منهما حيضا ومن اصله انه يبتدى الحيض بالطهر ويختمها بالطهر وان كان قبل البداية وبعد الختم دم
ووجه قوله فى ذلك بان طهرا ما دون خمسة عشر يوما طهر فاسد فلا يتعلق به حكم الطهر الصحيح وانفصل بين الدمين
من حكم الطهر الصحيح بيان قوله فى ان طهرا ما دون خمسة عشر لا يفصل بين الدمين فى المبتداة اذا رات يوما دما
واربعة عشر يوما طهرا او يوما دما فالعشرة من اول ما رات حيض يحكم ببلوغها به وكذلك اذا رات يوما دما وتسعة
طهرا او يوما دما او يوما دما وتسعة طهرا او يومين دما فى المعتادة معروفها حيض وما زاد على ذلك استحاضة وبيان
قوله فى ابتداء الحيض بالطهر وفى ختمه بالطهر يشترط ان تكون قبل البداية وبعد الختم دم فى المراة اذا كانت عادتها
فى الحيض فى كل شهر خمسة فرات قبل ايامها يوما دما ثم طهرت خمسها ثم رات يوما دما فعنده خمسها حيض لاحاطة
الدمين بها وتبع الختم والابتداء هاهنا بالطهر فى المبتداة لا يتصور الابتداء الا بالدم وكذلك لو رات هى قبل خمسها
يوما دما ثم طهرت اول يوم من خمسها ثم رات ثلاثة دما ثم طهرت اخر يوم من خمسها ثم استمر بها الدم فحيضها
خمستها عنده وان كان ابتداء الخمسة وختمها بالطهر لوجود الدم قبلها وبعدها وبعض مشايخنا اخذوا بقول ابى يوسف
رحمه الله وبه كان يفتى القاضى الامام صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله وكان يقول قول ابى يوسف ايسر واسهل
على النساء وعلى المفتى ولا حرج فى ديننا فكان الاخذ بقوله اولى وعليه استقر راى الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله

وبه يفتى والاصل عند محمد رحمه الله وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله وعليه فتوى كثير من المشايخ ان الطهر
المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من ثلاثة ايام لا يصير فاصلا بين الدمين ويجعل ذلك كله كالدم المتوالي وان
كان ثلثة ايام فصاعدا ينظر ان كان الطهر مثل الدمين او اقل من الدمين لا يعتبر فاصلا ايضا ويجعل ذلك
كله بمنزلة الدم المتوالي لان الثلاثة من الدم نصاب شرعي الا ترى انه يصلح لنصب العادة والثلثة من الطهر
نصاب ضروري الا ترى انه لا يصلح لنصب العادة فكان اعتبار النصاب الشرعي عند الاستواء اولى من
اعتبار النصاب الضروري ولان المراة لا تخلو في زمان الحيض عن طهر قليل غالبا فلو اعتبر هو فاصلا
ما تصور وجود الحيض اصلا اما تخلو هي في زمان الحيض عن طهر كثير غالبا فلو اعتبر هو فاصلا يتصور معه
وجود الحيض فاحتيج الى الحد الفاصل بين القليل والكثير فقدر الكثير بثلاثة ايام لان الكثرة تثبت بالجمع واقل
الجمع المتفق عليه ثلاثة الا اذا كان اقل من الدمين لا يعتبر فاصلا وان كان الطهر ثلاثة فصاعدا لان الطهر
مغلوب والمغلوب ساقط الاعتبار شرعا بمقابلة الغالب ولان من عادة النساء عليه دمهن على الطهر في زمان
الحيض فلو اعتبر الطهر فاصلا حال غلبة الدم لا يتصور وجود الحيض اصلا وكذلك اذا كان الطهر مثل الدمين
لا يعتبر هو فاصلا ايضا لان الدم يتناول الطهر في العدد فيجعل الدم راجحا لكونه مرئيا في وقته وكون الطهر
مرئيا في غير وقته اذ الوقت وقت الحيض لا وقت الطهر ولان الدم يحرم عليها اداء الصلوة والطهر يبيح لها اداء الصلاة
والمبيح مع المحرم اذا اجتمعا كانت العبرة للمحرم فصار الدم في حكم الغالب فسقط اعتبار الطهر بمقابلته فلم يصح
الفصل بين الدمين واما الطهر اذا كان اكثر من الدمين فيصير فاصلا لان الطهر غالب على الدم والعبرة للغالب
وليس من عادة النساء غلبة الطهر على الدم في زمان الحيض فلو اعتبر الطهر فاصلا والحالة هذه لا يؤدي الى
ان لا يتصور الحيض اصلا فجعل فاصلا ثم ينظر ان امكن ان يجعل احد الدمين بانفراده حيضا يجعل ذلك حيضا
وهذا ظاهر وان امكن اعتبارهما حيضا يجعل المتقدم حيضا لانهما استويا في امكان الاعتبار ومرجح الثاني
منهما نوع السبق واذا اعتبر المتقدم حيضا لا يعتبر المتاخر حيضا معه لانه لا بد من وجود طهر تام بين الحيضين
واقله خمسة عشر ولم يوجد **نوع اخر من هذا الجنس** اختلف المشايخ فيه على قول محمد رحمه الله
انه اذا اجتمع طهران معتبران يعني به ان كل واحد منهما يصلح الفصل بين الدمين وصار احدهما لاحاطة الدمين بطرفيه
واستوائه بالطهر كالدم المتوالي هل يتعدى حكمه الى الطهر الاخر قال ابو زيد الكبير وابو علي الدقاق فانه
يتعدى وقال الفقيه ابو سهل الغزال لا يتعدى صورة المسئلة مبتداة رات يومين دما وثلثة طهرا ويوما دما وثلاثة
طهرا ويوما دما فالستة الاولى حيض بلا خلاف لاستواء الدم والطهر فيها والاربعة بعدها حيض عند ابي زيد
الكبير لان الستة الاولى صارت كالدم المتوالي فصار كانها رات ستة دما وثلاثة طهرا ويوما دما وعند ابي سهل
حيضها الستة الاولى فاما الاربعة بعدها لا تكون حيضا وجه قول ابي زيد وابي علي الدقاق وهو ان
الطهر الاول صار مغلوبا بالدم لما عرف والمغلوب في حكم المعدوم فصار من حيث الحكم كانه لم يوجد ورات كل الستة
حيضا ولو رات كذلك وباقي المسئلة بحالها كانت العشرة حيضا بالاجماع وكذا هذا وجه قول ابي سهيل وهو
ان طهر ثلاثة ايام سقط اعتباره لاحاطة الدم بطرفيه واستوائه بالدم فيعتبر هو حيضا في حق نفسه ولا
يعتبر هو حيضا في حق غيره لان ما صار حيضا بتبعا له قال مشايخنا رحمهم الله والاول هو الاصح لانهم
اجتمعوا ان المراة اذا رات يوما دما ويومين طهرا ويوما دما وخمسة طهرا ويوما دما كانت العشرة حيضا ولم يقل
احد ان طهر يومين لما صار حيضا تبعا لغيره لا يصير غيره حيضا تبعا له كذلك لو رات يوما دما وثلاثة طهرا ويومين
دما وثلثة طهرا ويوما دما فالستة الاولى حيض بالاجماع وفي الاربعة الاخيرة خلاف فان رات يوما دما وثلاثة

طهرا

طهرا ويوما دما وثلاثة طهرا ثم استمر بها الدم فعلى قول ابي زيد الكبير وابي علي الدقاق تحري يومان من
اول الاستمرار الى ما سبق فتكون العشرة كلها حيضا عند محمد رحمه الله وعلى قول ابي سهيل حيضها عشرة
بعد اليوم والثلثة الاولى فتكون ستة من اول الاستمرار حيضا عنده ولو رات هي يومين دما وثلاثة طهرا
ثم استمر بها الدم فعند ابي زيد الكبير وابي علي الدقاق حيضها عشرة من اول ما رات فيكون اول يوم من
الاستمرار من جملة حيضها تتم به العشرة لان الستة الاولى صارت كحكم الاستمرار لاستواء الدم والطهر
فيها فيتعدى حكمها الى الطهر الاخر عند ابي سهيل حيضها ستة من اول ما رات ولا يكون شي من اول الاستمرار
حيضا لها فيتصل الى موضع حيضها الثاني لانه لا يتعدى عنده حكم الستة الى الطهر الاخر ان صارت هي كدم
متوالي **نوع اخر في الاوقات والساعات واخر النهار** هذا النوع لا يتاتى على قول ابي يوسف رحمه الله كاملا
يتاتى على قول محمد رحمه الله فنقول يجب ان يعلم بان الوقت الواحد لا يتكرر وجوده في يوم واحد كطلوع الفجر
وطلوع الشمس فتمام اليوم والليلة يكون قبيل طلوع الشمس من الغد لان قبيل اسم الوقت يتصل به الوقت
المذكور بخلاف قبل وبيانه فيمن قال لامراته وقت الضحى انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولو قال
قبيل غروب الشمس لا تطلق حتى تغرب الشمس فاذا عرفت هذا وسئلت عن امراة رات الدم عند طلوع الشمس ثم انقطع
دمها ثم رات الدم قبيل طلوع الشمس من اليوم الرابع فعلى ان الثلثة كلها حيض لان الكل ثلثة ايام وقد رات الدم فيها
في جزوين فنقص الطهر عن ثلاثة ايام فلم يفصل وجعل الكل كالدم المتوالي وكذلك لو رات الدم في اليوم الرابع
عند طلوع الشمس والكل حيض لان الكل ثلاثة ايام غير ساعة فيجعل كالدم المتوالي وان رات الدم في اليوم
الرابع عند طلوع الشمس لم يكن شي من ذلك حيضا لان ختم المدة بقبيل طلوع الشمس من اليوم الرابع فاذا تممت
الى ذلك وقت الطلوع وبعد الطلوع صار ثلاثة ايام وساعتين والدم وجد في ساعتين فيبقى الطهر المتخلل ثلاثة
ايام فصار فاصلا فلهذا لم يجعل شي من ذلك حيضا فان رات الدم عند طلوع الشمس ثم انقطع ثم راته من اليوم
الرابع عند طلوع الشمس ثم انقطع ثم راته من الغد من اليوم السابع بعد طلوع الشمس والكل حيض لان الطهر الاول
لما قصر عن الثلاث صار كالدم المتوالي فصار الدم غالبا حكما وان رات الدم عند طلوع الشمس ثم انقطعت
ثم رات الدم في اليوم الرابع قبيل طلوع الشمس ثم انقطع ثم رات الدم في اليوم السابع بعد طلوع الشمس
ثم رات الدم في العاشر بعد طلوع الشمس فعند ابي زيد الكبير وابي علي الدقاق الكل حيض على قول محمد رحمه الله
لان الطهر الاول لقصوره عن الثلاث فصار كالدم المتوالي وصار الطهر الثاني معلوما به فيتعدى اثره الى
الطهر الثالث وعلى قول ابي سهل الغزال الستة الاولى حيض وما بعدها ليس بحيض لان الطهر الثاني ثلاثة
ايام وهو وان صار معلوما بالدم الا انه لا يتعدى اثره الى الطهر الثالث على ما مر قبيل هذا جئنا الى بيان الساعة
فنقول الساعة اسم لوقت ممتد على ما يقوله المنجمون فتشتمل اليوم والليلة عندهم على اربعة وعشرين
ساعة فتارة ينتقص الليل حتى يكون تسع ساعات ويزداد النهار حتى يكون خمسة عشر ساعة وتارة ينتقص النهار
حتى يكون تسع ساعات ويزداد الليل حتى يكون خمسة عشر ساعة وهذا امر حقيقي الا انها اذا اطلقت يراد بها في عرف
لسان الفقهاء جزء من النهار فاذا عرفت هذا وسئلت عن مبتداة رات ساعة دما وثلاثة ايام غير ساعتين طهرا
وساعة دما فيحتمل ان الكل حيض لان الكل ثلاثة ايام فكان الطهر دون الثلث فصار كالدم المتوالي وان رات ساعة
دما وثلاثة ايام غير ثلاث ساعات طهرا وساعة دما لم يكن شي من ذلك حيضا لان الكل دون ثلاثة ايام الا رواية
عن ابي يوسف رحمه الله فانه يقيم الاكثر من اليوم الثالث في رؤية الدم قائما مقام كله وان رات ساعة دما وثلثة
ايام غير ساعة طهرا وساعة دما فالكل حيض لان الكل ثلاثة ايام وساعة وقد رات الدم في ساعتين فيقتصر الطهر عن ثلاثة

ايام فكان كدم المتوالي وان رات ساعة دما وثلاثة ايام طهرا وساعة دما فالكل حيض لان الكل ثلثة
ايام وساعة وقد رات الدم في ساعتين لم يكن شيء من ذلك حيضا عند محمد رحمه الله لان الطهر ثلاثة
ايام فصل وان رات ساعة دما وثلاثة ايام غير ساعة طهرا وساعة دما وثلاثة ايام طهرا وساعة دما وثلا
ايام طهرا وساعة دما فعلى قول ابي زيد الكبير وابي علي الدقاق رحمهما الله الكل حيض لان الطهر الاول القصوره
عن الثلاث صار كالدم المتوالي فصار الطهر الثاني معلوما بالدم فيتعدى اثره الى الطهر الثالث وعلى قول
ابي سهل حيضها ستة ايام وساعة من اول ما رات لان الطهر الثاني كامل وهو وان صار مغلوبا الا انه لا يتعدى
اثره الى الطهر الثالث واما اخر النهار فبحسب ما يذكر من ربع او ثلث او غيره فاذا سيلت عن مبتداة رات
ربع يوم دما ثم يومين وثلث يوم طهرا ثم ربع يوم دما فقل لا يكون شي منه حيضا لان الكل دون الثلاث
بقدر سدس يوم وان رات ربع يوم دما ثم يومين ونصف يوم طهرا ثم ربع يوم دما فالكل حيض لان الكل
ثلاثة ايام والطهر فيه قاصر وان رات ربع يوم دما وثلاثة ايام طهرا وربع يوم دما لم يكن شيا من ذلك حيضا
لان الطهر ثلاثة ايام فيصير فاصلا عند محمد رحمه الله وهذا الفرع من المسايل لا يقع غالبا لكنها وضعت لتشحيذ
الخاطر **نوع اخر هو قريب مما تقدم من المسايل** مبتداة رات يوما دما ويوما طهرا ويوما طهرا واستمر
كذلك اشهرا فعلى قول ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة اجراء الجواب في جنس هذه المسايل واصح فانه يرى
بداية الحيض بالطهر وختمه بالطهر فيكون العشرة من اول ما رات حيضها وطهرها عشرون وذلك دابها في كل
شهر وعليه الفتوى واما على قول محمد رحمه الله حيضها من اول ما رات تسعة وطهرها احد وعشرون لان
اليوم العاشر طهر كله وهو لا يرى ختم الحيض بالطهر ويحتاج على قول محمد الى معرفة ضم العشرة والى معرفة
ختم الشهر ليستبين به حكم بداية الحيض في الشهر الثاني ولذلك طريقان احدهما ان الاوتار من ايامها دم والشفوع
طهر واليوم العاشر من الشفوع فعلم انه كان طهرا واستقبلها في الشهر الثاني مثل ما كان في الشهر
الاول والثاني وهو طريق الحساب وعليه تخرج هذه المسايل فنقول في معرفة ضم العشرة تاخذ دما وطهرا
وذلك اثنان وتضربه فيما يوافق العشرة وذلك خمسة واثنان في خمسة عشرة فكان اخره طهرا وفي معرفة ختم
الشهر تاخذ دما وطهرا وتضربه فيما يوافق الشهر وذلك خمسة عشر فيكون ثلاثين فيكون اخره طهرا
وكذلك في الشهر الثاني حيضها عند محمد رحمه الله تسعة من اول ما رات وطهرها احد وعشرون فان رات يومين
دما ويوما طهرا واستمر كذلك فالعشرة من اولها حيض عند محمد ايضا لان ختم العشرة بالدم واذا اردت معرفة
في حق العشرة تخذ دما وطهرا وذلك عصرة ثلاثة واضربها فيما يقارب العشرة وذلك ثلاثة لانك لا تجد ما يوافقها
وثلثة في ثلاثة تكون تسعة فاخر المضروب طهر ثم بعده يوم دم فيكون ضم العشرة بالدم وان اردت معرفة ختم الشهر
تخذ دما طهرا وذلك ثلاثة واضربه فيما يقاربه الشهر ذلك عشرة فتكون ثلاثون واخر المضروب طهرا،
واستقبلها في الشهر الثاني مثل ما كان لها في الشهر الاول ويكون دورها في كل شهر عشرة حيضها وعشرون
طهرها كذلك ان رات يوما دما ويومين طهرا فهو على التخريج وان رات يومين دما ويومين طهرا واستمر
كذلك فحيضها عشرة من اول ما رات عند محمد رحمه الله لان ختم العشرة بالدم وطريق معرفته ان ياخذ
دما وطهرا وذلك اربعة وتضربه فيما يقارب العشرة وذلك اثنان فتكون ثمانية واخر المضروب طهر ثم
بعده يومين دما تمام العشرة فعلم ان ختم العشرة بالدم فكانت العشرة من اول ما رات حيضا وان اردت ان
تعرف ختم الشهر تخذ دما وطهرا وذلك اربعة واضربها فيما يقارب الشهر وذلك سبعة فيكون ثمانية وعشرين
واخر المضروب طهر ثم بعده يومان دم تمام الشهر واستقبلها في الشهر الثاني يومان طهر وبداية الحيض بالطهر

لا يكون عند محمد رحمه الله فتصلي في هذين اليومين ثم بعدهما يومان دمان ويومان طهر ويومان
دم فهذه الستة تكون حيضا لها في الشهر الثاني بيومين طهر وهو لا يختم الحيض بالطهر ثم ينظر ان
ضم الشهر الثاني ماذا يكون واحد دما وطهرا وذلك اربعة وتضربه فيما يوافق الشهرين وذلك خمسة عشر
فتكون ستين واخر المضروب طهر فيصلي الى هذا الموضع واستقبلها في الشهر الثالث يومان دم
فكان دورها في كل شهرين في الشهر الاول عشرة حيض واثنان وعشرون طهر وفي الشهر الثاني ستة
حيض بعد يومين صليا واثنان وعشرون طهر على قياس ما قلنا يخرج ما يسال عن هذا الجنس من المسايل
نوع اخر ايضا في نصب عادة المبتداة يجب ان يعلم بان المبتداة على وجهين اما ان ابتدات وبلغت
بالحيض او ابتدات فبلغت بالحمل فتبدا بما اذا بلغت بالحيض فانه على وجوه اما ان رات دما صحيحا وطهرا صحيحا
ثم ابتليت بالاستمرار وفي الوجه يعتبر المري عادة لها في زمان الاستمرار لانه لو لم يعتبر ذلك عادة لها ردت
هي الى العشرة والعشرين ولم ير ذلك قط فكان ردها الى ما كانت رايته مرة اولى بخلاف صاحبة العادة
اذا رات بخلاف عادتها مرة ثم استمر بها الدم لا ينتقل عادتها الى المخالفة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان هناك
لو لم يعتبر المخالف عادة لها ردت هي الى العادة الاصلية وذكر مرية موكدة بالتكرار اما هاهنا بخلافه ويوضحه
ان العادة ان الحاجة في حق صاحبة العادة الى نسخ العادة الاولى ونصب العادة الثانية والشي انما ينسخ بما هو
مثله او فوقه لا بما هو دونه والثانية دون الاولى لان الاولى تاكدت بالتكرار والثانية لم تتاكد اما في حق المبتداة
الحاجة الى نصب العادة فلو لم يجعل المري مرة واحدة عادة لها يحتاج الى ردها الى غير المري ولا شك ان اعتبار
المري اولى من اعتبار غير المري ثم تفسير الدم الصحيح ان لا ينتقص عن ثلاثة ايام ولا يزيد على عشرة ايام ولا يصير
مغلوبا بالطهر وتفسير الطهر الصحيح ان لا يكون اقل من خمسة عشر ولا تصلي المراة فيه بشي من الدم من اوله او اوسطه
او اخره وان يكون من الحيضتين فاذا رات دما صحيحا وطهرا صحيحا مرة واحدة على التفسير الذي قلنا ثم
ابتليت بالاستمرار يجعل ايام حيضها في زمان الاستمرار من الدم قبل الاستمرار وايام طهرها ما رات من الطهر
قبل الاستمرار بيان ذلك مبتداة رات خمسة دما وعشرين يوما طهرا ثم استمر بها الدم اشهرا فانها تترك الصلوة
من اول الاستمرار خمسة وتصلي عشرين وذلك دابها في جميع زمان الاستمرار ٥ الوجه الثاني اذا رات دما
فاسدا وطهرا فاسدا ثم ابتليت بالاستمرار وبيان ذلك مبتداة رات اربعة عشر يوما دما واربعة عشر يوما طهرا
واستمر بها الدم فهاهنا الدم والطهر كلاهما فاسدان الدم للزيادة على العشرة والطهر للنقصان عن خمسة عشر
فيجعل كانها ابتلت بالاستمرار من الابتدا فيجعل حيضها عشرة من اول ما رات اربعة عشر دما وبقية الشهر وذلك
عشرون طهرها ومعناه ثمانية عشر الى زمان الاستمرار فيجعل من اول الاستمرار يومين من طهرها فتصلي في
هذين اليومين ثم تقعد عشرة وتصلي عشرين وذلك دابها وكذلك اذا كان الدم خمسة عشر والطهر اربعة عشر
يجعل حيضها عشرة من اول ما رات خمسة عشر دما وبقية الشهر وذلك عشرون طهرها ومعناه تسعة عشر
فيجعل من اول الاستمرار يوما من طهرها فتصلي فيه ثم تقعد عشرة وتصلي عشرين وكذلك اذا كان الدم ستة
عشر والطهر اربعة عشر يجعل حيضها عشرة من اول ما رات الدم ستة عشر وبقية الشهر وذلك عشرون
طهرها ومعناه عشرين فاول الاستمرار في هذه الصورة يوافق ابتدا حيضها فتدع الصلوة عشرة ايام
من اول الاستمرار وتصلي عشرين وذلك دابها ثم تسوق المسيلة هكذا الى ان اتفق الدم ثلاثة وعشرون
والطهر اربعة عشر ثم استمر بها الدم فان العشرة من اول ما رات حيض وما بعد ذلك ابتدا طهرها سبعة ايام
فمن الاربعة عشر التي هي طهر تسعة ايام تمام طهرها وسبعة من موضع حيضها الثاني ولم ير فيه شيا جا

الاستمرار وقد بقي من موضع حيضها الثاني ثلاثة ايام والثلاثة حيض كامل فتدع الصلوة من اول
الاستمرار ثلاثة ثم تصلي عشرين ثم تدع الصلوة عشرة ثم تصلي عشرين وذلك دابها وان الدم اربعة وعشرون
والمسئلة بحالها تنفي والطهر اربعة عشر ثم استمر بها الدم فستة من طهر اربعة عشر بقية طهرها بقي ثمانية
ايام من موضع حيضها الثاني ولم ير فيها دما ثم جاء الاستمرار وقد بقي من موضع حيضها يومان فلا تكون
حيضا هذه المراة لم تر مرة فتصلي الى موضع حيضها الثاني وذلك اثنان وعشرون يوما من اول الاستمرار
ثم تدع الصلوة عشرة وتصلي عشرين وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد يقول بالابدال على ما يأتي
بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى وابو يوسف رحمه الله يقول تنتقل العادة لعدم الروية حتى ان على
قوله في هذه الصورة ان المراة تستانف الحساب من اول الاستمرار فتدع الصلوة من اول الاستمرار
عشرة وتصلي عشرين فتنتقل عادتها من حيث المكان والعدد على حاله وهذا داب كل امراة لم تر في موضع حيضها مرة
ثم استمر بها الدم انها تستانف الحساب من اول الاستمرار فتجعل حيضها من اول الاستمرار فتنتقل المكان
والعدد على حاله. الوجه الثالث اذا رات دما فاسدا وطهرا صحيحا من حيث الظاهر وبيان ذلك مبتداة رات
احد عشر يوما دما وخمسة عشر يوما طهرا ثم استمر بها الدم فالدم هاهنا فاسد لكونه زائدا على العشرة والطهر
صحيح ظاهرا الا انه يستكمل خمسة عشر يوما الا انه فسد معنى بفساد الحيض لانها صلت في اول يوم منه بالدم فعلى
قول محمد ابن ابراهيم الميداني رحمه الله يكون حيضها عشرة من اول ما رات وطهرها عشرون كما لو بلغت واستمر
بها الدم ومعنا من طهرها ستة عشر اليوم الحادي عشر من الدم خمسة عشر بعد ذلك لم ير فيها الدم حتى
الاستمرار وقد بقي من طهرها اربعة فتصلي اربعة من اول الاستمرار ثم تدع الصلوة عشرة ثم تصلي عشرين وعلى
قول ابي علي الدقاق حيضها عشرة وطهرها ستة عشر وقد مضت ستة عشر يوما فتدع الصلوة من اول
الاستمرار عشرة وتصلي ستة عشر وذلك دابها فوجه قول ابي علي الدقاق ان فساد الدم في اليوم الحادي
عشر لم يوثر في الدم حتى جعلت العشرة عادة لها في الحيض في زمان الاستمرار فكذا لا يوثر في الطهر لان الفسد
واحد فاذا لم يوثر في جنسه لا يوثر في خلاف جنسه من طريق الاولى ووجه قول محمد ابن ابراهيم ان اليوم
الحادي عشر من الطهر لا من الحيض ورؤية الدم العاشر موثر في الطهر **الوجه الرابع** اذا رات دما
صحيحا وطهرا فاسدا واستمر بها الدم بيان ذلك مبتداة رات خمسة ايام دما واربعة عشر يوما طهرا ثم استمر بها
الدم فحيضها خمسة وطهرها بقية الشهر خمسة وعشرون حال الاستمرار وقد بقي من طهرها احد عشر يوما
فتصلي احد عشر يوما من اول الاستمرار فتدع الصلوة خمسة وتصلي خمسة وعشرون وذلك دابها •
الوجه الخامس اذا رات دما وطهرا كل واحد منهما صحيح من حيث الظاهر ولكنهما يفسد بطريق الضرورة
فلا يصلح لنصب العادة وبيان ذلك مبتداة رات ثلاثة دما وخمسة عشر يوما طهرا ثم يوما دما ثم يومين
طهرا واستمر بها الدم فهاهنا وجد دم صحيح في الظاهر وهي ثلاثة ايام وطهر صحيح في الظاهر وهو خمسة عشر
يوما ولكنها لما رات يوما دما بعدها ويومين طهر طهر لا يمكن اعتبار هذه الثلاثة حيض لان ختمها بالطهر
ومحمد رحمه الله يعتبر لا يرى ذلك ولا وجه فيه الى الابدال لانه لا يبقى بعد الابدال الى موضع حيضها الثاني
طهر خمسة عشر يوما ولا يجوز الابدال في مسئلة على ما ياتي بيانه بعد هذا فتصلي في هذه الايام ضرورة
فيفسد به ذلك الطهر لانها صلت فيه بالدم ويخرج من ان يكون صالحا لنصب العادة فيكون حيضها
ثلاثة ايام وطهرها بقية الشهر تسعة وعشرون وقد مضا منه ثمانية عشر يوما فتصلي من اول الاستمرار
تسعة ايام ثم تدع الصلوة ثلاثة وتصلي سبعة وعشرين وهذا الذي ذكرنا قول محمد رحمه الله فاما على

قول

قول ابي يوسف رحمه الله لما رات بعد طهر خمسة عشر يوما دما ويومين طهرا واستمر بها الدم
امكن اعتبار هذه الثلثة حيضا لانه يرى ختم الحيض بالطهر اذا كان بعده دم فجعلنا تلك الثلاثة
حيضا لانه يرى ختم الحيض بالطهر اذا كان بعده دم لم يفسد الطهر بل بقي صحيحا فيجعل الطهر عادتها في
الدم والطهر ما رات وقد وافق ابتداء الطهر ابتداء الاستمرار فتصلي من اول الاستمرار خمسة عشر
وتدع الصلوة ثلاثة وذلك دابها ولو رات في الابتداء اربعة دما وخمسة عشر يوما طهرا ثم يوما دما
ويومين طهرا ثم استمر بها الدم وهاهنا الطهر صحيح صالح لنصب العادة لان بعده دم يوم وطهر يومين
ويوم من اول الاستمرار تمام الاربعة فابتداء الحيض الثاني وختمه بالدم فيمكن ان يجعل ذلك حيضا فبقي
الطهر على الصحة فيصلح لنصب العادة فتدع الصلوة من اول الاستمرار يوما ثم تصلي خمسة عشر ثم تدع
الصلوة اربعة وتصلي خمسة عشر وذلك دابها في زمان الاستمرار وهذا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما
الله فان رات الدم عشرة والطهر خمسة عشر ثم الدم يوما ثم الطهر ثلاثة ثم استمر بها الدم فعلى قول ابي يوسف
رحمهما الله هذا بمنزلة ما لو رات الدم عشرة والطهر خمسة عشر ثم استمر بها الدم فيجعل حيضها من اول الاستمرار
عشرة وطهرها خمسة عشر فاما على قول محمد رحمه الله فقد اختلف ابو زيد الكبير وابو علي الدقاق وابو سهل
الغزالي رحمهم الله قال ابو زيد وابو علي تجزي من اول الاستمرار يومان وتضم الى ما رات بعد الخمسة عشر فتصير
العشرة بعد الخمسة عشر حيضا فيصلح الساعليه فتدع الصلوة من اول الاستمرار يومين ثم تصلي خمسة عشر
ثم تقعد عشرة ثم تصلي خمسة عشر وذلك دابها وعلى قول ابي سهل تقعد من اول الاستمرار سبعة
ثم تصلي خمسة عشر ثم تقعد عشرة ثم تصلي عشرين وذلك دابها فان رات ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ويوما
دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فهذه امراة رات دما صحيحا وطهرا فاسدا لان الدم المتخلل
بين الطهرين لا يصلح حيضا لانه قصر عن ثلاثة ايام فيفسد الطهر لانه صار مسويا بدم امرت بالصلوة
فيه فيكون ايام حيضها ما رات ابتداء وذلك ثلاثة ايام طهرها بقية الشهر سبعة وعشرون فيوافق
موضع حيضها الثاني من ثلاثين الي ثلاثة وثلاثين ومن ابتداء ما رات الى يوم الاستمرار اربعة وثلثين
فقد مضى ايام حيضها الثاني بكماله ولم ير فيها شيا فتنتقل عادتها من حيث المكان والعدد على حاله عند
ابي يوسف رحمه الله فيستانف الحساب من اول الاستمرار فتقعد ثلاثة وتصلي سبعة وعشرون
وذلك دابها في زمان الاستمرار وان رات ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ويوما دما واربعة عشر
يوما طهرا ثم استمر بها الدم فهذه امراة رات دما صحيحا وطهرا صحيحا لان الطهر الثاني اقل من خمسة عشر
لم يعتبر وصار كانها رات ثلاثة دما وخمسة عشر يوما طهرا ثم استمر بها الدم فهذه امراة رات دما صحيحا
وطهرا صحيحا لان الطهر الثاني لما كان اقل من خمسة عشر لم يعتبر وصار كانها رات ثلاثة دما فيجعل ذلك
عادة لها في زمان الاستمرار وتجعل بعد طهر خمسة عشر ثلاثة ايام من حيضها وخمسة عشر من طهرها ومن
بعد طهر خمسة عشر الى يوم الاستمرار خمسة عشر فجا الاستمرار وقد بقي من طهرها الثاني ثلاثة فتصلي من
اول الاستمرار ثلاثة ايام بقية طهرها الثاني وتقعد عشرة وتصلي خمسة عشر وذلك دابها بخلاف ما اذا
رات ثلاثة دما وخمسة عشر يوما طهرا ويوما دما وخمسة عشر يوما طهرا فان هناك جعلنا حيضها
ثلاثة ايام وطهرها بقية الشهر سبعة وعشرون لان هناك الطهر الثاني لم يصر كالدم المتوالي لانه بلغ خمسة
عشر وصار فاصلا بين دم يوم وبين دم الاستمرار ودم يوم لا يمكن ان يجعل حيضا فتصلي فيه فيفسد الطهر الاول
لمكان هذا اليوم لانه شانه دم امرت بالصلوة فيه اما ان يصير الطهر الثاني كالدم المتوالي فلا اما هاهنا الطهر

الثاني قصر عن خمسة عشر فصار كالدم المتوالي فلهذا افترقا والله اعلم هذا اذا رات دما وطهرا
فاما اذا رات دماء صحاحا واطهارا ثم استمر بها الدم فانه على وجوه الاول ان ترى دمين متفقين
وطهرين متفقين بحو ان ترى ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا او ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها
الدم وفي هذا الوجه تدع الصلوة من اول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر لان ما رات صارت عادة
قد تمت لها بالتكرار ولو كانت راته مرة واحدة يعتبر عادة لها في زمان الاستمرار واراد به مرتين اولى الوجه الثاني
اذا راته يومين دمين مختلفين وطهرين مختلفين بان رات ثلاثة دما وخمسة عشر يوما طهرا واربعة دما وستة
عشر يوما طهرا ثم استمر بها الدم ولا رواية في هذا الفصل وقد اختلف المشايخ فيه قال الفقيه محمد بن
ابراهيم الميداني رحمه الله تبني ما راته في المرة الثانية على ما راته في المرة الاولى وتفسير ذلك انها لما رات اربعة
دما فثلاثة من ذلك مدة حيضها واليوم الرابع من حساب طهرها الا انها تترك الصلوة فيه لروية الدم فلما
طهرت ستة عشر فاربعة عشر منها تمام طهرها ويومان مدة حيضها فلا تترك الصلوة فيه لان ابتداء الحيض
بالطهر لا يكون فجا الاستمرار وقد بقي من مدة حيضها يوم واليوم الواحد لا يكون حيضا فتصلي الى موضع حيضها
الثاني وذلك ستة عشر ثم تقعد ثلاثة وتصلي خمسة عشر ابدا ووجه قوله ان المرأة الواحدة في حق المبتدأة بنصب
العادة كالمرتين في المعادة فصار ما راته اول مرة عادة لها وصاحبة العادة تبني عند الاستمرار ما لم يوجد ما ينقضها
كما اذا كانت رات ذلك مرتين ولم يوجد ما ينقضها لانها لم تر دما يخالف عادتها مرتين وقال الفقيه ابو عثمان
سعد بن مزاحم السمرقندي رحمه الله لا تبني ما راته في المرة الثانية على ما راته في المرة الاولى ولكن تستانف الحساب من
وتبني في زمان الاستمرار على اقل المرتين ووجه قوله ان ما راته اول مرة لم يصر عادة لها لان العادة مشتقة
العود ولا عود في حق المرئي اولا لتردد اليه فلا ترد اليه بخلاف ما اذا رات الاول مرتين والثاني مرة واحدة ثم جاء
الاستمرار حيث تبني الثاني على الاول لان هناك ما راته اول مرة صار عادة لها بالتكرار فجاز ان يبني الثاني على الاول
اما هاهنا بخلافه ولكن يستانف الحساب من اول الاستمرار ويبني على اول المرتين لوجود الاقل في الاكثر فتقعد
من اول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر وذلك دابها وهذا الاختلاف انما ياتي على قول محمد رحمه الله اما على قول
ابي يوسف رحمه الله يبني الامر في زمان الاستمرار على ما راته اخر مرة لان عنده العادة تنتقل برؤية المخالف مرة فاكثر
ما فيه ان ما راته اول مرة صار عادة لها الا انها انتقلت الى ما راته اخرا فيبني الامر في زمان الاستمرار على ما راته
اخرا الوجه الثالث ان ترى ثلاثة دماء مختلفة وثلاثة اطهار مختلفة كلها صحاح بان رات الدم ثلاثة
والطهر خمسة عشر ثم رات الدم اربعة والطهر ستة عشر ثم رات الدم خمسة والطهر سبعة عشر وفي هذا الوجه
لا يبني البعض على البعض بلا اختلاف فرق الفقيه محمد بن ابراهيم الميداني على قول محمد رحمه الله بين هذا الوجه وبين
الوجه الثاني من حيث ان هاهنا رات خلاف ما راته اولا مرتين والعادة تنتقل برؤية المخالف بخلاف الوجه
الثاني لان هناك رات المخالف مرة واحدة ثم اذا لم يبن البعض على البعض في هذا الوجه ماذا تصنع قال
الفقيه محمد بن ابراهيم رحمه الله تبني امرها على اوسط الاعداد وهو قول ابي نصر محمد بن سهل وابي عصمة
سعد بن معاذ المروزي وابي بكر الاعمش رحمهم الله وعلى قول ابي عثمان سعد بن مزاحم السمرقندي رحمه الله تبني
امرها على اقل المرتين الاخيرتين وهو قول ابي يعقوب الغزال وابي سهل الغزال وابنه ابي نصر رحمهم الله وثمرة الخلاف
لا تظهر في هذه الصورة التي ذكرناها فان اوسط الاعداد في هذه الصورة اربعة وستة عشر واقل المرتين الاخيرتين
ايضا اربعة وستة عشر وانما تظهر ثمرة الخلاف عند قلب هذه الصورة بان قلت رات خمسة دما وسبعة عشر يوما
طهرا ثم رات اربعة دما وستة عشر يوما طهرا ثم رات ثلاثة دما وخمسة عشر يوما طهرا فعلى قول من يقول باوسط

الاعداد تقعد من ابتداء الاستمرار اربعة وتصلي ستة عشر وذلك دابها وعلى قول من يقول باقل المرتين
الاخيرتين تقعد من ابتداء الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر ووجه قول من قال باوسط الاعداد ان الوسط
هو العدل لان له حظا من الجانبين وما كذلك بالاثر قال عليه السلام خير الامور اوسطها فكان اعتباره
اولى ووجه قول من قال باقل المرتين الاخيرتين ان اقل المرتين الاخيرتين تاكد بالتكرار لوجود الاقل في الاكثر
فكان اعتباره عادة لها في زمان الاستمرار اولى والفتوى على هذا لانه ايسر على النساء وعلى المفتين فان على
قول من يقول باقل المرتين الاخيرتين يحتاج الى حفظ عددين ولا شك ان حفظ عددين ايسر من حفظ ثلاثة
اعداد ويجب ان يكون مبنى الحيض على السعة واليسر لانه يتعلق بالنساء وفي عقلهن نوع نقصان الا ترى
ان مشايخنا افتوا واجازوا قول ابي يوسف رحمه الله في انتقال العادة برؤية المخالف لانه ايسر عليهن
وسياتي بيان ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وعلى هذا الاختلاف صاحبة العادة اذا اختلفت ايامها
في الحيض والطهر ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم ينظر الى وسط الاعداد الثلاثة في اخر الطهر
والحيض وعلى قول ابي عثمان ينظر الى اقل المرتين الاخيرتين وسياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى كان الشيخ
الامام الزاهد فخر الاسلام علي البزدوي رحمه الله يفتي باوسط الاعداد اذا كانت المرأة تذكرها وان لم تذكرها
فباقل المرتين الاخيرتين اذا ذكرتهما واذا لم تذكرهما فبالاخيرة اخذا بقول ابي يوسف رحمه الله في انتقاص العادة
ثم على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى الوجه الرابع اذا رات دمين متفقين وطهرين متفقين ثم اذا
رات بعد ذلك مخالفا لهما بان رات ثلاثة ايام دما وخمسة عشر يوما طهرا ثم رات ثلاثة دما وخمسة عشر يوما طهرا
ثم رات اربعة ايام دما وستة عشر يوما طهرا ثم استمر بها الدم وفي هذا الوجه على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
تصلي من اول الاستمرار ستة عشر لان عندهما العادة لا تنتقل برؤية المخالف فيجب البناء على تلك العادة
فاذا رات اربعة دما فثلاثة من ذلك من حساب حيضها واليوم الرابع من حساب طهرها فاذا رات بعد ذلك
ستة عشر يوما طهرا واربعة عشر من ذلك تمام طهرها ويومان من حساب حيضها ولم ترى فيهما دما فلا يمكن
اعتباره حيضا فجاء الاستمرار وقد بقي من حيضها يوم ولا يمكن اعتبار يوم واحد حيضا فتصلي الى موضع
حيضها الثاني وذلك ستة عشر يوما ثم تقعد ثلاثة وتصلي خمسة عشر وذلك دابها وعلى قول ابي يوسف
رحمه الله العادة تنتقل برؤية المخالف مرة وهو المختار للفتوى فتقعد من اول الاستمرار اربعة وتصلي ستة
عشر وذلك دابها الوجه الخامس ان ترى دمين متفقين وطهرين متفقين وبينهما ما يخالفهما بان رات
ثلاثة دما وخمسة عشر يوما طهرا ثم رات اربعة دما وستة عشر يوما طهرا ثم رات ثلاثة دما وخمسة عشر يوما
طهرا ثم استمر بها الدم وفي هذا الوجه تقعد من اول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر ويكون ذلك عادة جعلية
لها وانما سميت هذه عادة جعلية لانه تكرر على الاتفاق لكنها ضعفت لتخلل المخالف فسميت جعلية لهذا وقيل
انما سميت هذه عادة جعلية لانها لو رات المتفقين على الولاء كان ذلك عادة اصلية لها واذا كان بينهما ما
يخالفهما يجعل ذلك عادة لها على معنى انا نعتبر ما راته اخرا كالمضمومة الى ما راته اولا لما بينهما من الموافقة
فتاكدهما بالتكرار وتصير عادات لها في زمان الاستمرار وتعتبر العادة الجعلية واحكامهما تاتي بعد هذا
على سبيل الاستقصاء ان شاء الله وهذا التكلف انما يحتاج اليه لتخريج المسألة على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
لا على قول ابي يوسف رحمه الله لان على قوله العادة تنتقل برؤية المخالف مرة فحين رات اول مرة ثلاثة وخمسة عشر
صار ذلك عادة اصلية لها فاذا رات بعد ذلك اربعة وستة عشر صار ذلك عادة اصلية لها فاذا رات بعد ذلك
ثلاثة وخمسة عشر صار ذلك عادة اصلية فتبني عليها في زمان الاستمرار هذا الذي ذكرنا اذا ابتدات وبلغت

بالحيض فاما اذا ابتدات وبلغت بالحبل وقد يكون ذلك بان حبلت من زوجها قبل ان تحيض فيكون
بلوغها بالحبل فولدت بها الدم فنفاسها اربعون يوما عندنا وعند الشافعي ساعة وهو يعتبر اقل النفاس
لكونه متفقا به ونحن نعتبر اكثرها للامكان لانها مبتداة في حق النفاس الا ترى ان في المبتداة بالحيض
اعتبرنا اكثر الحيض وهي عشرة اذا استمر بها الدم لوجود الامكان فكذا في حق النفاس ولان الصلوة
قد سقطت عنها برؤية دم النفاس بيقين فلا يرتفع السقوط الا بيقين مثله ولا يقين قبل الاربعين وبعد
الاربعين يجعل عشرون يوما طهرا لانه لا يتوالى نفاس وحيض لا طهر بينهما كما لا يتوالى حيضان لا طهر
بينهما وانما قدرنا الطهر بالعشرين في حقها لان العشرة الاخيرة من النفاس استحق العشرة الاولى من الشهر
الثاني ولو صارت العشرة من الشهر مستحقة بالحيض كما في المبتداة بالحيض اذا استمر بها الدم كان الباقي من
الشهر وذلك عشرون طهرا فكذا اذا استحقت بالنفاس لان النفاس نظير الحيض ثم بعد ذلك حيضها عشرة
لانها مبتداة في حق الحيض وطهرها عشرون وذلك دابها وكذلك لو طهرت بعد الاربعين اقل من خمسة عشر
ثم استمر بها الدم كان الجواب كما قلنا لان هذا طهر قاصر لا يصلح للفصل من الحيض والنفاس فكان كالدم
المتوالي فان طهرت بعد الاربعين خمسة عشر يوما ثم استمر بها الدم فانها تدع الصلوة من اول الاستمرار عشرة
ايام لان طهر خمسة عشر طهر صحيح فتصير عادة لها بالمرة الواحدة ولا عادة لها في الحيض فيكون حيضها عشرة
فتدع الصلوة من اول الاستمرار عشرة وتصلي خمسة عشر ويكون دورها في كل خمسة وعشرين ثم تشوق
المسيلة الى ان تقول طهرت بعد الاربعين احد وعشرين ثم استمر بها الدم ولا رواية في هذه الصورة وقد
اختلف المشايخ فيه قال بعضهم محمد بن ابرهيم رحمه الله تدع الصلوة من اول الاستمرار تسعة وتصلي احد
وعشرون وذلك دابها قال لان طهر احد وعشرين طهر صحيح وعادتها في الطهر والحيض على ما عليه الغالب
يوخذ في كل شهر فاذا صار احد وعشرون طهرا لا يبقى الحيض الا تسعة وقال ابو عثمان سعيد بن مزاحم
تدع الصلوة من اول الاستمرار عشرة وتصلي احد وعشرون ويكون دورها في كل احد وثلاثين يوما قال لان اكثر
الحيض وهو عشرة معلوم في نفسه فلا ضرورة الى تقديره براس الشهر بخلاف الطهر لانه ليس لاكثر الطهر غاية
معلومة فاذا تعين بعض الشهر للحيض تعين الباقي للطهر قال الصدر الشهيد رحمه الله هذا القول اليق
بمذهب ابي يوسف رحمه الله ظاهرا اقتضي به ثم تشوق المسيلة الى ان تقول طهرت بعد الاربعين تسعة وعشرين
ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد ابن ابراهيم رحمه الله حيضها من اول الاستمرار ثلاثة وتصلي لانه هو الباقي من
الشهر ويمكن ان تجعل حيضا فتدع الصلوة من اول الاستمرار ثلاثة وتصلي سبعة وعشرين وذلك دابها وعلى
قول ابي عثمان حيضها من اول الاستمرار عشرة فتدع الصلوة من اول الاستمرار عشرة وتصلي سبعة وعشرين
وذلك دابها ويكون دورها على قول ابي عثمان في كل سبعة وثلاثين وان طهرت بعد الاربعين ثمانية وعشرين
يوما ثم استمر بها الدم فهاهنا حيضها من اول الاستمرار عشرة ودورها في كل ثمانية وثلاثين بالاتفاق لانه لم يبق من
الشهر هاهنا ما يمكن ان يجعل حيضا فرجعنا الى اكثر الحيض وتركنا معنا اجتماع الحيض والطهر في شهر واحد
على قول من قال بذلك في فصل المتقدم فان رات بعد ما ولدت احد واربعين يوما دما ثم خمسة عشر طهرا ثم
استمر بها الدم فعلى قول محمد ابن ابراهيم رحمه الله نفاسها اربعون وطهرها عشرون لانها صلت في اليوم الحادي
والاربعين بالدم فيفسد طهر خمسة عشر ولا تصلح لنصب العادة فصار كما لو ولدت واستمر بها الدم
وهناك تجعل نفاسها اربعون وبعد الاربعين يجعل عشرون لطهرها وبعد ذلك عشرة لحيضها ومن بعد الاربعين
الى وقت الاستمرار ستة عشر بقي الى تمام طهرها اربعة فمن بدء الاستمرار تصلي اربعة وتدع الصلوة عشرة

ثم تصلي عشرين ثم تدع الصلوة عشرة وذلك دابها على قول ابي علي الدقاق رحمه الله طهرها
ستة عشر وحيضها عشرة فمن اول الاستمرار تدع الصلوة عشرة وتصلي ستة عشر وذلك دابها
نوع اخر في الانتقال يجب ان تعلم بان الانتقال نوعان انتقال الحيض عن موضعه
وانتقاله عن عدده فصورة انتقال الموضع ان يكون لها ايام حيض معروفة فلا ترى هي في موضع حيضها
مرتين على الولاء فتنتقل حيضها عن موضعها والعدد على حاله وتستانف الحساب من اسرع ما يمكن وهذا لان
ذلك الموضع انما صار عادة لها في الحيض لرؤيتها الدم فيه مرتين او مرارا لان العادة مشتقة من العود مرة بعد اخرى
فاذا لم تر فيه شيئا في موضع حيضها مرتين على الولاء فقد عاودها الطهر في ايامها وعاودها الدم في غير
ايامها فيجب نقل موضعها في الحيض الى موضع اخر ويجب استيناف الحساب من اسرع ما يمكن قياسا
على التي تبلغ مبلغ النساء اذا رات الدم اول ما رات فانه يحكم لها بالحيض في الحال وان امكن العصابة من بعد
وبيان هذا امراة كان ايام حيضها ثلاثة وايام طهرها خمسة عشر فرات ثلاثة دما ثم طهرت اربعة وثلاثين يوما
ثم استمر بها الدم فنقول من موضع حيضها الاول من خمسة عشر الى ثمانية عشر وموضع حيضها الثاني
من ثلاثة وثلاثين الى ستة وثلاثين فاذا طهرت اربعة وثلاثين ثم استمر بها الدم فهذه امراة لم تر في موضعها مرة
اصلا ومضى من موضع حيضها الثاني يومان وبقي يوم ويوم واحد لا يمكن ان يجعل حيضها فلم تر الحيض هي في موضعها
مرتين فانتقلت عادتها من حيث الموضع والعدد على حاله فيستانف الحساب لها من اسرع ما يمكن وذلك من اول
الاستمرار فتدع الصلوة من اول الاستمرار ثلاثة ايام ثم تصلي خمسة عشر ثم تدع ثلاثة وتصلي خمسة عشر
وذلك دابها وكما تنتقل العادة في الحيض بعدم الروية في موضعه مرتين تنتقل بعدم الروية في موضعه مرة
واحدة والعدد على حاله عند ابي يوسف رحمه الله وعليه الفتوى وعلى قوله لا تتفرع مسايل الابدال
لان مسايل الابدال لا تتفرع على قول من لا يرى الانتقال بعدم الروية مرة صورة الانتقال العدد ان يكون
لها ايام معروفة في الحيض والطهر فرات خلاف عادتها مرتين متفقين على الولاء فانه تنتقل عادتها في الحيض
والطهر عن موضعها وعددها وتصير عادتها ما راته مرتين في الحيض والطهر بلا خلاف لان العدد الاول انما
صار عادة لها لرؤيتها ذلك مرتين متفقين على الولاء فاذا رات خلاف ذلك مرتين فقد زال ما ثبت لها به العادة الاولى
ووجد مثل ذلك في حق الثانية فتصير الثانية عادة لها وتبطل الاولى حتى ترد عند الاستمرار الى ما راته
اخيرا وان رات خلاف عادتها الاصلية مرة ثم استمر بها الدم لم تنتقل عادتها الى ما راته اخرا في الروايات
الظاهرة عن اصحابنا وروى بشر ابن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله انها تنتقل وجه ظاهر الرواية
ان الاولى صارت عادة لها لتاكدها بالتكرار على الولاء ولم يوجد التكرار في الثانية فلم تكن الثانية مثل الاولى
بل كانت دونها فلا تبطل بها الاولى وجه رواية بشر عن ابي يوسف رحمهما الله ان القياس ما قالا الا انه
استحسنت هذا لتيسير الامر على النسوان لان العادة الاصلية اذا لم تنتقض برؤيتها خلافها مرة احتاجت
هي الى حفظ ثلاثة دماء وثلاثة اطهار ان كانت رات دما واطهارا مختلفة على قول من يقول باوسط الاعداد
والى حفظ دمين وطهرين وعلى قول من يقول باقل المرتين الاخيرتين واذا انتقلت عادتها الاصلية برؤية
المخالفة مرة تحتاج هي الى حفظ دم واحد وطهر واحد ولا شك ان حفظ الواحد ايسر من حفظ المثنى والثلاث
وكثير من المشايخ افتوا برواية بشر ابن الوليد عن ابي يوسف رحمهما الله ونحن نفتي بها ايضا والله اعلم **ومما يتصل
بهذا النوع معرفة انواع العادة** فنقول العادة نوعان اصلية وجعلية فالاصلية ان
ترى دمين متفقين وطهرين متفقين على الولاء او دما متفقة واطهارا متفقة على الولاء والجعلية انواع جعلية

في حق الطهر والدم جميعا وذلك بان ترى اطهارا مختلفة ودما مختلفة او ترى دمين متفقين وطهرين
متفقين وبينهما مخالف ثم استمر بها الدم فيجب البنا اما على اوسط الاعداد الثلاثة الاخرة او على اقل المرتين
الاخرتين على حسب ما اختلفوا فيه فبينما ذلك عادة جعلية في الدم والطهر جميعا وجعليه في الطهر دون الدم
بان ترى هي اطهارا مختلفة او ترى طهرين متفقين وبينهما طهر يخالفهما ثم يستمر بها الدم فيجب البنا في حق
الطهر على اوسط الاعداد الثلاثة الاخيرة او على اقل المرتين الاخرتين فتصير عادتها في الطهر جعلية وجعلية
في حق الدم دون الطهر بان ترى دما مختلفة او دمين متفقين وبينهما دم يخالفهما ثم يستمر بها الدم فيجب
البنا في حق الدم على اوسط الاعداد الثلاثة الاخيرة او على اقل المرتين الاخرتين فتصير عادتها في الدم جعلية
وهذا لان العادة مشتقة من العود ومطلق العود انما ينطلق على العود على الولا اسما ومعنى فاذا اختلفت
الدما والاطهار والعود في اوسط الاعداد واقل المرتين الاخرتين على حسب ما اختلفوا وجد من حيث المعنى
دون الاسم وكذلك في حق الطهرين والدمين وبينهما تخالف والعود في حق المعنى ان يوجد اسما لم يوجد
التوالي فلوجود بعض ما اشتق منه العادة اعتبرناها عادة لها عند الضرورة ولعدم بعض ما اشتق منه لم يسمها
عادة اصلية بل سميناها عادة جعلية وهذه العادة الجعلية اذا اعترضت على العادة الاصلية ثم جاء
الاستمرار هل ينتقض العادة الاصلية قال ـــ مشايخ بلخ لا ينتقض الاصلية وقال مشايخ بخارا ينتقض وبيان
ذلك ان المراة اذا كانت لها عادة اصلية في الحيض والطهر فرات دما مختلفة واطهارا مختلفة ونصب اوسط
الاعداد واقل المرتين الاخرتين عادة لها ثم جاء الاستمرار فانها تبني الامر في بيان الاستمرار على ما جعل عادة
لها عند مشايخ بخارا وعند مشايخ بلخ تبني الامر في زمان الاستمرار على ما كانت عادة لها في الاصل وجه
قول مشايخ بلخ ان العادة الجعلية دون العادة الاصلية على ما مر فلا تنقض العادة الاصلية ولان الجعليه
اعتبرت عادة لها بطريق الضرورة ليمكن اعتبار حكم الحيض والطهر في حقها مع وجود المنافي لكونه عادة لها
وهو كونها فردا والثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة الى نقض العادة الاصلية بها فلا
ينقض بها وجه قول مشايخ بخارا ان العادة الجعلية لا تنفك عن تكرار المخالف للعادة الاصلية الا انه
مخالف في نفسه ولكن مع اختلافه متفق على مخالفة الاصل فكان هذا نقض المكرر بالمكرر وانه جائز
وهذه العادة الجعلية تنتقض برؤية المخالف مرة بالاجماع لان العادة الجعلية فرد في نفسه لانه
اوسط الاعداد الثلاثة او اقل المرتين الاخرتين والفرد ينقض بالعدد والحاصل ان العادة الجعليه لا تنفك
عن تكرار المخالف العادة الاصلية لكن وجب تعيين واحد من هذه الاعداد بضرب اجتهاد ضرورة
نصب العادة لها وذلك الواحد فرد في نفسه فينقض بالعدد لكونه مثلا له ولكن الجملة المخالفة الاصل
عدد في نفسها فانتقضت بها العادة الاصلية وهذا الكلام في غاية الظهور ونهاية الوضوح والله اعلم
ومما يتصل بهذا النوع من المسائل اذا كان للمراة عادة اصلية في الحيض والطهر
فوقعت الحاجة الى نصب العادة لها برؤية اطهار مختلفة ودما مختلفة ونصب اوسط الاعداد عادة
لها على قول من يقول به فوافق ذلك العادة الاصلية فانه يطرح الماخوذ ثم ينظر الى اوسط الاعداد من
الباقي والى اقل المرتين الاخرتين فان وافق ذلك العادة الاصلية علم ان العادة الاصلية باقية فيبنى عليها فان لم
توافق هذه العادة الاصلية علم ان العادة الاصلية قد بطلت فيصير المطروح عادة جعلية لها بيان هذا
امراة عادتها في الحيض عشرة وفي الطهر عشرون طهرت ثلاثين يوما ثم رات الدم عشرة ثم طهرت خمسة عشر
يوما ثم رات الدم عشرة ايام ثم طهرت عشرون ثم استمر بها الدم فنقول ـــ اوسط الاعداد في الطهر عشرون

لانها طهرت مرة ثلاثين ومرة اربعين ومرة خمسة عشر ومرة عشرون فعشرون اوسط الاعداد
من الثلاثة التي قبل الاستمرار وانه موافق للعادة الاصلية فيطرح ذلك فيبقى بعده خمسة
عشر وثلاثون واربعون واوسط الاعداد منها ثلاثون فانه ليس بموافق للعادة الاصلية فعلم ان
العادة الاصلية قد انتقضت لانها رات بخلافها مرتين فتبنى على المطروح وهو دم عشرة وطهر عشرين
ويصير ذلك عادة جعلية لها **و**لو رات الدم عشرة والطهر ثلاثين والدم عشرة والطهر خمسة عشر والدم
عشرة والطهر عشرين ثم استمر بها الدم فاوسط الاعداد عشرون وانه يوافق العادة الاصلية فيطرح ذلك
يبقى بعده خمسة عشر وثلاثون وما كان في الاصل عادة لها وذلك عشرون فالاوسط عشرون
فعلمنا ان العادة الاصلية لم تنتقض لانه لم ير بخلافها الا مرة فيبنى عليها ما بعدها فاذا طهرت ثلثين
يوما فعشرون يوما منها زمان طهرها وعشرة من حساب حيضها ثم رات الدم عشرة وهو ابتداء
طهرها فان رات الطهر خمسة عشر فعشرة من ذلك من حساب طهرها وخمسة من حساب
حيضها ثم رات الدم بعده عشرة فخمسة من ذلك بقية حيضها وخمسة من حساب طهرها ثم رات
الدم بعده عشرين يوما فخمسة عشر يوما من ذلك بقية طهرها وخمسة من حساب حيضها ثم استمر
بها الدم وقد بقي من مدة حيضها فتدع الصلوة خمسة ايام من اول الاستمرار ثم تصلي عشرين ثم تدع الصلوة
عشرة وذلك دابها والله اعلم بالصواب **نوع اخر ايضا** في الابدال على قول من يرى ذلك اذا كان
للمراة ايام حيض وايام طهر معروفة فلم ترها في موضع حيضها مرة فانها تصلي الى موضع حيضها الثاني ولا
يبدل لها في وقت طهرها وان رات الدم فيه عند ابي حنيفة رحمه الله لما فيه من ايهام نقل العادة بمرة قال
محمد رحمه الله يبدل لها بعد ايامها اذا كان الابدال وانما يثبت الامكان بان كان يبقى بعد الابدال الى موضع حيضها
الثاني الى بقية طهرها ما تتمه خمسة عشر يوما ويبقى بعد التحري في موضع حيضها الثاني ما يكون حيضا فانه يتحر
لان مبنى الحيض على الامكان وانه موجود اذا بقي بعد الابدال مدة طهر تام او امكن تتميمه بالتحري وهذا لان
المراة لا تبقى عادتها في الحيض على صفة واحدة ولكنها تتقدم تارة وتتاخر اخرى فيعتبر المرئي دمها حيضا
ما امكن اعتباره حيضا من الوجه الذي بينا **و**كان ابو زيد الكبير وابو يعقوب الغزالي ياخذان بقول
محمد رحمه الله بالبدل ما لم يحتج الى التحري فاذا احتيج اليه لا ياخذان بقوله **و**كان الشيخ الامام الزاهد ابو
حفص الكبير البخاري رحمه الله والفقيه محمد بن مقاتل الرازي رحمهما الله يقولان يبدل لها بقدر ما
تستغني فيه عن التحري وكثير من المشايخ المتاخرين اخذوا بقول محمد رحمه الله واختاروا قول الشيخ الامام
الزاهد ابي حفص والفقيه محمد بن مقاتل رحمهما الله حجة ابي حنيفة رحمه الله في نفي البدل اصلا ما ذكرنا في البدل
ايهام نقل العادة برؤية المخالف مرة واحدة **و**وجه قول محمد رحمه الله في اثبات اصل البدل انه دم خارج من
قبل المراة في وقته لم يوجد عقيب طهر صحيح فيجعل هو حيضا كالاصل وهو الدم المرئي في وقته وهذا
لان الغالب من عادات النسا انها لا تدوم على وقت واحد وعلى عدد واحد بل تتقدم مرة وتتاخر اخرى
وتزداد مرة وتنقص اخرى ثم يجوز ان يسقط اعتبار العدد برؤية المخالف مرة فان المراة اذا كان ايام حيضها خمسة
رات خمسها واستمر بها الدم الى العشرة كانت العشرة كلها حيضا بالاجماع فكذا يجوز ان يسقط اعتبار
الوقت من لم ير في وقتها المعروف مرة **و**ما قال ابو حنيفة رحمه الله من ايهام النقل برؤية المخالف مرة فكذلك من
حيث الصورة لا من حيث الحكم لان البدل يلتحق بموضع الاصل الا ترى ان الامام اذا لم يقرا في الاوليين من الظهر
وقرا في الاخريين فانه تنتقل قراته الى الاوليين حتى لو اقتدى به رجل في الاخريين ولم يقرا فيما يقضي فسدت صلاته

واحدة او في ركعتين تفسد صلوته لحصولها بغير قراءة لانتقال قراءة الامام الى الاولين كذا هاهنا
واذا ثبت الابدال على قول محمد رحمه الله يبدل لها ما امكن والامكان بالطريق الذي قلنا واذا لم يبق
بعد الحر في موضع حيضها الثاني ما يصلح ان يكون حيضا لا يبدل لها لان اثبات البدل في هذه الحالة
يودي الى اسقاطه ثانيا لانا نثبت البدل لها عن عادتها الاولى فاذا لم يبق بعد الحر في موضع حيضها الثاني ما
يمكن اعتباره حيضا لو تر هي الحيض في موضعها مرتين على الولاء فيجب الانتقال وابطال العادة الاولى
واستيناف الحساب من موضع البدل فيفسد البدل لانه كان بدلا عن العادة الاولى وقد بطلت العادة
الاولى فلم يجز القول بالبدل في هذه الحالة فتصلي الى موضع حيضها الثاني كما قال ابو حنيفة رحمه الله وجه قول
ابي زيد وابي يعقوب العزال ان القول بالحر يودي الى المحال وهو ايجاب الصلوة عليها في حالة الحيض وايجاب
ترك الصلوة في حالة الطهر بيانه ان المحرو حيض حقيقة واذا صح الحر يصير هو طهرا حكما فتصلي فيه
والبدل حيض حقيقة ان كان دما فهو في حال الطهر اذ العادة لم تنتقل بروبتها خلافهما مرة لا من حيث الموضع
ولا من حيث العدد فبقيت هذه الحالة طهرا حكما فلو صح البدل تركت هي الصلوة فيه فهو معنى قولنا ان الحر
يودي الى المحال وما يودي الى المحال فهو محال ومحمد رحمه الله يقول في الحر وقوع الخلل في بعض الحيض
وهو الصلوة في المقدار الذي يحرم وفي نفي الحر وقوع الخلل في كل دم البدل فانه دم خارج عن القتل في
اوانه فكان حيضا كالاصل فيجب ترك الصلوة فيه واذا لم يحر صلت هي في جميعه ولا شك ان وقوع الخلل
في البعض اهون من وقوع الخلل في الكل ثم يجوز ان يبدل لها اكثر مثل ايامها واقل من ايامها ولا يجوز ان
يبدل لها اكثر من ايامها الا ان يكون قبله وبعده طهر تام وهذا لان البدل في اصول الشرع قد يكون مثل
الاصل كضمان المتلفات واروش الجنايات وقد يكون هو دون الاصل كالتيمم الذي هو بدل عن الوضوء
فالبدل مثل ايامها واقل من ايامها نظيره في الشرع فيجوز القول به اما لا يوجد في اصول الشرع بدل هو اكثر
من البدل فان البدل لا يربو حاله قط على حال المبدل فلا يمكن اعتباره بدلا على الاطلاق فقيل اذا كان
قبله وبعده طهر ناقص لم يمكن اعتباره اصلا فجعل قدر ايامها بدلا لا غير لانه دم فاسد لانه دم استحاضة
ولا يزاد حيض المستحاضة على ايامها وقيل انه اذا كان ثبوتا ما بين طهرين تامين بان كان حيضها
ثلاثة فرات هي عشرة دما ولم يتجاوز كان كله حيضا لانه دم خال عن الاستحاضة فكان هو اصلا
لا بدلا ثم يجوز البدل بعد ايامها كيف ما كان ولا يجوز البدل قبل ايامها الا ان يكون على اثر طهر تام لان الطهر
الصحيح متى وجد انما وجد يتوقع بعدها وجود دم حيض عند محمد رحمه الله فان من مذهبه ان المراة اذا رات
عشرة ايام دما خمسة قبل ايامها وخمسة في ايامها ان كل ذلك حيض اذا كان الطهر قبله وبعده تاما فاذا
انقضت ايامها ولم ير فيه ما يكون حيضا يتوقع منها بعده وجود دم الحيض فاذا وجد كيف ما كان حكم
بالبدل منه وكذا الذي قبل ايامها اذا كان على اثر طهر تام لانه مرئي في وقت كان دم الحيض متوقعا منها
فجعل هو حيضا وحكم بالبدل منه فاما اذا لم يكن هو على اثر طهر تام فهو غير مرئي في وقت كان غير دم
الحيض متوقعا منها لان المرئي بعد الطهر الناقص لا يكون حيضا ولم يجي عادتها بعد فاذا رات الدم فقد
راته في وقت لا يتوقع فيه منها دم الحيض فامرت بالصلوة فيه ثم اختلف المشايخ في مراد محمد
رحمه الله من قوله لا يبدل لها قبل ايامها الا ان يكون على اثر طهر تام قال الحاكم ابو نصر احمد ابن مهرويه
اراد به الصحيح الخالص الذي لا يشوبه دم تومر المراة بالصلوة فيه لا التام مع الفساد وقال بعض المشايخ
اراد بالتام ان يكون خمسة عشر يوما الا ان يكون صحيحا خالصا لان الصحة والخلوص في الطهر انما يشترط لنقل

العادة لان الاصل صار عادة لها لرويتها الدم الخالص بين طهرين خالصين فلا تنتقل هي الا بروبتها
خلافها على هذه الصفة فاما الخلوص ليس بشرط لضرورة الدم بعده حيضا واذا امكن البدل
من موضعين يبدل لها من اسرعهما وهو معنى قول محمد رحمه الله في الكتاب اذا امكن البدل قبل ايامها وبعد
ايامها يبدل لها قبل ايامها وهذا لان البدل يعتبر بالاصل وفي الاصل وهي المبتداة متى امكن اعتبار الحيض
في الموضعين جعل هو من اسرعهما امكانا فكذا في البدل ثم علامة مسائل البدل على قول محمد رحمه الله ان
كل امراة وجب عليها ان تصلي الى موضع حيضها الثاني سبعة عشر او اقل من ذلك فلا يبدل لها عند محمد رحمه الله
وكل امراة وجب عليها ان تصلي الى موضع حيضها الثاني ثمانية عشر او اكثر من ذلك يبدل لها عنده جينا
الى تخريج المسايل على الاصول فنقول المراة اذا كانت عادتها في الدم خمسة وفي الطهر عشرون طهرت مرة
اثني وعشرين ثم استمر بها الدم يجعل حيضها من اول الاستمرار ثلاثة لانها رات في ايامها ما يمكن ان يجعل
حيضا ولو طهرت ثلاثة وعشرون ثم استمر بها الدم فعند ابي حنيفة رحمه الله تصلي الى موضع حيضها
الثاني وذلك اثنان وعشرون يوما وعند محمد رحمه الله يبدل لها خمسة ايام من اول الاستمرار لان الباقي
بعد الابدال الى موضع حيضها الثاني سبعة عشر يوما وكذلك ان طهرت اربعة وعشرين او خمسة وعشرين
يوما ثم استمر بها الدم فانه يبدل لها خمسة ايام عند محمد رحمه الله لان الباقي بعد الابدال الى موضع حيضها
الثاني ستة عشر او خمسة عشر فتدع الصلوة من اول الاستمرار خمسة ثم تصلي خمسة عشر ثم تدع
خمسة وتصلي عشرين ولو طهرت ستة وعشرين يوما ثم استمر بها الدم فعلى قول ابي يعقوب وابي زيد
الكبير لا يبدل لها لان الباقي بعد البدل اربعة عشر فلا يمكن القول بالبدل الا بطريق الحر وهما لا يريان الحر
ولكنها تصلي الى موضع حيضها الثاني كما هو قول ابي حنيفة رحمه الله فتصلي من اول الاستمرار تسعة عشر
يوما ثم تدع الصلوة خمسة وتصلي عشرين قول محمد رحمه الله يبدل لها خمسة ايام لان البدل بطريق الحر
ممكن فيحر من موضع حيضها الثاني يوم الى بقية طهرها حتى يتم خمسة عشر يوما وتدع الصلوة من اول الاستمرار
اربعة وتصلي عشرين ثم تدع خمسة وتصلي عشرين وعلى قول الشيخ الامام ابي حفص والفقيه محمد ابن مقاتل
رحمهما الله يبدل لها اربعة حتى يستغنيا عن الحر فتدع الصلوة من اول الاستمرار اربعة وتصلي خمسة عشر
ثم تدع خمسة وتصلي عشرين وكذلك ان طهرت تسعة وعشرين ثم استمر بها الدم فالتخريج على هذا وان
طهرت هي ثمانية وعشرين يوما فلا بدل لها ولكنها تصلي الى موضع حيضها الثاني وذلك سبعة ثم تدع
الصلوة خمسة وتصلي عشرين اذا كان ايام حيضها خمسة وايام طهرها عشرون وطهرت خمسة عشر يوما
ثم رات خمسة دما وطهرت ايامها فعند محمد رحمه الله تبدل لها الخمسة المتقدمة ولو طهرت اربعة عشر
يوما ثم رات ستة دما ثم طهرت ايامها فلا بدل لها من المتقدم ولفساده لانها صلت في يوم منه وهو اليوم
الخامس عشر وانه يريد قول الحاكم ابي نصر ولو كان عادتها في الحيض ثلاثة وفي الطهر سبعة وعشرون
فطهرت خمسة عشر يوما ثم رات الدم ثلاثة ثم طهرت هي اثنا عشر يوما ثم رات الدم فانها لم تر في ايامها شيا فتبدل
لها الثلاثة التي راتها بعد طهر خمسة عشر لانها مرئية عقيب طهر صحيح فيبدل لها تلك الثلاثة لا ما راته بعد
ايامها لان تلك الثلاثة اسرعهما امكانا

فصل في الزيادة والنقصان في ايام الحيض

صاحبة العادة المعروفة في الحيض اذا رات الدم زيادة على معروفها يجعل ذلك كله ما لم يتجاوز المرئي عشرة
وان جاوز المرئي العشرة ردت الى معروفها والثاني يكون استحاضة وهذا لان طبعها لا يكون على صفة واحدة
بل قد يقوى ويزداد حيضها وقد يضعف فينتقص حيضها ومبنى الحيض على الامكان فاذا اقتصر على

حيضا

العشرة امكن ان يجعل ما زاد على معروفها حيضا واذا جاوز العشرة لا يمكن ان يجعل ما زاد على معروفها
حيضا لانه تجاذبه جانبان فاعتباره بمعروفها يجعله حيضا واعتباره بما زاد على العشرة يجعل
استحاضة والترجيح بجانب ما زادت على العشرة لان الزيادة على معروفها لو يظهر الا مع هذه الاستحاضة
فالظاهر انه عن علة لو كانت عادتها فى الحيض خمسة فرات الدم في اليوم السادس فعلى قول مشايخ بلخ رحمهم الله
تؤمر هي بالاغتسال والصلوة لان الدم في اليوم السادس متردد بين ان يكون حيضا بان اقتصر على العشرة
وبين ان يكون استحاضة بان يزيد على العشرة فلا تترك هي الصلوة مع التردد لان الدم في موضع
الدم في اليوم السادس لا يكون حيضا الا بشرط الانقطاع على راس العشرة وانه موهوم فلا تترك
الصلوة باعتبار امر موهوم وكان الفقيه محمد بن ابراهيم الميدانى رحمه الله يقول لا تؤمر بالصلوة ولا
بالاغتسال لانا عرفناها حائضا بتعين لرؤيتها ما يكون حيضا في حقها ودليل بقائها حائضا ظاهر وهو سيلان
الدم وهذه الزيادة لا تكون استحاضة الا بالاستمرار حتى تجاوز العشرة وانه غير ثابت للحال فتبقى حائضا
حتى يتبين امرها فان جاوز الدم العشرة حينئذ تؤمر بقضاء ما تركت من الصلوة بعد ايامها واعتبرت
هذه بالمبتداة فان المبتداة لا تؤمر بالصلوة والاغتسال مع روية الدم ما لم يجاوز العشرة وكان الصدر
الشهيد حسام الدين رحمه الله يفتى في هذه الصورة بانها تؤمر بالاغتسال ولا تؤمر بالصلوة لان هذا
اقرب الى الاحتياط ولو كانت عادتها فى الحيض خمسة فطهرت في اليوم الرابع فانها تؤمر بالاغتسال اذا خافت فوت
الوقت وتؤمر بالصلوة هاهنا لان هذا طهر ظاهر وفي المسيلة المتقدمة هو دم ظاهر فاخذنا في كل ذلك بالاحتياط
ولو كانت عادتها في الحيض خمسة في اول كل شهر فرات ثلاثة دما في اول شهر ثم انقطع دمها سبعة ايام او ستة
ايام ثم رات يوما فخمسة من اول الشهر حيض عند ابي يوسف رحمه الله لانه يجوز ختم الحيض بالطهر وعند محمد رحمه الله
الثلاثة الاولى هي الحيض لانه لا يرى ختم الحيض بالطهر هكذا ذكر محمد رحمه الله المسيلة في الاصل والمسيلة
في الستة مشكلة لان ثلاثة قبل الستة دم ويوم بعدها دم والجملة عشرة فيمكن جعل الكل حيضا عند
ابي يوسف رحمه الله وقد اجاب ان حيضها خمسة عند ابي يوسف والصحيح ان يزاد على طهر ستة ساعة او ما
اشبهها او على يوم الحيض بعدها ويصير تقدير المسيلة فرات ثلاثة دما في اول شهر ثم انقطع دمها سبعة
ايام او ستة وساعة ثم رات يوما دما او يصير تقدير المسيلة رات ثلاثة دما في اول شهر ثم انقطع دمها سبعة
ايام او ستة ثم رات يوما دما واكثر ابو زيد على العشرة فترد الى معروفها عند ابي يوسف رحمه الله ولو رات يومين
دما في اول العشرة ويومين دما في اخر العشرة فخمستها المعروفة هي الحيض عند ابي يوسف رحمه الله اذا كان
اليومان الاخران هي اليوم العاشر واليوم الحادى عشر فاما اذا كان اليومان الاخران هي اليوم التاسع والعاشر
والكل حيض عند ابي يوسف وعند ابي محمد رحمه الله شئ من ذلك لا يكون حيضا لان الطهر غالب على الدمين فصار
فاصلا بينهما وكل واحد من الدمين بانفراده لا يصلح حيضا فلا يجعل شي من ذلك حيضا ولو رات في العشرة
يومين دما فرات اليوم العاشر والحادى عشر والثانى عشر دما فحيضها خمستها عند ابي يوسف لان الطهر فيه
قاصر فصار كالدم المتوالى وعند محمد الثلاثة الاخيرة حيض لان الابدال ممكن فيه لانه يبقى الى موضع
حيضها الثانى مدة طهر كامل ولو رات في اول خمستها يوما دما ويوما طهرا حتى جاوز العشرة فخمستها هي
الحيض عندهم جميعا لان ابتداء الخمسة وختمها كان بالدم والطهر قاصر فان طهرت يوما من اول الشهر ثم رات
يوما دما ويوما طهرا حتى جاوز العشرة فاليوم الاول ليس بحيض عندهم لانه لم يتقدمه دم وهو طهر في
نفسه وابو يوسف رحمه الله انما يجوز ابتداء الحيض بالطهر اذا تقدمه دم الاستحاضة والاربعة الباقية

من ايامها حيض عند ابي يوسف لانه يختم الحيض بالطهر اذا تعقبه دم وعند محمد رحمه الله حيضها
اليوم الثانى والثالث والرابع لان اليوم الاول والخامس كانا طهرين وان وقف الدم على العشرة لان ما
بعد اليوم الاول حيضا كله ولو رات يوما دما قبل راس الشهر ومن اول الشهر يوما طهرا ثم يوما دما الى
العشرة فجميع ذلك حيض عند ابي يوسف الا اليوم العاشر لانه لم يرفيه ولا بعده دما وما سواه وجد
فيه شرطا مكان الحيض فيعتبر حيضا فان جاوز الدم العشرة فحيضها خمستها المعروفة عند ابي يوسف
وعند محمد رحمه الله حيضها ثلاثة ايام من معروفها وهو اليوم الثانى والثالث والرابع لطهرها في اليوم
الاول والخامس والله اعلم **نوع في تقدم الحيض وتاخره** هذا النوع يشتمل على ثلاثة اقسام قسم في
المتقدم وقسم في المتاخر وقسم في الجمع بينهما اما القسم الاول فهو على وجوه الاول اذا رات في ايامها ما يكون حيضا
ورات قبل ايامها ما لا يكون حيضا بان كان المرئى في ايامها ثلاثة والمرئى قبل ايامها اقل من ثلاثة وفي هذا الوجه
روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله روى محمد عنه ان المتقدم لا يكون حيضا وروى الحسن عنه ان الكل حيض
وجه رواية محمد رحمه الله ان المتقدم لو جعل حيضا جعل تبعا لايامها ولا وجه اليه لان السابق لا يعتبر تبعا
اللاحق ووجه رواية الحسن ان المتقدم اذا كان اقل من ثلاثة ايام ان لم يكن ان يعتبر هو حيضا تبعا لايامها امكن
ان يعتبر حيضا تبعا لايامها من حيث اللحوق لكونه سابقا على ايامها امكن انه يعتبر حيضا تبعا لايامها من حيث
انه يستقل بنفسه والمرئى في ايامها يستقل بنفسه وذكر بعض مشايخنا في شرح كتاب الحيض في الوجه ان
الكل حيض من غير ذكر خلاف وذكر بعضهم ان الكل حيض بالاتفاق الوجه الثانى اذا رات قبل ايامها ما تصلح حيضا
ولم تر في ايامها شيا وفي هذا الوجه حكمها موقوف عند ابي حنيفة رحمه الله فان ظهرت ايامها مرة اخرى
في الشهر الثانى صار حيضها ما راته وانتقلت عادتها في الحيض عن موضعها والا فالمرئى استحاضة وعند
ابي يوسف رحمه الله المتقدم حيض ويصير ذلك عادة لها لانه يرى انتقال العادة برؤية المخالف مرة وعليه
الفتوى وهو قول محمد وعلى قول محمد رحمه الله يكون المتقدم حيضا بدلا عن ايامها ولكن لا يصير عادة لها لانه لا
يرى انتقال العادة برؤية المخالف مرة الوجه الثالث اذا رات في ايامها ما لا يصلح حيضا ورات قبل ايامها ما يصلح
حيضا والجواب في هذا الوجه نظير الجواب في الوجه الثانى لانها اذا رات في ايامها ما لا يصلح ان يكون حيضا ولم يجاوز
الكل العشرة وفي هذا الوجه عن ابي حنيفة رحمه الله روايتان روى محمد والحسن بن زياد عنه ان المتقدم على
ايامها لا يكون حيضها وروى بشر ابن الوليد والمعلى وغيرهما عن ابي يوسف رحمهم الله عنه ان المتقدم يجعل
غير ان في بعض روايات ابي يوسف انه على قول ابي حنيفة رحمه الله وعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمهم الله
المتقدم حيض اذا لم يجاوز به العشرة وجه الرواية الاولى عن ابي حنيفة رحمه الله ان المتقدم على ايامها لا يمكن
اعتبارها حيضا تبعا لايامها والسابق لا يعتبر تبعا اللاحق فلو اعتبر حيضا اعتبر بطريق الاصالة ولا وجه اليه
ايضا لما فيه من نقل عادتها من حيث الموضع برؤية المخالف مرة وابو حنيفة رحمه الله لا يقول به وجه رواية الاخرى
وهو قولهما ان هذا دم راته المراة بين طهرين تامين ولم يجاوز العشرة فيكون حيضا كالمتاخر وهذا لان
حيض المراة قد يتقدم وقد يتاخر فاذا اعتد باحد الامرين وكذا بالامر الاخر ثم عند ابي يوسف يصير ذلك عادة
لها وعند محمد لا يصير عادة لها الوجه الخامس اذا رات في ايامها ما لا يصلح حيضا واذا جمعا صلحا حيضا
وفي هذا الوجه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم انه نظير الوجه الثانى والثالث لانها اذا رات في ايامها ما لا
يصلح حيضا كان المرئى في ايامها كالعدم وقال بعضهم الجواب فيه كالجواب في الوجه الرابع لانها اذا لم تر في
ايامها ما يكون حيضا بنفسه وانما يصير حيضا بوجود ما قبله صار كانها رات في ايامها ما يكون حيضا ورات قبل

ايامها ما يكون حيضا وذكر الشيخ الامام فخر الاسلام على البزدوى رحمه الله فى شرح كتاب الحيض ان شيا
من ذلك لا يكون حيضا الا يرى فى بعض موضعها الثانى مثل ذلك فتنتقل العادة اليها فى الابتدا والله اعلم
ومما يتصل بهذا القسم امراة تستفتى انها ترى الدم قبل ايامها ذكر الصدر الشهيد رحمه الله فى مختصر
كتاب الحيض انها تومر بترك الصلوة اذا كان الباقى من ايام طهرها ما لو ضم الى ايام حيضها لا يجاوز العشرة لانها
رات الدم عقيب طهر صحيح فكان حيضا لكن بهذا الشرط لان الظاهر انها ترى الدم فى ايامها المعروفة واذا
عدم هذا الشرط يكون استحاضة وذكر الشيخ الامام نجم الدين عمر النسفى رحمه الله فى كتاب الخصايل ان على
قولهما تومر بترك الصلوة اذا كان المتقدم مع ايامها لا يجاوز العشرة وعلى قول ابى حنيفة رحمه الله ان كان المتقدم
ثلاثة ايام لا تترك الصلوة وان كان اقل فكذلك على قوله على ما اختاره مشايخ بخارا وعلى ما اختاره مشايخ بلخ تترك
واما القسم الثانى فهو على وجوه ايضا الاول اذا رات فى ايامها ما يصلح حيضا ورات بعد ايامها ما لا يصلح حيضا
وفى هذا الوجه الكل حيض وايامها تستتبع ما بعدها وانتقلت العادة لان ما بعدها لا يستقل بنفسها وقد
تيقنت ايامها مشاهدة فتتبعها حكما **الوجه الثانى** اذا رات فى ايامها ورات فى اخر ايامها ما يصلح حيضا ورات
بعد ايامها ما يصلح حيضا ايضا وفى هذا الوجه ان لم يجاوز الكل العشرة فالكل حيض وان جاوز فالمعروفة حيض
وما زاد على ذلك استحاضة لان المتاخر عن ايامها يمكن اعتباره حيضا تبعا لايامها لانه لاحق بايامها واللاحق يتبع
السابق الا ترى انه تتبع ايامها مشاهدة فتتبع ايامها حكما واذا امكن اعتباره حيضا تبعا لايامها يعتبر ولم تنتقل
عادتها عما كانت عليه من حيث الحقيقة ان انتقلت من حيث الصورة لان التبع حكمه حكم الاصل فصار من حيث
الحكم كانها جعل فى ايامها **الوجه الثالث** اذا لم ير فى ايامها شيا ورات بعد ايامها ما يصلح حيضا وفى هذا
الوجه الكل حيض ذكر المسيلة فى الاصل من غير ذكر خلاف وقد اختلفت المشايخ فيه قال ابو على الدقاق
والزعفرانى فى كتابهما والقدورى فى شرحه وعامة مشايخ خراسان ان ما ذكر فى الاصل قول الكل وقال
ابو سهل الفرايضى وجماعة من البلخيين وعامة الحيضيين من الخراسيين ان هذا على الاختلاف الذى بيناه فى
المتقدم فالكلام فيها كالكلام فى المتقدم فان كانت المسيلة على الخلاف الذى بيناه فى المتقدم فالكلام فيها
كالكلام فى المتقدم وان كانت هذه المسيلة على الوفاق فوجه الفرق بين المتقدم والمتاخر ظاهر ان وجود
الشى بعد وقته لا يمنع ثبوت حكمه خصوصا فى امر الحيض فان المراة ترى الدم بعد ايامها باشهر ولا يتغير به
الحكم ولهذا قلنا ان العجوزة الكبيرة اذا رات الدم كان حيضا على رواية النوادر فاما وجود الشى قبل وقته
فلا يعتد به فى اكثر الاحكام خصوصا فى باب الحيض الا ترى ان الصغيرة جدا قد ترى الدم ولا نقدمه اصلا
الوجه الرابع اذا رات فى ايامها ما لا يصلح حيضا ورات بعد ايامها ما يصلح حيضا والجواب فى هذا الوجه
كالجواب فى الوجه الثالث لانها اذا رات فى ايامها ما لا يصلح ان يكون حيضا كان المرئى فى ايامها ملحقا بالعدم
والوجه الخامس اذا رات فى ايامها ما لا يصلح حيضا ورات بعد ايامها ما لا يصلح حيضا ايضا ولكن اذا جمعا
صلحا حيضا فالجواب فى هذا الوجه نظير الجواب فى الوجه الثالث والرابع لانها ما رات فى ايامها ما لا يصلح
حيضا صار كانها لم تر فى ايامها شيا والله اعلم **ومما يتصل بهذا القسم** امراة جات تستفتى عما رات
بعد ايامها ذكر نجم الدين النسفى رحمه الله فى كتاب الخصايل ان الاصح انها تومر بترك الصلوة الا اذا جاوز العشرة
فتومر بالقضا **واما القسم الثالث** وهو ما اذا اجتمع المتقدم والمتاخر وذلك كله دون العشرة كان المتاخر
حيضا والمتقدم هل يكون حيضا على ما فسرنا ثم هو على وجوه اما ان يكون المتقدم والمتاخر كل واحد منهما نصابا وصورتها
امراة عادتها فى الحيض اربعة فرات ايامها دما ورات قبل ايامها ثلاثة دما ورات بعد ايامها ثلاثة دما فالكل حيض عندهما

وكذلك

وكذلك عند ابى حنيفة رحمه الله فى رواية وفى رواية اخرى المتقدم ليس بحيض واذا لم يكن المتقدم
حيضا على هذه الرواية هل يجعل المتاخر استحاضة فقد اختلف المشايخ فيه والصحيح ان يجعله واما ان لا
يكون المتقدم والمتاخر نصابا وصورتها امراة ايام حيضها ستة فرات ايامها دما ورات قبل ايامها يومين دما
ورات بعد ايامها يومين دما فالكل حيض عندهما وكذلك عند ابى حنيفة فى رواية واما ان يكون المتقدم نصابا
والمتاخر لا يكون نصابا وصورتها امراة ايام حيضها خمسة رات ايامها دما ورات ثلاثة قبل ايامها دما ورات يومين
بعدها دما فعندهما العشرة حيض وكذلك عند ابى حنيفة رحمه الله فى رواية وفى رواية اخرى المتقدم ليس
بحيض فاذا لم يكن المتقدم حيضا على هذه الرواية هل يجعل المتاخر استحاضة فقد اختلف المشايخ والاظهر
انه لا يجعله هكذا ذكر نجم الدين النسفى رحمه الله واما ان لا يكون المتقدم نصابا والمتاخر يكون نصابا وصورتها
امراة ايام حيضها خمسة رات ايامها دما ورات يومين قبل ايامها دما ورات ثلاثة بعد ايامها دما فالكل حيض عندهما
وكذلك عند ابى حنيفة رحمه الله فى رواية على نحو ما بينا وان كان عند الجمع يزيد على العشرة فان كان كل واحد
منهما بانفراده استحاضة بنفسه فحيضها ايامها المعروفة والمتقدم والمتاخر يكون استحاضة ونعنى بقولنا
اذا كان كل واحد منهما استحاضة بنفسه ان يكون كل واحد منهما يعنى المتقدم والمتاخر بحال لو انفرد وضم الى ايامها
ازداد على العشرة وبيان هذا فى امراة ايام حيضها تسعة ورات قبلها يومين دما ورات التسعة دما ورات
بعدها يومين دما فحيضها معروفها وكذلك اذا كان ايام حيضها ستة فرات قبلها ستة وبعدها ستة او رات
قبلها خمسة وبعدها خمسة فحيضها معروفها وان كان احدهما استحاضة ومعناه ان يكون احدهما بحال لو ضم
الى ايامها يزيد على العشرة والاخر لم يكن استحاضة على هذا التفسير فايامها حيض والتى هى استحاضة لا تلحق بايامها
وهل تتعدى الى الاخر حتى يجعله استحاضة فعن ابى حنيفة روايتان ذكر فى الاصل عنه انه لا يتعدى لان ايامها
فاصل بين الدمين فبطل الجمع بين المتقدم والمتاخر بيان هذا فى امراة ايام حيضها تسعة فرات قبلها يومين دما
وبعدها يوما دما فالمتقدم استحاضة لانه لو انفرد وضم الى ايامها يزيد على العشرة والمتاخر ليس باستحاضة لانه لو انفرد
وضم الى ايامها لا يزيد على العشرة ففى هذه الصورة ايامها حيض والمتقدم استحاضة وهل يصير المتاخر استحاضة
فعن ابى حنيفة رحمه الله روايتان فى رواية الاصل يعتبر استحاضة وهو قولهما وهو الصحيح وهذا بخلاف ما
تقدم وهو ما اذا كان ايامها اربعة ورات قبلها ثلاثة ورات بعدها ثلاثة دما ان المتقدم استحاضة فى احدى
الروايتين عنه ولا يجعل المتاخر استحاضة لان ذلك الدم بنفسه ليس باستحاضة وانما جعل استحاضة ضرورة
العجز عن القول بالتبعية فلا يعتبر استحاضة فى غير موضع الضرورة فاما هذا فاستحاضة مطلقة فجاز ان يوثر فى
غيره واذا كان ايامها ستة فرات قبلها اربعة وبعدها خمسة فهاهنا المتاخر استحاضة والمتقدم ليس باستحاضة وهل
يوثر المتاخر فى المتقدم فيجعله استحاضة فهو على ما قلنا ومن جملة صورة هذه المسيلة اذا كان ايامها خمسة
فرات ايامها دما ويومين قبلها وستة بعدها فهاهنا المتاخر دم استحاضة والمتقدم ليس بدم استحاضة وان رات
ايامها دما وستة قبلها ويومين بعدها فهاهنا المتقدم دم استحاضة **ومما يتصل بما تقدم من المسايل**
امراة ايام حيضها خمسة من راس كل شهر فرات هى قبل خمسها خمسة دما وطهرت ايامها ثم رات بعد ذلك يوما او يومين
او ثلاثة دما فمعروفها هو الحيض فى قول ابى يوسف رحمه الله وقال محمد رحمه الله المتقدم هو الحيض وكذلك
اذا رات يومين دما من اول ايامها او من اخر ايامها مع ذلك لان المرئى فى ايامها لا يمكن اعتباره حيضا بانفراده وان
رات ثلاثة دما فى ايامها مع ذلك من اولها او اخرها فهذه الثلاثة حيض عند محمد رحمه الله لانه يمكن جعله
حيضا وان كانت حيضها ثلاثة من اول الشهر فتقدم حيضها قبل ذلك احد عشر يوما ثم طهرت ايامها فلم تر فيها

ولا فيما بعدها دما ففي قياس قول ابي حنيفة رحمه الله هو استحاضة الا ان يعاودها الدم في مثل ذلك
الحال احد عشر فان عاودها كانت ثلاثة ايام من الايام الاولى من اولها حيضا وثلاثة ايام من اول هذه الاحد
عشر الاخرة حيضا لانه لا يرى الابدال فيجعل ذلك موقوفا بان تاكد بالتكرار تنتقل العادة وما لا فلا واما على قول
محمد رحمه الله فثلاثة ايام من اول احد عشر الاولى حيض بطريق البدل برويتها ذلك عقيب طهر صحيح وحكم انتقال
العادة موقوف على ما ترى في الشهر الثاني كما قال ابو حنيفة رحمه الله وان كان حيضها خمسة من اول كل شهر
فحاضتها ثم استمر بها الدم تمام الشهر ثم انقطع خمسها ثم استمر بها بعدها فعلى قول ابي يوسف رحمه الله حيضها
خمستها لاحاطة الدمين بجانبيها وقال محمد رحمه الله حيضها خمسة ايام بعد ايامها لان شرط الابدال
في المتقدم رويته عقيب طهر صحيح لا دم فيه ولم يوجد ذلك فيبدل لها بعد ايامها لانه يبقى بعد الابدال الى موضع
حيضها الثاني مدة طهر تام وان لم تر كذلك ولكن رات خمسة دما قبل ايامها وطهرت ايامها فتلك الخمسة
هي الحيض عند محمد رحمه الله لوجود شرط الابدال في المتقدم فان رات في المرة الثانية تلك الخمسة وايامها
المعروفة وزيادة يوم دما فحيضها معروفها لان عادتها لم تنتقل لانها رات المخالف مرة وان لم ترَ في المرة الثانية
كذلك ولكنها رات الخمسة التي قبل ايامها وطهرت ايامها ثم رات في المرة الثالثة تلك الخمسة وايامها ورات
زيادة يوم فحيضها خمسة من اول ما رات لانتقال العادة من حيث الموضع لعدم رويتها الدم في معروفها الدم
مرتين وان كان هي طهرت ايامها مرة واحدة فحيضها هي الخمسة المعروفة لان انتقال العادة لا تحصل بعدم الروية
مرة الا على قول ابي يوسف رحمه الله وان لم ترَ قبل ايامها ولا في ايامها ولكن رات بعدها خمسة ثم في المرة
الثانية طهرت خمسها وهذه الخمسة ثم استمر بها الدم فحيضها خمسة من حين استمر بها الدم لان عادتها قد
انتقلت الى موضع الروية لعدم الروية في ايامها مرتين قال محمد رحمه الله في الاصل وما بعدها طهر الى تمام
الشهر من حين استمر بها الدم تكون حائضا كثير من مشايخنا قالوا هذا الجواب غلط والصحيح انها بعد ما تركت
الصلوة من اول الاستمرار خمسة ايام تصلي ثلاثين يوما لان عادتها في الطهر قد انتقلت الى الثلاثين لرويتها ذلك
مرتين على الولاء ففي الشهر الاول طهرت خمسها بعد ما مضى من طهرها خمسة وعشرون فذلك ثلثون ثم رات خمسة
دما ثم طهرت عشرون بقية الشهر وطهرت ايامها من اول الشهر الاخر وخمسة بعدها فذلك ثلاثون ايضا
فعلم انها طهرت ثلاثين يوما على الولاء فانتقلت عادتها اليه في الطهر فتبنى هي على ذلك في زمان الاستمرار
ومن المشايخ من صحح ما ذكر في الكتاب وقال المكان قد انتقل فبقي اعتبار العدد الاول **نوع اخر في تعليم المفتي**
المراة اذا اخبرت انها طهرت عشرة ايام ينبغي للمفتي ان يسالها انك طهرت اليوم العاشر او اليوم الحادي عشر
ان قالت اليوم العاشر اخذ تسعة وان قالت اليوم الحادي عشر اخذ احد عشر واعلم بان تمام العشرة الايام في
اليوم الحادي عشر قبل الساعة التي رات الدم فيه في اليوم الاول بلا فصل الا انا لو استقصينا في الساعات
في مثل هذا يتعسر عليها الامر فلا نستقصي في ذلك ولكن نسالها على نحو ما بينا وكذلك في هذا الاطهار
اذا اخبرت انها طهرت عشرين ينبغي للمفتي ان يسالها انك رايت الدم يوم العشرين او يوم الحادي والعشرين
فان قالت يوم العشرين اخذنا تسعة عشر وان قالت يوم الحادي والعشرين اخذنا عشرين نفعل هكذا في
جميع الصور الا في دم ثلاثة ايام وفي طهر خمسة عشر فانا نستقصي في دم ثلاثة ايام اذا اخبرت انها طهرت في
اليوم الرابع في الساعات مخافة ان تنقص الدم عن ثلاثة ايام ولياليها وكذلك نستقصي في طهر خمسة عشر اذا اخبرت
انها رات الدم يوم السادس عشر مخافة ان ينقص الطهر عن خمسة عشر وينبغي للمفتي انها اذا اخبرت انها اغتسلت من حيضها
وطهرها ملا تنقطع ان يسالها عن ايام حيضها وطهرها فان اخبرت ان عادتها في الطهر عشرون وعادتها في الحيض عشرة

امرها

امرها بالصلوة من تمام العشرة عشرين يوما ثم تدع الصلوة عشرة ان رات الدم وتصلي عشرين وان اخبرت
ان عادتها في الطهر عشرون وفي الحيض ستة ايام امرها باعادة ما تركت من الصلوة بعد تمام الستة وذلك
اربعة وهو اول الطهر ثم يامرها ان تصلي من ذلك الوقت الى تمام طهرها وذلك ستة عشر يوما حتى يتم ايام
طهرها عشرون يوما ثم تدع الصلوة ستة ايام من موضع حيضها ان رات الدم وهذه المراة قد كانت
اصابت كما رات ايام حيضها ستة ايام فتركت الصلوة الى تمام العشرة لان هذا دم على اثر طهر تام فيكون حيضا
وهكذا الجواب في كل دم كان على اثر طهر تام ان المراة تؤمر بترك الصلوة فيه من غير تقدير لان ما زاد على
ايام حيضها دم على اثر الحيض فيكون تبعا للحيض حتى يظهر انه ليس بحيض وذلك بان يجاوز العشرة او
ان لم يجاوز ولكن الطهر بعده ينتقص عن خمسة عشر ففي هذه الصورة كان حيضها معروفها وما تاخر عن ايام حيضها
تكون استحاضة تؤمر هي باعادة الصلوة في ذلك فاما اذا انقطع الدم على راس العشرة او فيما دون العشرة
والطهر بعده خمسة عشر يوما لا يخالطه دم كان جميع ما راته في ايامها وبعد ايامها حيضا وان اخبرت ان
عادتها في الطهر كان عشرون يوما ولكن كان يختلف دمها الا انها تعلم ان الدما كلها صحاح سالها عن دم واحد
قبل هذا الدم الذي جاءت فيه وهي تستفتي كم كان الدم الذي قبل الطهر الاخر فان قالت عشرة لا يسالها عن
شيء اخر عند ابي يوسف رحمه الله وظهر له جواب مسالتها لان العادة عنده تنتقل برؤية المخالف مرة فاذا
اخبرت ان الذي كان قبل الطهر الاخر عشرة والدما كلها صحاح فقد عرف المفتي ان عادتها انتقلت الى
عشرة فيامرها ان تصلي الى تمام عشرين يوما ثم تترك الصلوة عشرة ايام ان رات الدم والفتوى على القول وان
اخبرت ان الدم الذي قبل الطهر الاخر كان سبعة امرها بقضاء الصلوة ثلاثة ايام من هذه العشرة لانه ظهر
ان عادتها في الحيض انتقلت الى سبعة ايام وقد رات في هذه المدة عشرة وزيادة عليها فيكون حيضها عادتها
وذلك سبعة ويكون ما زاد على ذلك استحاضة وذلك ثلاثة ايام فلذلك قضت ثلاثة ايام من هذه العشرة لهذا
فان اخبرت انها لا تحفظ الا طهر خمسة عشر ودم عشرة فهذا لا يكفي الاستيناف لانها لو اخبرت عن ثلاثة
اطهار كانها خمسة عشر وعن ثلاثة دما كلها عشرة فهذا لا يكفي الاستيناف لما نبين بعد هذا فهذا اولى واذا
لم يصلح ذلك الاستيناف وجب البناء ولا يدري على ما تبني فيقول لها المفتي اذهبي وتذكري ايامك والا فانت
والضالة سواء والحكم في الضالة يذكر بعد هذا وان اخبرت ان ما قبل ذلك من الاطهار كان خمسة عشر الا انها
لا تدري هل كان بينهما استحاضات او لم يكن فهذا يكفي الاستيناف لانا تيقنا الخلوص طهر خمسة عشر
يوما لانه بين بري وقد كانت الاطهار قبل هذا اكثر من خمسة عشر فتنتقل اليها ايامها برؤية خلافها مرة وتيقنا تخلل
دم عشر لانه بين طهرين تامين فتجددت العادة والعادة اذا تجددت وجب الاستيناف فمن اول الاستمرار
عشرة حيض وخمسة عشر طهر فيامرها بالصلوة بتمام خمسة عشر وتترك الصلوة بعد ذلك عشرة ان
رات الدم وان اخبرت ان ما قبل ذلك من الاطهار اكثر من خمسة عشر وانها لم تكن مستحاضة فهذا على ثلاثة اوجه
اما ان اخبرت ان ما قبله من الاطهار المتقدمة كانت متفقة او كانت مختلفة او لا يدري وفي الوجوه الثلاث
يكفيها ذلك الاستيناف لان عادتها المتقدمة اصلية كانت او جعلية تنتقل الى طهر خمسة عشر برؤية المخالف
مرة والعادة اذا تجددت وجب الاستيناف وان اخبرت عن طهرين قبل هذا الدم الذي جاءت وهي فيه كلاهما
خمسة عشر وبينهما دم عشرة لا يحفظ ما قبل ذلك فهذا لا يكفيها الاستيناف لان ما قبلها لعل لا يكون اكثر
من طهر خمسة عشر فلا تنتقل العادة الى طهر خمسة عشر ولم تتجدد العادة والعادة اذا لم تتجدد بالانتقال لا يجب
الاستيناف ويجب البناء ولا يدري على ما ذا تبني فتكون هي والضالة سواء وان اخبرت انها لم تكن مستحاضة الا انها

لاندرى ان الاطهار المتقدمة كانت خمسة عشر او اكثر من خمسة عشر فهذا يكفي الاستيناف لانها اذا لم
تكن مستحاضة قبل ذلك فالاطهار المتقدمة ان كانت خمسة عشر تبقا كذلك وان كانت اكثر من خمسة عشر
او رات طهرا طويلا صار الطهر الطويل عادة لها لانها خالص ثم انتقلت العادة الى خمسة عشر فتترك الصلوة
والصوم من اول الاستمرار عشرة وتصلي خمسة عشر بخلاف المسيلة الاولى لان ثمه تحتمل ان الاطهار المتقدمة
خمسة عشر ورات طهرا طويلا خالطه دم لما تبين فيجب البناء لم تر طهرا اكثر من خمسة عشر لتنتقل العادة اليه
فلم تنتقل الى خمسة عشر فيجب البنا ولا يدرى على ماذا تبنى وان اخبرت ان الاطهار التى كانت قبل هذين
الطهرين كانت اكثر من خمسة عشر لكنها لا يدرى انها كانت مستحاضة او لم تكن فهذا ايضا يكفيها الاستيناف لان
الطهر الاخر خالص بيقين لان الطهر الخالص ما بين دمين ترك وقد وجد وقد علم ان ما قبلها من الاطهار اكثر منهما
فتنتقل اليهما العادة والعادة اذا تجددت بالانتقال يجب الاستيناف فتدع عشرة وتصلي خمسة عشرة
وان اخبرت عن ثلاثة اطهار كلها خمسة عشر وعن ثلاثة دما كلها عشرة عشرة وكيت تحفظ قبل هذا شيا فهذا
لا يكفي الاستيناف لانه يتوهم ان العادة كانت خمسة عشر ثم طهرت طهرا طويلا او هو ثلاثة وثلاثون في
خلاله دم فيجب البنا ولا يدرى على ماذا تبنى وان اخبرت انها لم تكن مستحاضة ولكن لا يدرى ان ما قبل هذه
الاطهار وهذه الدما الاطهار كانت اكثر من خمسة عشر او خمسة عشر والدما كانت عشرة او اقل فان هذا يكفيها
الاستيناف لانها لم تكن مستحاضة من قبل فان كانت الاطهار المتقدمة اكثر من خمسة عشر انتقلت الى خمسة
عشر وان خمسة عشر تبقا خمسة عشر اكثر ما في الباب انه يتوهم طهر طويل خالص فيصير ذلك عادة لها في الطهر
لان العادة تنتقل برؤية المخالف مرة ثم تنتقل العادة الى خمسة عشر فان اخبرت ان الاطهار المتقدمة كانت اكثر
من خمسة عشر فهذا يكفي الاستيناف من طريق الاولى والحاصل ان شرط الاستيناف من اول الاستمرار شيان
اثنان احدهما ان تخبر عن طهر صحيح والطهر الصحيح ان يكون خمسة عشر فصاعدا بين دمين ترك والثاني ان تخبرا انها
لم تكن مستحاضة من قبل او تخبر عن طهر صحيح اخر مخالفا لهذا الطهر والله اعلم **نوع اخر منه ايضا**
واذا كان للمراة ايام حيض وطهر معروفة فاستحيضت فلم تهتم لزينتها حتى اتى عليها زمان ثم ندمت على ما فرطت
فجاءت تستفتي وهي موضع حيضها ولا موضع طهرها ولا تعلم عادتها في الحيض والطهر ولا تعلم فانها تتحرى عندنا
لان هذا اشتباه وقع في امر من امور الدين فاشتبه اشتباه القبلة والسهو في اعداد الركعات فان استقر اكثر
رايها وظنها على موضع حيضها وعددها مضت على ذلك كما في باب القبلة فتصلي في كل زمان هي طاهر بغالب الظن
ولكن بالوضوء لوقت كل صلوة وتدع الصلوة في كل زمان هي حايض بغالب ظنها وكل زمان لم يستقر رايها فيه على شي
وتردد بين الحيض والطهر لم تمسك عن الصلوة الفرض لاحتمال انها طاهرة في ذلك الزمان فعليها ذلك ويحتمل انها حايض
فليس عليها ذلك فاستوى فعل الصلوة وتركها في ترك الحل والحرمة والباب باب العبادات فيحتاط فيها وتصلي لانها
ان صلت وليس عليها ذلك خير لها من ان تتركها وعليها ذلك فبعد ذلك ينظر ان كان التردد بين دخول الحيض والطهر
صلت فيه بالوضوء لوقت كل صلوة بالشك وان كان التردد بين الطهر وبين الخروج من الحيض صلت فيه لا تغتسل لوقت
كل صلوة بالشك استحسانا والقياس ان تغتسل في كل ساعة لانه ما من ساعة الا يتوهم انه وقت خروجها من الحيض
فتغتسل احتياطا وجه الاستحسان ان ايجاب الاغتسال عليها في كل ساعة حرج عظيم لانها تصير مشغولة
من اقامة الصلوات واصلاح امر المعيشة ولان الاغتسال لاداء الصلوة فانها تغتسل لتصير اهلا لاداء الصلوة
ولو وجب عليها الاغتسال في كل وقت لتقاعدت هي عن الصلوة وانما اكتفينا باغتسال واحد في وقت كل صلوة
لان لها حق شغل جميع الوقت بالصلوة فهي وان لم تفعل جعل حكما كانه شغلته واقيم الوقت مقام الصلوة للضرورة

قال

قال الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله والصحيح انها تغتسل لكل صلوة للنصوص فان حمنة بنت
جحش استحيضت سبع سنين فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاغتسال لكل صلوة وبه امر ام حبيبة
رضي الله عنها عن الفقيه ابي سهيل انها اذا اغتسلت في وقت صلوة وصلت ثم اغتسلت في وقت صلوة
اخرى اعادت الصلوة الاولى ثم تصلي الوقتية وهكذا تصنع في كل صلوة احتياطا لاحتمال انها ان كانت حايضا
في وقت الصلوة الاولى وتكون طاهرة في وقت الصلوة الثانية فتفعل كذلك لتتيقن باداء احديهما بصفة الطهارة
ولها ان تصلي السنن المشهورة لكونها تبعا للفرايض لانها شرعت جبرا للنقصان يمكن في الفرايض فيكون حكمها حكم
الفرايض وتصلي الوتر ايضا ولا تصلي تطوعا سوى هذه السنن المشهورة لترددها بين المباح والبدعة واذا
صلت الفريضة لا تطيل القراة بل تقرا الفاتحة وسورة قصيرة وقال بعض مشايخنا تقرا في الاوليين
عند ابي حنيفة رحمه الله اية واحدة وثلاث ايات فصار عندهما بقدر ما تجوز به الصلوة وقيل تقرا الفاتحة
في الاوليين من المكتوبات وفي كل ركعة من السنن ولا تقرا غيرها وقيل انها تقرا في الاوليين من المكتوبات
وفي كل ركعة من السنن الفاتحة وسورة قصيرة او ثلاث ايات لانها واجبة وهو الصحيح ولا تقرا في الاخريين من
المكتوبات اصلا عند بعض المشايخ وعند بعضهم تقرا وهو الصحيح لان قراتها واجبة في احدى الروايتين عن ابي حنيفة
رحمه الله قال بعض مشايخنا ولا تقنت باللهم انا نستعينك لانهما سورتان من القران عند عمر وابي بن كعب رضي الله
عنهما وغيرهما من الدعوات يقوم مقامه ولا تقراه احتياطا وذكر الصدر الشهيد رحمه الله في مختصر كتاب الحيض
انها تقرا اللهم انا نستعينك ولا تقرا القران في غير الصلوة لاحتمال قيام الحيض هكذا وقع في بعض النسخ وفي بعض النسخ
يقول ولا تقرا اية تامة في غير الصلوة ولا تمس المصحف ولا تدخل المسجد فان سمعت سجدة وسجدت للحال سقطت عنها
لانها ان كانت طاهرة فقد ادت ما لزمها وان كانت حايضة لم يلزمها وان سجدت بعد ذلك اعادتها بعد عشرة
ايام لجواز ان السماع كان في الطهر والاداء في الحيض فاذا اعادت بعد عشرة ايام فقد تيقنت بالاداء في الطهر في احدى
المرتين وان كان عليها صلوة فايتة تقضيها فعليها اعادتها بعد عشرة ايام عند مشايخ بخارا ايقنا ان احدى العشرين
ايام طهرها قال ابو علي الدقاق اعادتها بعد تمام العشرة قبل ان تزيد على خمسة عشر وهو الصحيح لان بعد انقضا
خمسة عشر يجوز ان يعود حيضها ولا يطوف للتحية لانه تردد بين البدعة وبين السنة وتطوف الزيارة ثم تعيد
بعد عشرة ايام وهذا لان طواف الزيارة ركن فلا تتركها لاحتمال الحيض وتعيدها بعد عشرة ايام لتتيقن بصحة
احدهما فيتحلل بيقين وتطوف للصدر ثم لا تعيد اما انها تطوف لان طواف الصدر واجب فلا تتركه لاحتمال
الحيض ولا تعيد لانها ان كانت طاهرة فقد خرجت عن العهدة وان كانت حايضا فليس عليها طواف الصدر ولا يأتيها
زوجها ابدا ومن المشايخ من قال يأتيها زوجها بالتحري لان الطهر غالب على الحيض لانه اكثر من الحيض وعند غلبة
الحلال الحرام يجوز التحري كما في المشايخ ولكن هذا باطل فقد نص محمد رحمه الله في كتاب التحري ان التحري في باب الفروج
لا يجوز ولا تفطر في شي من شهر رمضان لتوهم الطهر في كل يوم ثم بعد ما مضى رمضان تقضي ايام الحيض في الشهر
واكثر ما يكون حيضها في الشهر عشرة ايام سواء كان الشهر كاملا او ناقصا لان باقي الشهر يكون للطهر فان بعض الشهر
بقصوره في الطهر لا في الحيض وهذا اذا كان تعرف ان حيضها كان في كل شهر مرة الا انها لا تعرف مقدار حيضها فان
كان في هذه الصورة تجعل حيضها عشرة ثم المسيلة على ثلاثة اوجه ان علمت ان ابتدا حيضها يكون بالليل فعليها
قضاء عشرين يوما لان اكثر ما فسد صومها في الشهر عشرة فربما وافق القضا ايام حيضها في الشهر الثاني فعليها
ان تقضي عشرة اخرى لتخرج عن العهدة بيقين ويستوي ان كانت تقضي بعد الفطر من غير تاخير او كانت تؤخر القضا
مدة معلومة لان ما ذكرنا من المعنى لا يوجب الفصل وان علمت ان ابتدا حيضها كان يكون بالنهار فان اكثر ما يفسد من

من صيامها احد عشر لان ابتداء الحيض اذا كان في بعض النهار فتمام العشرة يكون في اليوم الحادي عشر
فعليها ان تقضي بعد الفطر منها اثني وعشرين يوما قضت هي بعد الفطر من غير تاخير او اخرت القضاء مدة طويلة
لجواز ان يوافق شروعها في القضاء حيض عشرة ايام فيفسد صوم احد عشر يوما فعليها ان تصوم احد عشر يوما
اخرى لتخرج عن العهدة بيقين وان لم تعلم ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل او بالنهار يحمل على انه كان يكون
بالنهار لان هذا احوط الوجوه وهو اختيار الفقيه ابي جعفر رحمه الله وغيره من المشايخ قالوا تقضي من صيام عشرين
يوما لان الحيض لا يكون اكثر من عشرة ايام وان علمنا ان حيضها في كل شهر عشرة والطهر عشرون ولا يعرف موضع
حيضها ولا موضع طهرها فالجواب من اوله الى اخره على نحو ما بينا وان علمت ان حيضها في كل شهر تسعة ايام
وطهرها بقية الشهر الا انها لا تعرف موضع حيضها فان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل فانها تقضي بعد
رمضان ثمانية عشر يوما وان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فانها تقضي بعد رمضان عشرين يوما لان
اكثر ما تفسد من صيامها في الوجه الاول تسعة وفي الوجه الثاني عشرة فتقضي ضعف ذلك لاحتمال اعتراض
الحيض في اول يوم القضاء وان لم تعلم ابتداء حيضها كان يكون بالليل او بالنهار فانها تقضي عشرين يوما بلا خلاف
هذا اذا علمت ان دورها كان في كل شهر وان لم تعلم ان دورها في كل شهر فعليها ان لا تفطر في شيء من شهر
رمضان احتياطا وعليها ان عرفت ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل قضاء خمسة عشر يوما لانا نجعل حيضها
عشرة وطهرها خمسة عشر في هذه الصورة بطريق الاحتياط فانها فسد صومها اما عشرة من اول الشهر وخمسة في
اخره وخمسة من اول الشهر بقية حيضها وعشرة من اخر الشهر فبعد ذلك المسيلة على وجهين اما ان كانت
تقضيه موصولا بشهر رمضان وفي هذا الوجه عليها قضاء خمسة وعشرين يوما لانه ان كان فسد من صومها عشرة
من اول الشهر وخمسة من اخر الشهر فيوم الفطر هو السادس من حيضها لا تصوم هي فيه ثم يجزيها الصوم في اربعة
عشر ثم لا يجزيها في عشرة ثم يجزيها في يوم ففي هذا الوجه كان عليها ان تصوم خمسة وعشرين وفي الوجه الاول كان عليها
ان تصوم تسعة عشر فكان الاحتياط في ان تصوم خمسة وعشرين وان كانت تقضيه مفصولا فكذلك تقضي
خمسة وعشرين يوما لاحتمال ان ابتداء القضاء يوافق اول اليوم من حيضها فلا يجزيها الصوم في عشرة ثم يجزيها
في خمسة عشر وهذا اذا كان شهر رمضان ثلاثين يوما فاما اذا كان تسعة وعشرين يوما فعليها ان تصوم بعد
اذا وصلت عشرين يوما واذا وصلت اربعة وعشرين هكذا ذكر الصدر الشهيد رحمه الله في مختصر كتاب الحيض
فان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فاكثر ما فسد من صومها في الشهر ستة عشر يوما اما احد عشر من اوله
وخمسة في اخره واما خمسة من اوله بقية الحيض واحد عشر من اخره فبعد ذلك المسيلة على وجهين اما ان كانت
تقضيه موصولا برمضان وفي هذا الوجه عليها ان تقضي اثني وثلاثين يوما لان الاحتياط في هذه الاية
يجوز انما فسد من صومها احد عشر من اول رمضان وخمسة من اخر رمضان فيوم الفطر هو السادس من حيضها
لا تصوم فيه ثم لا يجزيها صومها في خمسة ايام ثم يجزي في اربعة عشر بعدها ثم لا تجزي في احد عشر ثم
تجزي في اربعة عشر بعدها يومين فتكون الجملة اثنا وثلثون وان كانت تقضيه مفصولا عن رمضان فعليها
قضاء ثمانية وثلاثين يوما لجواز ان يوافق ابتداء القضاء اول زمان حيضها فلا يجزيها صومها في احد عشر يوما
ثم يجزيها في اربعة عشر ثم لا يجزيها في احد عشر ثم يجزيها في يومين فجملة ذلك ثمانية وثلاثون فاذا صامت
هذا القدر تيقنت بجواز صومها في ستة عشر يوما وذلك القدر كان واجبا عليها هذا اذا كان شهر
رمضان ثلاثين يوما فاما اذا كان تسعة وعشرين فعليها ان تصوم بعد الفطر اذا وصلت اثني وثلاثين
يوما واذا فصلت سبعة وثلاثين يوما هكذا ذكر الصدر الشهيد رحمه الله في مختصر كتاب الحيض وان كان لا

يدري

تدري ان ابتداء الحيض كان يكون بالليل او بالنهار فعند الفقيه ابي جعفر رحمه الله تاخذ باحوط الوجهين
فتقضي ثمانية وثلاثين ان قضت مفصولا وان قضت موصولا تقضي اثني وثلاثين وعند عامة المشايخ تقضي خمسة
وعشرين والصحيح قول ابي جعفر وان كانت تعلم ان ايام حيضها ثلاثة ونسيت ايام طهرها يحمل طهرها على
اقل الاطهار خمسة عشر فاذا صامت شهر رمضان كله ثم ارادت ان تقضي فان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون
بالليل وكان شهر رمضان ثلاثين يوما صامت تسعة ايام وصلت بيوم الفطر او فصلت اما اذا وصلت فلانه
يحتمل انها حاضت في اول شهر رمضان ثلاثة ثم طهرت خمسة عشر ثم حاضت ثلاثة ثم طهرت خمسة عشر فقد
فسد من صومها ستة ايام فاذا وصلت فقد جاز من صيامها بعد يوم الفطر خمسة ايام ثم تحيض ثلاثة فيفسد
صومها فصار ثمانية بقي عليها صوم يوم فتصير تسعة واما اذا فصلت فلان الواجب عليها من القضاء ستة
ايام ويحتمل اعتراض الحيض في اول يوم القضاء فيفسد صومها في ثلاثة ثم يجوز في ستة فيصير تسعة وان علمت
ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار تصوم اثنا عشر يوما بعد يوم الفطر وصلت بيوم الفطر او فصلت اما اذا وصلت
فلانه يحتمل انها حاضت في شهر رمضان فيفسد صومها في اربعة ثم يجوز في اربعة عشر ثم تفسد في اربعة ايام
فقد فسد من صومها ثمانية فاذا قضت موصولا بالشهر جاز بعد الفطر صوم خمسة ايام ثم يستقبلها الحيض فيفسد
صوم اربعة ايام وقد بقي عليها قضاء ثلاثة ايام فجملة ذلك اثنا عشر واما اذا فصلت فلان الواجب عليها قضاء ثمانية
ويحتمل ان ابتداء الحيض وافق اول يوم القضاء فيفسد صومها في اربعة ثم يجوز في ثمانية فجملة ذلك اثنا عشر هذا
اذا كان شهر رمضان ثلاثين يوما وان كان تسعة وعشرين يوما فتخريجه على قياس المسايل المتقدمة يعرف عند
التامل وعلى هذا القياس يخرج جنس هذه المسايل وان وجب على هذه المراة صوم شهرين متتابعين في كفارة
القتل او في كفارة الفطر بان كانت افطرت قبل هذه الحالة فان الفطر في هذه الحالة لا يوجب الكفارة لتمكن الشبهة
في كل يوم لتردده بين الحيض والطهر فهذا على وجهين ان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل وكان دورها
في كل شهر فعليها ان تصوم تسعين يوما لان الواجب عليها صوم ستين يوما فاذا كان دورها في كل شهر يجوز صومها
في عشرين يوما من كل ثلاثين يوما فاذا صامت تسعين فقد تيقنت بجواز صومها في ستين يوما وان علمت ان ابتداء
حيضها كان يكون بالنهار وكان دورها في كل شهر فعليها ان تصوم ماية يوم واربعة ايام لجواز ان توافق ابتداء صومها
ابتداء حيضها فلا يجوز صومها في احد عشر ثم يجزيها في تسعة عشر ثم لا يجزيها في احد عشر ثم يجزيها في تسعة عشر
فبلغ العدد تسعين يوما وانما جاز صومها في سبعة وخمسين يوما ثم لا يجزيها احد عشر ثم يجزيها في اربع تتمة ستين
فبلغ العدد ماية وخمسة عشر وجاز صومها في ستين يوما بيقين وان كانت لا تدري كيف كان ابتداء حيضها
بالنهار او بالليل فهو على الاختلاف الذي بينا على قول الفقيه ابي جعفر رحمه الله ياخذ باحوط الوجهين فتصوم
ماية واربعة ايام وعلى قول اكثر مشايخنا تصوم تسعين يوما وان كانت لا تدري ان دورها كان في كل شهر فان
علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها ان تصوم ماية يوم لانا نجعل في هذه الصورة عشرة وطهرها
خمسة عشر فكلما صامت خمسة وعشرين تيقن بجواز صومها في خمسة عشر فاذا صامت ماية جاز صومها
في ستين يوما بيقين فتسقط عنها الكفارة وان كانت تعلم ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها ان تصوم
ماية وخمسة عشر يوما لان من الجايز ان توافق ابتداء الصوم ابتداء حيضها فلا يجزيها في احد عشر ثم يجزيها في
اربعة عشر ثم لا يجزيها في احد عشر ثم يجزيها في اربعة عشر فبلغ العدد ماية وانما جاز الصوم في ستة وخمسين
منها ثم لا يجزيها في احد عشر ثم يجزيها في اربعة تتمة ستين فيبلغ العدد ماية وانما جاز صومها فيه في ستين
وان كان لا يدري كيف كان ابتداء حيضها فهو على الاختلاف الذي بينا ولو وجب عليها صوم ثلاثة ايام في كفارة

اليمين فان كانت تعلم ان ابتدا حيضها كان يكون بالليل فعليها ان تصوم خمسة عشر يوما لانه ان وافق ابتدا
حيضها كان يكون بالليل فعليها ان تصوم خمسة عشر يوما لانه ان وافق ابتدا صومها ابتدا حيضها لم يجزها صومها
في عشرة ويجزيها في ثلاثة بعده وذلك ثلاثة عشر وان كان عند ابتدا صومها قد بقي من طهرها يوم او يومان جاز
صومها فيهما ثم لم يجز صومها في عشرة ويجزيها في ثلاثة بعده وذلك ثلاثة عشر وان كان عند ابتدا صومها قد بقي
من طهرها يوم او يومان جاز صومها فيهما ثم لم يجز صومها في عشرة وانقطع التتابع فان صوم ثلاثة ايام في
كفارة اليمين يجب متتابعة وعذر الحيض فيه لا يكون عفوا لانها تجد ثلاثة ايام خالية عن الحيض بخلاف الشهرين
وقد عرف ذلك في موضعه فعليها ان تحتاط وتصوم خمسة عشر يوما حتى اذا كان الباقي من طهرها يومان
حتى شرعت في الصوم لم يجز صومها فيهما عن الكفارة لانقطاع التتابع وفي العشرة بعدها بعذر الحيض وجاز في
ثلاثة بعدها فكانت الجملة خمسة عشر وان شاءت صامت ثلاثة ايام هي ثم بعد عشرة ايام وتصوم ثلاثة
اخرى فتتيقن ان احدى الثلاثين وافقت زمان طهرها وجاز صومها فيه من الكفارة وان علمت ان ابتداء
حيضها كان يكون بالنهار فعليها ان تصوم ستة عشر يوما لان من الجائز ان الباقي من طهرها حين شرعت في الصوم
يومان فلا يجزيها صومها فيه عن الكفارة لانقطاع التتابع ثم لا يجزيها في احد عشر يوما بسبب الحيض ثم يجزيها
في ثلاثة ايام فتكون الجملة ستة عشر يوما بسبب الحيض ثم يجزيها في ثلاثة ايام فتكون الجملة ستة عشر يوما
ثم افطرت احد عشر يوما ثم صامت ثلاثة ايام فتتيقن ان احدى الثلاثين كان في زمان طهرها فيجزيها عن الكفارة
كذا قاله محمد رحمه الله قال القاضي الامام الشهيد المحسن بن احمد ابن المروزي رحمه الله هو خطا فانه يجوز
ان يكون اليوم الاول من الثلاثة الاولى يوم خروجها من الحيض واليوم الثاني من الثلاثة الاخرى يوم دخولها في
الحيض فلا يجزيها احدى الثلثين قال والصحيح ما قاله ابو علي الدقاق انها تصوم ثلاثة ايام وتفطر سبعة ايام
وتصوم اربعة وتفطر على قلبه ويظهر صحته بالامتحان وعلى هذا قضاء رمضان ايضا فان كان الواجب عليها قضا
عشرة ايام بان كان دورها في كل شهر فان شاءت صليت عشرين يوما كما بينا وان شاءت صامت عشرة ايام
في شهر ثم في شهر اخر عشرة اخرى سوى العشرة الاولى ليتيقن ان احدى العشرين يوافق زمان طهرها وكذا ان
علمت ان حيضها كان يكون في كل شهر ثلاثة او اربعة فعليها بعد مضي رمضان قضاء ضعف عدد ايامها وان شاءت
صامت عدد ايامها في عشرة من شهر ثم في شهر اخر صامت مثل ذلك لتتيقن ان احديهما يوافق زمان طهرها فيجزيها
من القضا الا انا لم نشتغل به في قضاء رمضان لانه لا تحقيق عليها النقصان العدد وقد بيناه في صوم كفارة
اليمين لان التحقق متحققا فيه ولو وجب عليها قضاء صلوة تركتها في زمان طهرها صلت تلك الصلوة بالاغتسال
ثم اعادتها بعد عشرة ايام لتخرج عما عليها بيقين ليكون احد الوقتين زمان طهرها ولو ان هذه المطلقة كانت امة
فاشتراها انسان فعلى قول محمد ابن ابراهيم الميداني رحمه الله يتقدر مدة استبرائها بستة اشهر وعشرين يوما
الا ساعتين لجواز ان الشرى كان بعد ما مضى ساعة من حيضها فلا تحتسب هذه الحيضة من الاستبرا لانه عشرة
ايام الا ساعة ثم بعده طهر ستة اشهر الا ساعة ثم بعده الحيض عشرة ايام فتكون الجملة ستة اشهر وعشرون
يوما الا ساعتين فيستبريها به قال مشايخنا هذا على قول من يجوز وطيها بالتحري لان المقصود من الاستبرا
استباحة الوطي اما على قول من لا يجوز وطيها اصلا وهو الصحيح فلا حاجة له الى هذا التكلف ولو كانت المطلقة
حرة وطلقها زوجها بعد الدخول بها فعلى قول ابي عصمة سعد ابن معاذ المروزي رحمه الله لا تنقضي عدتها في
حكم التزوج بزوج اخر ابدا لما بينا انها لا تقدر اكثر الطهر بشيء وعلى قول محمد ابن ابراهيم الميداني رحمه الله تنقضي
عدتها بمضي تسعة اشهر وعشرة ايام غير اربع ساعات من وقت الطلاق لانه يقدر اكثر الطهر ستة اشهر غير

ساعة على ما مر ومن الجائز ان الطلاق كان بعد مضي ساعة من حيضها فلا تحتسب هذه الحيضة من العدة
وذلك عشرة ايام غير ساعة ثم بعده يحتاج الى ثلاثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة وثلاث حيض كل حيض عشرة
ايام فاذا اجمعت بين هذه الجملة كانت الجملة سبعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات فيحكم بانقضاء عدتها
بمضي هذه المدة من وقت الطلاق ويجوز لها ان تتزوج بزوج اخر بعدها وعلى قول من يقدر طهرها تسعة وعشرين
على ما بينا تتزوج بزوج اخر بعد مضي اربعة اشهر ويوم واحد غير ساعة من وقت الطلاق لان من الجائز ان الطلاق
كان بعد مضي ساعة من حيضها فلا تحتسب هذه الحيضة التي تنقضي بها العدة وهي عشرة ايام بعد غير ساعة
ثم بعد ذلك يحتاج الى ثلاثة اطهار كل طهر سبعة وعشرين الى ثلاث حيض كل حيض عشرة فبلغ الجملة مائة وواحد
وعشرين يوما غير ساعة فتتزوج بعد مضي هذه المدة واما حكم انقطاع الرجعة للزوج في هذه المراة فنقول اذا
مضى من وقت الطلاق تسعة وثلاثون يوما يحكم بانقطاع الرجعة لان هذا امر يحتاط فيه ومن الجائز ان حيضها
كان ثلاثة وطهرها كان خمسة عشر وكان وقوع الطلاق في اخر جزء من اجزاء طهرها فتنقضي عدتها بمضي تسعة
وثلاثين في هذه الصورة تنقضي عدتها بثلاث حيض كل حيض ثلاثة وبطهرين كل طهر خمسة عشر وهذا الجواب في حق
امراة لا تعرف مقدار حيضها في كل شهر والله اعلم

فصل في المراة تضل عددا في عدد

ان سيل المفتي
عن امراة اضلت ايامها فيما دونها من العدد بان قيل ايامها كانت عشرة واضلت في اسبوع فهذا السوال محال لامتناع
وجودها في اسبوع وكذلك اذا سيل عن امراة اضلت ايامها في مثلها من العدد بان قيل ايامها كانت سبعة فاضلتها
في ايام خمسة فهذا السوال محال ايضا لانها واجدة ايامها عالمة بها وان سيل عن امراة اضلت ايامها فيما فوقها من العدد
فهذا السوال مستقيم ثم الاصل فيه ما ذكرنا ان كل زمان يتيقن بالحيض فيه تترك الصلوة والصوم ولا ياتيها زوجها فيه
بيقين وكل زمان يتردد فيه بين الحيض والطهر لا تترك المكتوبات وصوم رمضان فبعد ذلك ان كان التردد بين الطهر
والخروج عن الحيض فتصلي فيه بالاغتسال لكل صلوة او لوقت كل صلوة على حسب ما اختلفوا فيه وان
كان التردد بين الطهر والدخول في الحيض توضا لكل صلوة بالشك واصل اخر ان المراة متى اضلت ايامها في ضعفها
من العدد او اكثر منها فانها لا تتيقن بالحيض في شي منه ومتى اضلت ايامها فيما دون ضعفها من العدد فانها
تتيقن بالحيض في شي منها نحو ما اذا كان ايامها ثلاثة فاضلتها في خمسة فانها تتيقن بالحيض في اليوم الثالث منه
فانه اول الحيض او اخر الحيض او الثاني منه بيقين فتترك الصلوة فيه اذا عرفت هذا فنقول ان علمت ان ايامها
كانت ثلاثة فاضلتها في العشرة الاخرة من الشهر ولا تدري هي في اي موضع من العشرة ولا راي لها في ذلك فانها
تصلي ثلاثة ايام من اول العشرة بالوضوء لوقت كل صلوة للتردد بين الحيض والطهر ثم بعده تصلي الى اخر الشهر
بالاغتسال لوقت كل صلوة او لكل صلوة على حسب ما ذكرنا من الاختلاف بين المشايخ للتردد بين الطهر والخروج
من الحيض الا اذا تذكرت ان خروجها من الحيض في اي وقت من اليوم كان يكون ففي هذه الصورة تغتسل في كل
وقت مرة وان لم تتذكر ذلك تغتسل لكل صلوة او لوقت كل صلوة وان اضلت اربعة في العشرة فانها تصلي اربعة
من اول العشرة بالوضوء لوقت كل صلوة للتردد بين الحيض والطهر ثم تغتسل بعد ذلك الى اخر العشرة لكل صلوة او
لوقت كل صلوة للتردد بين الطهر والخروج عن الحيض ان اضلت خمسة في العشرة فانها تصلي خمسة من اول
العشرة بالوضوء لوقت كل صلوة ثم تغتسل لوقت كل صلوة او لكل صلوة على ما ذكرنا وان اضلت ستة في العشرة
صلت من اول العشرة اربعة ايام بالوضوء لوقت كل صلوة ثم تدع يومين ثم تصلي اربعة ايام بالاغتسال
لكل صلوة او لوقت كل صلوة لان الخامس والسادس حيض بيقين لان ايامها ان كانت من اول العشرة فالخامس
والسادس اخر حيضها وان كانت من اخر الشهر فالخامس والسادس من اول حيضها ثم الى اخرها وتم الخروج

فتغتسل فان اضلت سبعة فى عشرة صلت فى ثلاثة من اولها بالوضوء لوقت كل صلوة ثم تدع اربعة
لتيقنها بكونها ايام الحيض ثم تصلى ثلاثا بالاغتسال لكل صلوة او لوقت كل صلوة وان اضلت ثمانية
فى عشرة فانها تصلى فى يومين من اولها بالوضوء لكل صلوة ثم تدع الصلوة فى ستة لتيقنها بكونها ايام الحيض
ثم تصلى يومين بالاغتسال لتوهم الخروج عن الحيض وان اضلت تسعة فى عشرة فانها تصلى من اول
العشرة يوما بالوضوء ثم الصلوة ثمانية ثم تصلى يوما بالاغتسال فان قال اضلت عشرة فى عشرة فهى واجدة
عالمة بها وهذا السوال منهما محال وان علمت انها كانت تطهر فى اخر الشهر ولا تدرى كم كان ايامها وتوضأت
لوقت كل صلوة الى تمام سبعة وعشرين من الشهر وصلت ثم تدع الصلوة ثلاثة ايام ثم اغتسلت غسلا
واحدا فى اخر الشهر هكذا ذكر محمد رحمه الله فى الاصل قالوا والجواب الذى ذكره صحيح الا انه مبهم لانه لم يميز
وقت تيقنها بالحيض من وقت الطهر وانما تمام الجواب انها الى العشرين تتيقن بالطهر لان الحيض لا يزيد على
عشرة ايام فتتوضا لوقت كل صلوة بيقين ويأتيها زوجها ثم فى تسعة بعد العشرين تردد حالها فيه بين
الحيض والطهر لانه ان كان حيضها ثلاثة فهى السبعة من جملة طهرها فتصلى فيها بالوضوء لوقت كل صلوة
بالشك وتترك الصلوة فى ثلاثة ايام من اخر الشهر لتيقنها بالحيض فيه ووقت الخروج من الحيض معلوم لها وهو
عند انسلاخ الشهر فتغتسل فى ذلك الوقت غسلا واحدا فان ذكرت انها كانت ترى الدم اذا جاوزت
عشرين يوما ولكن لا يدرى كم كانت فانها بعد العشرين تدع الصلوة ثلاثا بيقين لان الحيض لا يكون اقل منها
ثم تغتسل لكل صلوة الى اخره لما قلنا وان علمت انها كانت ترى الدم يوم الحادى والعشرين ولا تتذكر سوى ذلك
فالجواب انها تتيقن بالطهر الى الحادى عشر من الشهر فتصلى بالوضوء لوقت صلوة بيقين ويأتيها زوجها ثم تصلى
سبعة ايام بالوضوء بالشك لجواز ان اليوم الحادى والعشرين اخر حيضها وايامها عشرة ولا يأتيها زوجها فى
هذه السبعة ثم تدع الصلوة فى اليوم الحادى والعشرين لان فيه يقين الحيض ثم تصلى الى اخره بالاغتسال
لكل صلوة ان علمت انها كانت ترى الدم بعد مضى تسعة عشر من الشهر ولا يدرى كم كانت ايامها فقد ذكر فى
بعض النسخ انها تدع ثلاثة ايام بعد سبعة عشر ليقين الحيض ثم تصلى سبعا بالاغتسال لكل صلوة بالشك
وتاويل هذا اذا كانت تذكرت ان ابتداء حيضها كان يكون بعد سبعة عشر وفى عامة النسخ كان تصلى بالوضوء
ثلاثة ايام ثم بالاغتسال سبعة ايام وهو الذى ذكره الحاكم فى المختصر وانما خالف بين جواب هذه المسئلة
وبين جواب المسئلة الاولى لان موضوع هذه المسئلة انها لا تعلم ان لا تعلم ان حيضها كان يكون متصلا بمضى
سبعة عشر من الشهر وانما يعلم كونه فى العشرة التى بعدها واذا كان موضوع المسئلة هذا فهذه امراة اضلت
ايامها فى العشرة ولا تدرى كم كان ايام حيضها واقل الحيض بيقين ثلاثة وقد بينا فيمن اضلت ثلاثة فى عشر
انها تتوضا لوقت كل صلوة وثلاثة ايام من اولها ثم الباقى بالغسل ان علمت انها كانت تحيض فى كل شهر مرة فى
اولها واخره ولا يدرى كم كان حيضها فانها تتوضا من اول الشهر لوقت كل صلوة ثلاثة ايام ولا يأتيها زوجها التردد
حالها بين الحيض والطهر ثم تغتسل سبعة ايام لكل صلوة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض
ولا يأتيها زوجها ثم تتوضا الى اخر الشهر ولم يبين فى هذا الجواب الزمان الذى فيه يقين الطهر فنقول فى
العشرة الاوسط تتوضا لوقت كل صلوة لانها تتيقن بالطهر فيها ويأتيها زوجها فيها ثم فى العشرة الاخيرة
تتوضا لوقت كل الشك ولا يأتيها زوجها فيها التردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل هى لتمام الشهر مرة
واحدة وان علمت ان ايامها خمسة وانها كانت ترى الدم فى اليوم الحادى والعشرين ولا تحفظ شيئا اخر صلت
بالوضوء من اول الشهر الى خمسة عشر بيقين الطهر ثم تصلى بالوضوء بالشك اربعة ايام ثم تترك الصلوة فى اليوم

العشرين لانه من ايام الحيض بيقين ثم تغتسل بعدها اربعة ايام بالشك لاحتمال الخروج عن الحيض واذا
كان للمراة ايام معلومة فى كل شهر انقطع عنها الدم اشهرا ثم عاودها الدم واستمر ونسيت ايامها تركت من
اول الاستمرار ثلاثة ايام لتيقنها بالحيض فيها فان عادتها قد انتقلت الى موضع الاستمرار لعدم رويتها الدم
فى موضعها مرتين وزيادة فتتيقن الحيض فى ثلاثة ايام فتترك الصلوة فيها ثم تغتسل لوقت كل صلوة فى سبعة
ايام لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج عن الحيض ثم تتوضا عشرين يوما لوقت كل صلوة لتيقنها فيها
بالطهر ويأتيها زوجها فيها وذلك دابها هكذا ذكر محمد رحمه الله جواب المسئلة فى الكتاب وتاويلها انه يعلم ان
دورها فى كل شهر وان لم يعرف ذلك فلا ذكر له فى الكتاب عن محمد رحمه الله والجواب ان هذا لا يخلو من وجوه
اما اذا كانت لا تعرف مقدار حيضها ومقدار طهرها وفى هذا الوجه تدع الصلوة من اول الاستمرار ثلاثا بيقين ثم
تصلى بالاغتسال بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج عن الحيض ولا يأتيها زوجها فى هذه العشرة
لاحتمال الحيض ثم تصلى ثمانية ايام بالوضوء لوقت كل صلوة ويأتيها زوجها فى هذه الثمانية لتيقنها بالطهر فيها فانه
ان كان حيضها ثلاثة فقد اخر طهرها وان حيضها عشرة فهذا اول طهرها ثم تصلى ثلاثة ايام بالوضوء لوقت كل
صلوة بالشك ولا يأتيها زوجها فيها فقد بلغ الحساب احد وعشرين ثم تصلى بعد ذلك بالاغتسال لوقت كل صلوة
بالشك لانه لم يبق بعده يقين بالحيض او بالطهر فى شىء فما من وقت الا ويتوهم انه وقت خروجها من
الحيض اما بالزيادة فى حيضها على ثلاثة او بالزيادة فى طهرها على خمسة عشر واما ان عرفت مقدار طهرها
ولم تعرف مقدار حيضها وفى هذا الوجه تترك الصلوة من اول الاستمرار ثلاثة ايام بيقين ثم تصلى سبعة
ايام بالغسل لوقت كل صلوة بالشك لانه يتوهم فى كل وقت انه وقت خروجها من الحيض ثم تصلى ثمانية ايام
بالوضوء لوقت كل صلوة بالشك فبلغ الحساب احد وعشرين فلو كان حيضها ثلاثة فابتدا طهرها الثانى
بعد احد وعشرين فلو كان حيضها عشرة فابتدا طهرها الثانى من خمسة وثلاثين ففى هذه الاربعة عشر
اعنى بعد احد وعشرين الى خمسة وثلاثين تصلى بالاغتسال لوقت كل صلوة بالشك لاحتمال خروجها عن الحيض من
كل وقت من ذلك ثم تصلى يوما واحدا بالوضوء لوقت كل صلوة بيقين وذلك بعد ما تغتسل عند تمام خمسة
وثلاثين لان هذا اليوم من طهرها بيقين ثم تصلى ثلاثة بالوضوء بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم
تغتسل بعد ذلك بالشك ابدا لوقت كل صلوة لانه لم يبق لها يقين الطهر بعد هذا فى شىء فما من ساعة الا يتوهم
انه وقت خروجها من الحيض فاما ان عرفت مقدار حيضها ولم تعرف طهرها بان عرفت ان حيضها كان ثلاثة
ولا تدرى كم كان طهرها وفى هذا الوجه تدع الصلوة ثلاثة ايام من اول الاستمرار بيقين وتغتسل ثم تصلى
خمسة عشر يوما بالوضوء لوقت كل صلوة بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر فبلغ الحساب احد
وعشرين يوما ولم يبق لها يقين فى شىء بعد ذلك فتصلى فيها بالاغتسال لوقت كل صلوة بالشك لان ما من
وقت بعدها الا ويتوهم انه وقت خروجها من الحيض واما ان عرفت ان مقدار طهرها خمسة عشر ويتردد ايامها
فى الحيض بين الثلاثة والاربعة وفى هذا الوجه تركت من اول الاستمرار ثلاثة ثم اغتسلت وصلت فى اليوم
الرابع بالوضوء بالشك ثم تغتسل عند مضى اليوم الرابع مرة اخرى ثم تصلى بالوضوء اربعة عشر يوما بيقين فبلغ
الحساب ثمانية عشر ثم تصلى اليوم التاسع عشر بالوضوء بالشك ثم تدع اليوم العشرين والحادى والعشرين بيقين
وتغتسل لتمام الحادى والعشرين لاحتمال انه وقت خروجها من الحيضة الثالثة بان كان حيضها ثلاثة وتصلى اليوم الثانى
والعشرين بالوضوء بالشك ولا تغتسل لتمام الثانى والعشرين لانه بناء على الحيض فى حال بان كان حيضها اربعة
وطهر فى حال بان كان حيضها ثلاثة فلا تغتسل فيه ولكن تصلى فيه بالوضوء بالشك ثم تغتسل عند تمام الثلاثة

والعشرين لاحتمال انه اول خروجها من الحيضة الثانية بان كان حيضها ثلاثة وتصلي للثاني والعشرين
بالوضوء بالشك ولا تغتسل للثاني والعشرين في نسخ اربعة ثم تصلي ثلاثة عشر يوما بالوضوء بيقين فبلغ الحساب
ستة وثلاثين ثم تصلي يومين بالوضوء بالشك ثم تدع الصلوة يوما واحدا لان هذا اليوم اخر حيضها ان كان
حيضها ثلاثة واول حيضها ان كان حيضها اربعة فتستيقن فيه بالحيض فبلغ الحساب تسعة وثلاثين ثم تغتسل
لجواز الخروج من الحيض ثم تصلي ثلاثة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب اثني واربعين ثم تغتسل لاحتمال ان هذا
اوان خروجها من الحيض بان كان حيضها اربعة ثم تصلي اثني عشر بالوضوء بيقين فبلغ الحساب اربعة وخمسين
ثم تصلي ثلاثة بالوضوء بيقين فبلغ الحساب اربعة وخمسين ثم تصلي ثلاثة بالشك ثم تغتسل وتصلي اربعة بالوضوء
بالشك وتسوق المسئلة هكذا او يامرها بالاغتسال في كل وقت يتوهم خروجها من الحيض **نوع اخر منه ايضا** اذا كانت المستحاضة لا تذكر ايامها غير انها تستيقن بالطهر في اليوم العاشر والعشرين والثلاثين
فانها تصلي ثلاثة ايام من اول الشهر بالوضوء لوقت كل صلوة لترددها بين الحيض والطهر ثم تصلي ستة ايام
بالاغتسال الوقت كل صلوة لاحتمال خروجها من الحيض في كل ساعة ثم تصلي اليوم العاشر بالوضوء لوقت كل صلاة
بيقين الطهر ثم تصلي اليوم الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك لترددها
فيه بين الحيض والطهر ثم تصلي بعد ذلك بستة ايام بالاغتسال لوقت كل صلوة او لكل صلوة لتوهم خروجها
من الحيض في كل ساعة ثم تتوضا في اليوم العشرين وتصلي بيقين الطهر ثم تصلي ثلاثة ايام بعدها بالوضوء بالشك
ثم تصلي ستة ايام بالاغتسال ثم تصلي اليوم الثلاثين بالوضوء بيقين الطهر ولا يجزيها صومها في سبعة ايام من رمضان
ولتصم ضعفها ثمانية عشر يوما **قال** الحاكم الشهيد رحمه الله لو قضت صوم رمضان في هذه الايام الثلثة اليوم
العاشر واليوم العشرين واليوم الثلاثين كفاها لتيقنها بالطهر فيها والتتابع في صوم القضاء ليس بشرط وما قضت
من الفوائت في غير هذه الثلاثة فلتعدها في هذه الايام الثلاثة ولا يأتيها زوجها الا في هذه الايام لا تستيقن الطهر الا
فيها والله اعلم **ومما يتصل بهذا النوع** اذا كان على المستحاضة صلوات فائتة قضت ما عليها في يوم ان قدرت
عليه او في يومين بالاغتسال لكل صلوة ثم تعيدها بعد مضي عشرة ايام في اليوم الحادي عشر والثاني عشر
لتستيقن بالاداء في زمان الطهر والله تعالى اعلم **نوع اخر** في استخراج معروف امراة كان حيضها عشرة وطهرها
عشرين وطهرت اشهرا ثم استمر بها الدم فلم تستفت في ذلك حتى اتى عليها سنون لعارض عرض بان حبست او
تركت الاستفتاء فسقا او مخافة ثم ندمت على ذلك وجاءت تستفتي انها في الحيض او في الطهر في اوله او
اخره وهي تعلم يوم الاستمرار انه يوم ومن اي شهر ومن اي سنة بان علمت ان يوم الاستمرار مثلا يوم الاربعا
الخامس من محرم سنة ثمان وستين وخمسمايه ويوم الاستفتاء يوم الخميس الثامن عشر من رجب سنة
احدى وسبعين وخمساية فان على المفتي ان يجمع عدد الايام من اول الاستمرار الى يوم الاستفتاء فاحد السنين
الكاملة وهي في هذه الصورة ثلاث سنين وتضربها في شهور السنة وهي اثنا عشر فتصير ستة وثلاثين
ويأخذ ايضا الشهور الكوامل بعد ثلاث سنين وذلك هاهنا ستة فتضم الى الاول وذلك ستة وثلاثين
فتصير اثنين واربعين ثم تضرب ما اجتمع وذلك اثنين واربعين في عدد ايام الشهور وهو ثلاثون في الاصل
فتصير الف ومايتين وستين يضم اليها ما بقي من الايام من يوم الاستمرار الى يوم الاستفتاء بعد السنين
الكاملة والشهور الزايدة عليها وهي ثلاثة عشر فتصير الف ومايتين وثلاثة وسبعين الا ان كل الشهور
لا تكون كاملة كلها ولا تكون ناقصة بل تكون نصفها كاملة ونصفها ناقصة هذا هو الغالب وبنحوه ورد
الاثر عن عمر رضي الله عنه والذي اجتمع عندنا من الشهور اثنان واربعون تنقص عما اجتمع عندنا من الايام

احد وعشرون والذي اجتمع عندنا من الايام الف ومايتين وثلاثة وسبعين فنطرح عنها احد وعشرون
تبقى هناك الف ومايتان واثنان وخمسون ثم ينظر المفتي الى دورها وذلك ثلاثون يوما حيضها عشرة
من اولها ثم طهرها عشرون وهذا عدد له ثلث صحيح وعشر صحيح فيطرح من جملة ما اجتمع عندنا ماله ثلث صحيح
وعشر صحيح وذلك الف ومايتان وثلاثون تبقى هناك اثنا وعشرون الى تمام الف ومايتين وخمسين ليس له ثلث
صحيح وعشر صحيح فعشرة منها من اولها حيض واثنا عشر مضى من طهرها وقد بقي من طهرها ثمانية ثم بقي
معنا ان المفتي يجوز ان يكون مصيبا في اخذ الطرح بان كان عدد الكوامل من الشهور مثل عدد النواقص من الشهور
ويجوز ان يكون مخطيا فيها بان كان عدد الكوامل والنواقص اكثر فالوجه في معرفة الصواب والخطاء في الطرح
ان يعد المفتي ما حصل معه من الايام من يوم الاستمرار الى يوم الاستفتاء بايام الجمعة سبعة سبعة اذ ايام
الجمعة لا تزيد على السبعة ولا تنقص فيحط سبعة سبعة ويحفظ عدد الايام التي تنقص من السبعة في
العاقبة فيقابله بعد ما مضى من يوم الاستمرار الى يوم الاستفتاء في ايام الجمعة وذلك سبعة فان استويا ظهر
انه كان مخطيا في الطرح فيرفع الخطا بان يزيد في الطرح او ينتقص في الطرح اذا ثبت هذا **فنقول** اجتمع عندنا
من الايام من اول الاستمرار الى يوم الاستفتاء بعد طرح احد وعشرين الف ومايتين واثني وخمسين فيطرح منها
سبعة سبعة اولا سبعماية ثم يطرح نصفها ثلاثمايه وخمسون ثم ماية واربعون ثم ستة وخمسون فجملة المطروح
الف ومايتان وستة واربعون يبقى هناك ستة الى تمام الف ومايتي واثني وخمسين واول الاستمرار كان يوم الاربعا
والسوال يوم الخميس فذلك يومان والباقي هاهنا ستة فوقع الخطا باربعة فيزيد المفتي في النواقص اربعة ايام
ويلحقها بالكوامل ويزيد هذه الاربعة على اصل الحساب وذلك الف ومايتان وخمسون فتصير الف ومايتين وستة
وخمسين وقد طرحنا من الابتداء الف ومايتين وثلاثين بقي الى تمام ما اجتمع عندنا في الاخرة وذلك الف ومايتين
وستة وخمسين ستة وعشرون عشرة من اولها حيض وستة عشر يوما مضت من طهرها بقي من طهرها اربعة
فتصلي اربعة ثم تغتسل عشرة ثم تصلي عشرين **نوع اخر في النفاس** هذه انواع تشتمل على اقسام **الاول**
يجب ان يعلم بان النفاس هو الدم الذي يخرج عقيب الولادة وقيل انه مشتق من النفس التي هو عبارة عن الولد
بخروج الولد لا ينفك عن بلة دم وقيل هو عبارة عن نفس الولادة يقال نفست المراة ولدا فهي نفسا والولد منفوس
والولد لا ينفك عن بلة دم ولو ولدت ولم تر دما فهي نفسا في رواية الحسن عن ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة
رحمه الله ثم رجع ابو يوسف وقال هي طاهرة وثمرة الخلاف تظهر في حق وجوب الغسل فاما الوضوء فواجب بالاجماع
لان الولد لا ينفك عن بلة تخرج معه وتلك البلة حدث يوجب الوضوء بالاجماع فوجه قول ابي يوسف الاخر ان
النفاس عبارة عن الدم الخارج من الرحم يقال للمراة اذا رات الدم عقيب الولد نفست فاذا لم تر الدم لا يكون نفسا
والغسل من حكم النفاس في هذه الصورة وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان النفاس ماخوذ من كل واحد مما ذكرنا وكل
واحد منهما لا يخلو عن بلة دم واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة رحمه الله وبه كان يفتي الصدر الشهيد
رحمه الله وبعضهم اخذوا بقول ابي يوسف رحمه الله ثم الامة اجمعت على وجوب الغسل بالنفاس فاما ان يكون
اجماعهم بناء على نص ورد فيه واكتفوا بالاجماع عن نقل النص لكون الاجماع اكد منه او يكون قاسوه على دم
الحيض لعلة انه دم خارج عن الرحم ويجوز انعقاد الاجماع عن القياس وليس لعلة له غاية على ظاهر رواية
اصحابنا رحمهم الله لانه لم يرد الشرع بتقدير القليل منه كالكثير في حق كونه حدثا فيكون هو نفاسا
بخلاف قليل الحيض حيث يقدر وهو في نفسه لورود الشرع بتقديره ولا تقدير هاهنا فيتبع فيه القياس
ولان دم الرحم مما يكون من الرحم ولديه النفاس علامة يستدل بها على انه من الرحم وهو خروج الولد بخلاف

دم الحيض فانه لا علامة عليه فيستدل على ذلك بالامتداد ومقدار الامتداد عرف بالشرع وعن
ابي يوسف رحمه الله انه قال اقل مدة النفاس مقدر باحد عشر يوما وعن ابي حنيفة رحمه الله انه قدره
بخمسة وعشرين يوما واكثر مدة النفاس مقدر باربعين يوما عندنا وقال الشافعي رحمه الله بستين يوما
وقال مالك بسبعين يوما واعتمادنا على حديث ام سلمة رضي الله عنها حيث قالت كانت النفساء تعتقد على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين يوما وفي حديث ابي الدرداء وابي هريرة رضي الله عنهما قالا وقت رسول
الله صلى الله عليه وسلم للنفساء اربعين صباحا الا ان ترى الطهر قبل ذلك وفي حديث انس رضي الله عنه قال
وقت رسول الله عليه السلام للنفساء اربعين يوما الا ان ترى الطهر قبل ذلك وان زاد الدم على الاربعين
فالزيادة على الاربعين استحاضة والاربعون نفاس في المبتداة وفي صاحبة العادة معروفها نفاس والزيادة
عليها استحاضة **نوع اخر في الطهر المتخلل بين الاربعين في النفاس** قال ابو حنيفة رحمه الله
الطهر المتخلل بين الاربعين في النفاس لا يعتبر فاصلا بين الدمين سواء كان اقل من خمسة عشر او كان خمسة عشر
او اكثر منها ويجعل احاطة الدمين بطرفيه كالدم المتوالي لان الاربعين في النفاس عنده بمنزلة العشرة في
الحيض ثم الطهر بين العشرة في الحيض لا يعتبر فاصلا بين الدمين عنده ويجعل احاطة الدمين بطرفيه كالدم
المتوالي وكذا في النفاس وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا كان الطهر المتخلل بين اربعين خمسة عشر فصاعدا
يصير فاصلا بين الدمين ويجعل الاول نفاسا والثاني حيضا ان امكن وان كان اقل من خمسة عشر لا يصير فاصلا
بين الدمين ويجعل كالدم المتوالي فابو يوسف رحمه الله سوى بين النفاس والحيض فلم يجعل الطهر اقل من خمسة
عشر فاصلا بين الدمين فيهما ومحمد رحمه الله بينهما فجعل الطهر اقل من خمسة عشر في العشرة فاصلا ووجهه
انه انما جعل ما دون خمسة عشر من الطهر في العشرة فاصلا اذا كان الطهر غالبا على الدم ويتصور ان يكون
طهر ما دون خمسة عشر غالبا على الدم في العشرة اما لا يتصور ان يكون طهرا ما دون خمسة عشر في الاربعين
غالبا على الدم فافترقا وعلى هذا الاصل مسائل اذا رات بعد الولادة يوما دما وثمانية وثلاثين يوما طهرا
ويوما دما فالاربعون كلها نفاس عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما نفاسها الدم الاول ولو رات مبتداة خمسة
دما بعد الولادة فان بلغت بالحبل وخمسة عشر يوما طهرا ثم رات خمسة دما ثم خمسة عشر يوما طهرا ثم استمر
بها الدم فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله نفاسها هي الخمسة وعادتها في الطهر يكون خمسة عشر لانها رات
ذلك مرتين ولو رات ذلك مرة الحبل لها تصير عادتها لها هاهنا اولي ويكون حيضها هي الخمسة التي راتها بعد
العشرين ويصير ذلك عادة لها برويتها اياها مرة لكونها مبتداة في الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله نفاسها
يكون خمسة وعشرون والطهر الاول غير معتبر عنده اصلا لاحاطة الدم بطرفيه في الاربعين والطهر الثاني
صحيح معتبر لانه تم الاربعون ما احاط الدم بطرفيه في مدة الاربعين وتصير عادتها في الطهر خمسة عشر
لرويتها ذلك مرة لكونها مبتداة ولا عادة لها في الحيض فيجعل حيضها من اول الاستمرار عشرة والطهر
خمسة عشر هذا قول ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يجعل حيضها من اول الاستمرار خمسة لانها صارت عادة
لها عندهما وطهرها خمسة عشر وتصير عادة لها في النفاس عند ابي حنيفة خمسة وعشرون وعندهما
خمسة **قسم اخر في معرفة وقت النفاس** وقد اختلف العلماء فيه قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
هو من ولادة الولد الاول وقال محمد وزفر رحمهما الله هو من الولد الثاني وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا ولدت
وفي بطنها ولد اخر قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله كما ولدت الولد الاول تصير نفساء وقال محمد رحمه الله
لا تصير نفساء ما لم تلد الولد الثاني حجة محمد وزفر رحمهما الله ان النفاس حكم يتعلق بالولادة كانقضاء العدة في حق انقضاء

العدة يعتبر الولد الاخر فكذا في حق النفاس وربما يقولان النفاس بمنزلة الحيض من حيث ان كل واحد
منهما ينزل من الرحم ثم الحبل ينافي الحيض فينافي النفاس ايضا ولابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ان النفاس
ماخوذ من واحد مما ذكرنا فانه يحصل بولادة الولد ودم الحامل انما لا يعطى له حكم الحيض لانه ليس من الرحم
لان الله تعالى اجرى العادة ان المراة اذا حبلت ينسد فم رحمها وهذا المعنى لا يوجد هاهنا لان فم رحمها قد
انفتح بخروج الولد الاول فكان نفاسا واعتبار النفاس بانقضاء العدة لا يصح لان انقضاء العدة متعلق بفراغ
الرحم ولا فراغ مع نفاسه من الشغل فاما النفاس يتعلق بخروج الولد وقد وجد خروج الولد وان كان بين
الولدين اربعون يوما فصاعدا فقد اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة رحمه الله قال بعضهم يجب عليها
النفاس من الولد الثاني ايضا عنده لان سبب النفاس ولادة الولد وقد تحقق ولادتان فاستقام ايجاب
نفاسين بخلاف الحيض لان سبب الحيض الوقت ولا يجتمع وقتا الحيض على التوالي وقال بعضهم لا يجب عليها
النفاس من الولد الثاني على قول ابي حنيفة وابي يوسف وهذا الصحيح والى هذا اشار في الجامع الصغير
فانه ذكر المسئلة الاولى وذكر بعدها وكذلك لو كان بين الولدين اربعين يوما وحكي ان ابا يوسف قال
لابي حنيفة رحمهما الله ارايت لو كان بين الولدين اربعون يوما قال هذا لا يكون قال ابو يوسف وان كان قال
لا نفاس لها من الولد الثاني وان زعم الثاني يوسف ولكنها تغتسل كما يصنع الولد الثاني وتصلي وهذا صحيح لانه
لا يتوالى نفاسان ليس بينهما طهر صحيح كما لا يتوالى حيضتان ليس بينهما طهر صحيح **ومما يتصل بهذا القسم**
امراة ولدت ثلاثة اولاد بين كل ولدين اقل من ستة اشهر وبين الولد الاول والثالث اكثر من ستة اشهر والاولاد
الثلاثة هل يجعلون من حبل واحد اختلف المشايخ قال بعضهم منهم ابو علي الدقاق يجعل من حبل واحد
لان المحتمل يحمل على المقطوع به وكون الاول مع الثاني من حبل واحد مقطوع به وكذلك كون الثاني مع الثالث
من حبل واحد مقطوع به يحمل عليه اما هاهنا بخلافه **ومما يتصل بهذا القسم** ايضا امراة خرج بعض ولدها
فرات الدم هل تصير نفساء اختلف فيه الروايات روى خلف بن ايوب عن ابي يوسف رحمهما الله وهو قول
ابي حنيفة رحمه الله انه يعتبر فيه خروج اكثر الولد لما عرف ان اكثر الشيء له حكم كماله وروى المعلى عن ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله انه اذا خرج بعض الولد صارت به نفساء وروى هشام عن محمد رحمه الله انها لا تصير
نفساء حتى يخرج الراس ونصف اليدين او الرجلان واكثر من نصف البدن وعن محمد انها لا تصير نفساء حتى يخرج
جميع ولدها وهذا على اصله مستقيم فان عنده النفاس معلق بوضع الحمل كله وعن ابي حنيفة ايضا رحمه الله
انها تصير نفساء بخروج بعض الولد لانفتاح فم الرحم بخروج بعض الولد وهو مستقيم على اصله ان النفاس من
الولد الاول وكذلك لو انقطع الولد في بطنها فبخروج اكثره تصير نفساء في احدى الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله
وبخروج بعضه تصير نفساء على الرواية الاخرى **ومما يتصل بهذا القسم ايضا** المراة
اذا اسقطت سقطا ايضا فان كان استبان شيء من خلقه فهي نفساء فيما رات الدم فان لم يستبن شيء من خلقه فلا
نفاس لها ولكن ان امكن جعل المرئي من الدم حيضا بان تقدمه طهر تام يجعل حيضا وان لم يمكن جعله حيضا بان
لم يتقدمه طهر تام فهو استحاضة وان رات دما قبل اسقاط السقط فرات دما بعد اسقاط السقط فان كان
السقط مستبين الخلق فما راته قبل الاسقاط لا يكون حيضا لانه تبين انها حين راته كانت حاملا وليس لدم
الحامل حكم الحيض وهي نفساء فيما رات بعد اسقاط السقط فان لم يكن السقط مستبين الخلق فما راته قبل الاسقاط
حيض ان امكن جعله حيضا بان وافق ايام عادتها او كان مرئيا عقيب طهر صحيح لانه يستبين انها لم تكن حاملا
ثم ان كان ما رات قبل السقط مدة تامة بان كان ايامها ثلاثة فرات قبل الاسقاط ثلاثة دما ثم استمر بها الدم بعد الاسقاط

فمارأته بعده يكون استحاضة وان لم يكن مدة تامة بان رات قبل الاسقاط يوما او يومين دما تكمل
مدتها ممارات بعد اسقاط السقط ثم هي مستحاضة بعده وان كان لا تدري حال السقط بان اسقطت في
المخرج ولا تدري انه كان مستبين الخلق او لم يكن واستمر بها الدم وهي مقتداة في النفاس وصاحبة
عادة في الطهر والحيض كان عادتها في الحيض عشرة وفي الطهر عشرون فتترك على تقدير ان السقط
مستبين الخلق هي نفساء ونفاسها يكون اربعون يوما لانها مبتداة في النفاس وقد استمر بها الدم فيجعل
نفاسها اكثر النفاس كما يجعل حيض المبتداة في الحيض اذا استمر بها الدم اكثر الحيض وهي عشرة ايام وعلى تقدير
ان السقط لو لم يكن مستبين الخلق لا تكون نفساء وتكون العشرة الايام عقيب الاسقاط حيضا اذا وافق عادتها
او كان ذلك عقيب طهر صحيح فتترك الصلوة هي عقيب الاسقاط عشرة ايام بيقين لانها فيه اما حائض او نفساء
ثم تغتسل هي وتصلي عشرين يوما بالوضوء لوقت كل صلوة بالشك لتردد حالها فيه بين الطهر والنفاس ثم تترك
الصلوة عشرة ايام بيقين لانها في هذه العشرة اما حائض او نفساء ثم تغتسل لتمام مدة النفاس والحيض ثم بعد
ذلك يكون طهرها عشرون وحيضها عشرة وذلك دابها وان كان رات قبل الاسقاط دما فان كان مارات
قبل الاسقاط مستقلا بنفسه لا تترك هي الصلوة بعد الاسقاط وان لم يكن مارات قبل الاسقاط مستقلا بنفسه
فانها تترك بعد الاسقاط قدر ما يتم بها مدة حيضها ولا تترك الصلوة فيما رات قبل الاسقاط على كل حال ولو
تركت فعليها صلوتها وانما لا تترك الصلوة فيما رات قبل الاسقاط لان على تقدير ان السقط مستبين الخلق
فهي مستحاضة فيما رات قبل الاسقاط ثم اذا كان معروفها في الحيض عشرة وفي الطهر عشرين يوما بعد السقط
عشرة دما اغتسلت وصلت عشرين يوما بعد السقط لانه تردد حالها فيه بين النفاس والطهر ثم تترك عشرة بيقين
لانها فيها نفساء او حائض ان كان السقط مستبين الخلق فهي نفساء فيها لانها مبتداة في النفاس فيكون نفاسها
اربعون وان لم يكن السقط مستبين الخلق فهي حائض فيها ثم تغتسل هي وتصلي عشرين يوما عشرة بالشك لتردد
حالها فيه بين الطهر والنفاس ثم تغتسل وتصلي عشرة اخرى بيقين الطهر ثم تصلي عشرة اخرى بالشك لتردد حالها
فيه بين الطهر والحيض ثم تغتسل وهكذا دابها ان تغتسل في كل وقت يتوهم انه وقت خروجها من الحيض او النفاس
فان رات قبل الاسقاط خمسة دما ثم اسقطت هكذا فانها تترك الصلوة خمسة ايام بعد السقط لان السقط ان
لم يكن مستبين الخلق فهذه الخمسة تتم مدة حيضها وان كان مستبين الخلق فهو اول نفاسها فتترك الصلوة في
الخمسة بيقين لانها حيضها او نفاس ثم تغتسل وتصلي عشرين يوما بالوضوء بالشك للتردد بين النفاس والطهر ثم
تترك عشرة بيقين لانه حيض او نفاس فبلغ الحساب خمسة وثلاثين ثم تغتسل وتصلي خمسة بالوضوء بالشك
ثم تغتسل لتمام الاربعين ثم تصلي خمسة عشر يوما بالوضوء بيقين لانه طهر فبلغ الحساب خمسة وخمسين ثم تصلي
خمسة بالوضوء للتردد بين اول الحيض ان لم يكن السقط مستبين الخلق وبين اخر الطهر ان كان مستبين الخلق
فبلغ الحساب ستين ثم تترك خمسة ايام لانها اول حيضها او اخر حيضها ثم تغتسل وتصلي خمسة ايام بالوضوء بالشك
ثم تغتسل مرة اخرى لانه اخر ايام حيضها ان كان السقط مستبين الخلق ثم تصلي خمسة عشر بالوضوء بيقين وان كانت
المراة معتادة في الحيض والطهر والنفاس وكان عادتها في الحيض عشرة وفي الطهر عشرون وفي النفاس
اربعون فاسقطت في اول ايام حيضها ولم تدر حال السقط فانها تترك الصلوة عشرة بيقين لانها حيض او نفاس ثم
تغتسل وتصلي عشرين بالوضوء بالشك لانه نفاس او طهر ثم تترك الصلوة عشرة لانها حيض او نفاس ثم تغتسل
وتصلي عشرين لانه طهر في الاحوال كلها والله تعالى اعلم **فصل في الضلال في النفاس** المراة
اذا كانت لها عادة معروفة في النفاس فنسيت عادتها وولدت بعد ذلك ولدا ورات الدم فعليها ان تقعد

عن

عن الصلوة اربعين يوما ان كانت ترى الدم فان لم يجاوز دمها اربعين وطهرت هي بعد الاربعين طهرا
كاملا لم تعد هي شيئا مما تركت من الصلوة لان الاربعين يعتبر نفاسها في حقها كما اذا ازاد دمها في الحيض
على عادتها ولم يجاوز الدم العشرة فانه يعتبر ذلك كله حيضا في حقها فان جاوز الدم الاربعين ولم يجاوز
ولكن طهرت بعد الاربعين اقل من خمسة عشر يوما فان عليها ان تتحرى في ذلك فان وقع اكثر رايها وغالب
ظنها على عدد انه كان عادة نفاسها ذلك مضت على ذلك واعادت ما تركت من الصلوة في اكثر ايام نفاسها
المعتادة وان لم يكن لها راي في ذلك احتاطت فقضت صلوة الاربعين كلها لجواز ان نفاسها كان ساعة
وان كان دمها مستمرا بالحال انتظرت هي عشرة ايام ثم قضت صلوة هذه الاربعين ثانيا لاحتمال حصول القضا
في اول مرة في حالة الحيض والاحتياط في العبادات واجب **نوع اخر ايضا** واذا ولدت ولدا واستمر
بها الدم وشكت في حيضها او في طهرها او منهما فهي ثلاثة اوجه فان شكت في حيضها انه خمسة او عشرة
وتيقنت في الطهر انه عشرون فانها بعد الاربعين النفاس تغتسل وتصلي عشرين يوما بيقين الطهر
ثم تدع خمسة بيقين الحيض ثم تغتسل فبلغ الحساب خمسة وعشرين يوما ولها حسابان الاقصر والاطول
ففي الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي الاطول بقي من حيضها خمسة فتصلي فيها بالوضوء بالشك ثم تغتسل
وتصلي خمسة عشر بالوضوء بيقين الطهر فبلغ خمسة واربعين وفي الاقصر استقبلها الحيض خمسة
وفي الاطول بقي من طهرها خمسة فتصلي خمسة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب خمسين ثم تغتسل وفي
الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي الاطول استقبلها طهر عشرين فتصلي عشرة بيقين فبلغ سبعين وفي
الاقصر استقبلها حيض عشرة خمسة وفي الاطول بقي من طهرها عشرة فتصلي خمسة بالوضوء بالشك فبلغ
خمسة وسبعين فتغتسل ثم في الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي الاطول بقي من طهرها خمسة فتصلي
خمسة بالوضوء بيقين فبلغ ثمانين ثم في الاقصر بقي من طهرها خمسة عشر وفي الاطول استقبلها حيض
عشرة فتصلي عشرة بالوضوء بالشك فبلغ تسعين فتغتسل وفي الاقصر بقي من طهرها خمسة وفي الاطول
استقبلها طهر عشرين فتصلي خمسة بالوضوء بيقين بلغ خمسة وتسعين وفي الاقصر استقبلها حيض
خمسة وفي الاطول بقي من طهرها خمسة عشر فتصلي خمسة بالوضوء بالشك ثم تغتسل فبلغ الحساب ماية
وفي الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي الاطول بقي من طهرها عشرة فتصلي عشرة بيقين بلغ ماية وعشرة
ثم في الاقصر بقي من طهرها عشرة وفي الاطول استقبلها حيض عشرة فتصلي عشرة بالشك ثم تغتسل فبلغ
ماية وعشرين ثم في الاقصر استقبلها حيض خمسة وفي الاطول استقبلها طهر عشرين فتصلي خمسة
بالوضوء بالشك فبلغ ماية وخمسة وعشرين ثم في الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي الاطول بقي من طهرها
خمسة عشر فتصلي خمسة بالوضوء بيقين بلغ ماية واربعين وفي الاقصر بقي من طهرها خمسة وفي الاطول
استقبلها حيض عشرة فتصلي خمسة بالوضوء بالشك بلغ ماية وخمسة واربعين ثم في الاطول بقي من حيضها
خمسة وفي الاقصر استقبلها الحيض خمسة فتترك هذه الخمسة بيقين ثم تغتسل فبلغ الحساب ماية
وخمسين واستقام دورها وعلى هذا المخرج اذا شكت في الطهر انه خمسة عشر او عشرون واستقامة
دورها يكون في ماية وخمسين وعلى هذا المخرج اذا شكت فيهما شكت في الحيض او عشرة وشكت في
الطهر انه خمسة عشر او عشرون واستقامة دورها يكون في ثلاثماية والله اعلم **نوع اخر ايضا**
امراة ولدت وانقطع دمها بعد يوم او يومين انتظرت الى اخر الوقت واغتسلت وصلت اما الانتظار الى اخر
الوقت لتوهم ان يعاودها الدم واما الاغتسال في اخر الوقت والصلوة ولكونها طاهرة او قد بينا نظير

ذلك في الحيض **قسم آخر** في المراة اذا طلقها الزوج فاخبرت عن انقضاء العدة في كم تصدق
وهذا فصل اختلف فيه العلماء روى ابو يوسف ومحمد عن ابي حنيفة رحمه الله لا تصدق في اقل من خمسة
وثمانين يوما وفي رواية الحسن عنه لا تصدق في اقل من ماية يوم وذكر ابو سهل الفرايضي في كتاب الحيض عن
ابي حنيفة رحمه الله انها لا تصدق في اقل من ماية وخمسة عشر يوما وعلى هذا قول ابي يوسف رحمه الله
لا تصدق في اقل من خمسة وستين يوما وقال محمد رحمه الله لا تصدق في اقل من اربعة وخمسين
يوما وساعة هذا اذا كانت حرة فاما اذا كانت امة وقد طلقها الزوج بعد الولادة فعلى رواية محمد عن ابي
حنيفة لا تصدق في اقل من خمسة وستين وعلى رواية الحسن عنه لا تصدق في اقل من خمسة
وسبعين يوما وعلى رواية ابي سهل الفرايضي لا تصدق في اقل من تسعين يوما وعلى قول ابي يوسف
لا تصدق في اقل من سبعة واربعين يوما وعلى قول محمد لا تصدق في اقل من ستة وثلاثين يوما وساعة
والله اعلم **قسم آخر** في ختم النفاس بالطهر الفاسد يجب ان يعلم بان ابا يوسف رحمه الله كان
يرى ختم النفاس بالطهر الفاسد كما يرى ختم الحيض بالطهر الفاسد اذ الاصل عنده ان كل طهر بين الدمين يكون
هو اقل من خمسة عشر فهو كدم مستمر وابو حنيفة رحمه الله على ما روى عنه ابو يوسف يرى ختم النفاس
بالطهر الفاسد وعلى ما روى عنه محمد لا يرى ختم النفاس بالطهر الفاسد واختلف المشايخ فيه على قول محمد
الفقيه محمد بن ابراهيم الميداني والفقيه ابو بكر الاعمش رحمهما الله ان محمدا رحمه الله لا يرى ختم النفاس به كما لا
يرى ختم الحيض به وقال جماعة منهم ان محمدا رحمه الله يرى ختم النفاس به وفرقوا بين النفاس وبين الحيض
وبيان ذلك امراة بلغت بالحبل فرات الدم ثلاثين يوما ثم طهرت اربعة عشر يوما ثم استمر بها الدم اشهرا فعند
من يرى ختم النفاس بالطهر الفاسد يكون نفاسها اربعون يوما عادة اصلية لها وطهرها عشرون عادة اصلية
لها وحيضها عشرة فتصلي بعد الاربعين عشرين يوما وتدع الصلوة عشرة ايام وتصلي عشرين وذلك دابها
ما دامت ترى الدم وعلى قول من يرى ختم النفاس بالطهر الفاسد يكون نفاسها ثلاثون يوما عادة اصلية لها
وطهرها عشرون عادة اصلية وحيضها عشرة عادة لها اصلية فتصلي بعد الثلاثين عشرين وتقعد عشرة
ثم عشرين والله اعلم **قسم آخر** في انتقال عدد النفاس يجب ان يعلم بان انتقال العادة في النفاس انما يكون
بالخالص من النفاس وخالصه ان يكون عقيب النفاس طهر تام خمسة عشر يوما فصاعدا واذا فسد الدم بعد
النفاس عن خمسة عشر يوما فكذلك النفاس فاسد غير خالص ولا يفسد دم النفاس بدم يرى قبل الولادة لانه لم
يخرج عن الرحم لانسداد فم الرحم بالولد وتنتقل العادة في النفاس برؤية المخالف مرة عند ابي يوسف رحمه الله
ويصير ذلك عادة لها وعليه الفتوى وبيانه امراة كانت ايام حيضها نفاسها اربعين يوما عادة اصلية لها
وايام طهرها عشرين وايام حيضها عشرة فولدت فرات الدم ثلاثين ثم طهرت خمسة عشر ثم استمر بها الدم انتقل
عادتها في النفاس الى ثلاثين وفي الطهر الى خمسة عشر وبقي عادتها في الحيض عشرة فتترك الصلوة من اول
الاستمرار عشرة ثم تصلي خمسة عشر وعلى هذا القياس فافهم والله تعالى اعلم •

فهرسة كتاب الصلوة

بسم الله الرحمن الرحيم • هذا الكتاب يشتمل على ثلثة وثلاثين فصلا **فصل**
في المواقيت • هذا الفصل يشتمل على انواع • **الاول** في بيان اول المواقيت واخرها **فنقول** اول وقت
الفجر من حين يطلع الفجر الثاني وهو الفجر المستطير المنتشر في الافق فاذا طلع الفجر الثاني خرج وقت العشاء

ودخل وقت الفجر هذا هو المنقول عن اصحابنا رحمهم الله ولم ينقل عنهم ان العبرة لاول طلوع الفجر الثاني او
لاستطاره وانتشاره وقد اختلف المشايخ فيه واخر وقت صلوة الفجر طلوع الشمس خرج وقت الفجر
ولا يدخل وقت صلوة اخرى حتى تزول الشمس فمن حين طلوع الشمس الى زوالها وقت مهمل واول وقت الظهر
من حين تزول الشمس واذا اردت معرفة زوال الشمس فالمنقول عن ابي حنيفة انه ينظر الى القرص فما دام في
كبد السماء فانها لم تزل واذا انحط يسيرا فقد زالت والمنقول عن محمد في ذلك ان يقوم الرجل مستقبل القبلة
فاذا مالت الشمس عن يساره فهو الزوال وقد قيل في معرفة ذلك ان يغرز خشبة مستوية في ارض مستوية قبل
زوال الشمس ويخط في مبلغ ظلها علامة فان كان الظل ينقص عن العلامة فاعلم بان الشمس لم تزل لان ظل الاشياء
ينقص الى زوال الشمس وان كان الظل يطول ويجاوز الخط فاعلم بان الشمس قد زالت وان امتنع الظل عن القصر
ولم ياخذ في الطول فهذا هو وقت الزوال وهو الظل الاصلي واختلفوا في اخر وقت الظهر وروى الحسن عن
ابي حنيفة ان اخر وقت الظهر ان يصير ظل كل شيء مثليه سوى الظل الاصلي فاذا صار ظل كل شيء مثليه خرج
وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو قول ابي يوسف ومحمد وذكر في الاصل انه لا يدخل وقت العصر حتى يصير
الظل قامتين ولم يتعرض لاخر وقت الظهر وروى اسد بن عمرو عن ابي حنيفة انه اذا صار ظل كل شيء مثله خرج
وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه اذا صار
الظل اقل من مثليه خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه قال ابو الحسن وهذه
الرواية اصح فعلى هاتين الروايتين يكون بين الوقتين وقت مهمل لا من الظهر ولا من العصر وهو الذي تسميه
الناس بين الصلوتين وانما يعتبر ظل كل شيء مثله او مثليه سوى فيء الزوال **واعلم** بان ما من شيء الا وله ظل
عند الزوال الا بمكة ومدينة في اطول ايام السنة فانه في اطول ايام السنة بمكة ومدينة لا يبقى للاشياء ظل عند
الزوال على الارض اما بمكة لانه سرة الارض ومنها بسطت الارض واما بالمدينة فلان الشمس تاخذ الحيطان
الاربعة فاما في غيرهما من الاماكن فلا تخلو الاشياء عن الظل عند الزوال غير انه يصغر ويكبر ويطول ويقصر
بحسب قرب الاماكن الى مكة فلا يعتبر ذلك المقدار في تقدير ظل كل شيء مثله او مثليه فاول وقت العصر
عند ابي يوسف ومحمد اذا صار الظل قامة وزاد عليها وذكر ابو سليمان عن ابي يوسف انه لم يعتبر الزيادة
قال ابو الحسن الخلاف في اخر وقت الظهر خلاف في اول وقت العصر واخر وقت العصر وقت غروب
الشمس واول وقت المغرب حين تغيب الشمس واخر وقت المغرب حين يغيب الشفق واول وقت العشاء حين يغيب
الشفق واخر وقتها يمتد الى طلوع الفجر وتفسير الشفق في قول ابي حنيفة رحمه الله البياض وفي رواية
اسد بن عمرو انه الحمرة وهو قول ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تعالى • ورد فتوى في زمن الصدر
الكبير برهان الائمة رحمه الله وكان فيه انا لا نجد وقت العشاء في بلدنا فان الشمس كما تغرب يطلع الفجر من الجانب
الاخر هل علينا صلاة العشاء فكتب في الجواب ان ليس عليكم صلوة العشاء وهكذا كان يفتي ظهير الدين
المرغيناني واما الوجه فوقته ما هو وقت العشاء الا انه مامور بتقديم العشاء عليه ووقت الجمعة ما هو وقت الظهر
والله اعلم **نوع في بيان فضيلة الاوقات** قال اصحابنا رحمهم الله الاسفار بالفجر افضل من
الا رمنة كلها الا صبيحة يوم النحر للحاج بالمزدلفة فان هناك التغليس افضل وانما كان الاسفار في ساير الازمنة
افضل لقوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وقال ابراهيم النخعي ما اجتمع اصحاب رسول الله
عليه السلام على شيء كما اجتمعوا على التنوير بالفجر فانه سبب لتكثير الجماعة لكان افضل الا انه لا ينبغي ان يوخر
تاخيرا يقع للشك في طلوع الشمس لانه حينئذ يقع الشك في فساد صلوته واختار الطحاوي رحمه الله في الفجر الجمع

بين التغليس والاسفار يبدا بالتغليس ويطول القراة ويختم بالاسفار واما الظهر فتاخيرها في زمان
الصيف افضل قال عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم وتعجيلها في زمان الشتا افضل
لحديث ابراهيم قال كانوا يحبون ان يعجلوا الظهر في الشتا واما العصر فتاخيرها افضل في الازمان كلها
ما لم تتغير الشمس لحديث رافع ابن خديج ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان يامرنا بتاخير العصر ولكن يكره
تاخيرها الى ان تتغير الشمس هكذا ذكر في الاصل وفي القدوري وذكر الطحاوي الى ان تصفر الشمس مع هذا لو
صلى جاز لانه صلى في الوقت ثم على ما ذكر في الاصل يعتبر التغيير في عين القرص او في الضوء الذي يقع
على الجدران والحايط قال سفيان وابراهيم النخعي في الضوء وهكذا حكى الامام الزاهد ابو بكر بن حامد عن
الحاكم الشهيد وعن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد في النوادر انه يعتبر التغيير في القرص وبه كان يقول مشايخ
بلخ والشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل ببخارا ثم تكلموا في معرفة التغيير في القرص قال بعضهم اذا قامت
الشمس للغروب قدر رمحين او رمح لم تتغير واذا صارت اقل من ذلك فقد تغيرت وقال بعضهم يوضع طست
ما في الصحراء وينظر فيه فان كان القرص يبدو للناظر فقد تغيرت وقال بعضهم اذا كان بحال يمكنه احاطة النظر
الى القرص ولا تحار عيناه فقد تغيرت وقال بعض اصحابنا التاخير الى هذا الوقت مكروه فاما الفعل فغير مكروه
لانه مامور بالفعل ولا يستقيم اثبات الكراهة للشي مع الامر به فاما المغرب فيكره تاخيرها اذا غربت الشمس
لقوله عليه السلام لا تزال هذه الامة بخير ما لم يوخروا المغرب الى اشتباك النجوم واما العشا فتاخيرها
افضل الى ثلث الليل في رواية وفي رواية الى نصف الليل هكذا ذكر في القدوري وذكر الطحاوي ان تاخير
العشا الى ثلث الليل مستحب وبعده الى نصف الليل مباح غير مكروه قال الطحاوي وبعد نصف الليل
الى طلوع الفجر مكروه اذا كان التاخير لغير عذر واما الوتر فان كان لا يثق من نفسه الاستيقاظ وزوال
الليل فان كان يثق فالافضل اخر الليل وفي يوم الغيم يوخر الفجر والظهر والمغرب ويعجل العصر والعشا في
الازمنة كلها واراد بقوله يوخر المغرب التاخير قدر ما يستيقن بغروب الشمس واراد بقوله يعجل العصر التعجيل
قدر ما يقع عنده انه لا يقع في الوقت المكروه فان التاخير الى اخر الوقت قبل ان تتغير الشمس مستحب واراد بقوله
يعجل العشا التعجيل قليلا على الوقت المعتاد لان التاخير الى ثلث الليل مستحب في رواية وفي رواية الى نصف
الليل وما بعده يقع في حد الكراهة فيعجل قليلا احترازا عن الوقوع في الوقت المكروه ولا يجمع بين صلوتين في وقت
احديهما الا في حضر ولا في سفر ما خلا عرفة ومزدلفة فان الحاج يجمع بين الظهر والعصر بعرفات في وقت الظهر
ويجمع بين المغرب والعشا في وقت العشا بمزدلفة وقيل الجمع بين الصلاتين فعلا لعذر المطر جايز احرازا لفضيلة
الجماعة وذلك بتاخير الظهر وتعجيل العصر وتاخير المغرب وتعجيل العشا قال مشايخنا المستحب للانسان
ان لا يوخر الظهر حتى يصير ظل كل شي مثله ولا يصلي العصر حتى يصير ظل كل شي مثليه حتى يصير موديا كل صلوة
في وقتها بالاجماع

نوع في بيان الاوقات التي تكره فيها الصلوة

الاوقات التي تكره فيها الصلوة
خمسة ثلاثة يكره فيها التطوع والفرض وذلك عند طلوع الشمس ووقت الزوال وعند غروب الشمس الا
عند عصر يومه فانها لا تكره عند غروب الشمس وعن ابي يوسف انه جوز التطوع وقت الزوال يوم الجمعة
ولا تجوز في هذه الاوقات صلوة جنازة ولا سجدة تلاوة ولا سجدة سهو ولا قضا فرض ولو قضى فرضا من
قضاء الفايتات في هذه الاوقات لا يعيدها ولو صلى صلوة الجنازة لا يعيدها وكذلك لو سجد للتلاوة في
هذه الاوقات لا يعيدها وتسقط عنه واذا تلا اية السجدة في هذه الاوقات فالافضل ان لا يسجد في
هذه الاوقات ولو سجد جاز ولا يعيدها ووقتان اخران يكره فيهما التطوع وهو ما بعد طلوع الفجر الى الطلوع

الشمس الا ركعتي الفجر وما بعد صلوة العصر الى وقت غروب الشمس ولا يكره فيهما الفرايض ولا صلاة
الجنازة ولا يجوز اداء المنذورة في هذين الوقتين وان كانت الصلوة المنذورة واجبة الا انها وجبت
بايجاب العبد والواجبات على قسمين قسم وجب بايجاب العبد كالمنذورة وقسم وجب بايجاب الله
تعالى كالوتر على احدى الروايات عن ابي حنيفة رحمه الله وسجدة التلاوة وسجدتي السهو فما وجب بايجاب
الله تعالى يجوز اداوه في هذين الوقتين وما وجب بايجاب العبد لا يجوز اداوه في هذين الوقتين ولو اوجب على
نفسه صلوة في هذه الاوقات فالافضل له ان يصلي في وقت مباح ولو صلى في هذا الوقت يسقط
عنه ولا يجوز ركعتي الطواف في هذين الوقتين وهاهنا وقت اخر وهو ما بين غروب الشمس قبل ان يصلي
المغرب والصلوة فيه مكروه لكن لا لمعنى في الوقت بل لتاخير المغرب بقي الكلام في الوقت التي تباح فيه
الصلوة اذا طلعت الشمس والمذكور في الاصل اذا طلعت حتى ارتفعت قدر رمحين او قدر رمح تباح الصلوة
وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يقول ما دام الانسان يقدر على النظر الى قرص الشمس
فالشمس في الطلوع لا تباح فيه الصلوة فاذا عجز عن النظر تباح فيه الصلوة وقال الشيخ الامام ابو محمد
عبد الله ابن الفضل ما دامت الشمس محمرة او مصفرة على روس الحيطان والجبال والاشجار فهو في الطلوع
فلا تحل الصلوة فاذا ابيضت فقد طلعت وحلت الصلوة وقال الفقيه ابو حفص السفكردري رحمه الله
يوتى بطست ويوضع في ارض مستوية فما دامت الشمس تقع في حيطانه فهو على الطلوع فلا تحل له الصلوة
واذا وقعت في وسطه فقد طلعت وحلت الصلوة ولو شرع في النفل في الاوقات الثلاثة فالافضل له ان
يقطعها واذا قطعها لزمه القضا في المشهور من الرواية ولو شرع في الوقتين في النافلة ثم افسدها لزمه القضا
ولو افتتح الصلوة النافلة في وقت مستحب ثم افسدها ثم اراد ان يقضيها بعد العصر قبل غروب الشمس لا يقضيها
وان كانت واجبة لانها وجبت بشروعه فاشبه المنذورة وعلى هذا لو شرع في سنة الفجر ثم افسدها ثم اراد
ان يقضيها بعد ما صلى الفجر قبل طلوع الشمس لا يقضيها هكذا قيل وحكي عن الشيخ الامام ابي بكر محمد ابن الفضل
ان له ان يقضيها بعد ما صلى الفجر قبل طلوع الشمس وصورة ما حكي عنه رجل جاء الى الامام في صلوة الفجر وخاف
انه لو اشتغل بالسنة تفوته الفجر بالجماعة قال فقد جاز له ان يدخل في صلوة الامام ويترك السنة ويقضيها
بعد ما طلعت الشمس عند محمد وان اراد ان يقضيها قبل طلوع الشمس فالحيلة ان يشرع ثم يفسدها على نفسه
ثم يشرع في صلوة الامام من الفريضة ثم يقضيها قبل طلوع الشمس ولا يكره لانه بافساده اياها صارت دينا عليه
ويصير كمن شرع في التطوع ثم افسدها على نفسه ثم قضاها في هذا الوقت وذلك لا يكره كذا هاهنا ومن المشايخ
من قال في هذه الحيلة نوع الخطا لان فيها امرا بافساد العمل والله تعالى يقول ولا تبطلوا اعمالكم والاحسن ان يقال
يشرع في السنة ويكبر لها ثم يكبر مرة ثانية للفريضة فيخرج بهذه التكبيرة من السنة ويصير شارعا في الفريضة
ولا يصير امفسدا للعمل بل يصير مجاوزا من العمل الى العمل وهو كمن كبر للظهر في وقت العصر على ظن انه لم يصلي
الظهر ثم تذكر انه صلى الظهر في وقتها فكبر ثانيا من غير سلام ولا كلام ينوي الدخول في العصر يصير شارعا
في العصر خارجا عن الظهر كذا هاهنا ولو غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد عصره ويتمها ولو طلعت الشمس
في خلال الفجر يفسد فجره والفرق ان بالغروب يدخل فرض مثله فلا يكون منافيا وبالطلوع لا يدخل وقت الفرض
الا ترى انه لو خرج وقت الجمعة في خلال الجمعة تفسد الجمعة لانه لا يدخل وقت فرض مثله وعن الحسن ابن
زياد عنه ان من صلى عصر يومه عند غروب الشمس لم يجزه كما اذا صلى الفجر عند طلوع الشمس وعن ابي يوسف
ان من صلى ركعة من الفجر ثم طلعت الشمس لم تفسد صلاته ولكنه يلبث كذلك الى ان ترتفع الشمس وتبيض ثم يتم

الصلوة ومما يتصل بهذا الفصل ويكره الكلام بعد انشقاق الفجر الى ان يصلي
الفجر الا بخير لاثر عمر وابن مسعود وعن ابراهيم النخعي انهم كانوا يكرهون الكلام بعد طلوع الفجر الا بخير و
قولهم كناية عن الصحابة فاذا صلى الفجر فلا باس بان يتكلم في حاجته ويمشي في حاجته لمعاده ومعاشه
والمراد من هذا الكلام المباح اما الفاحش فحرام في جميع الاوقات وقال بعض الناس يكره الكلام بعد صلوة
الفجر ايضا الى طلوع الشمس وقال بعضهم الى ان ترتفع الشمس وعن الحسن ابن علي انه كان لا يتكلم الى ان ترتفع
الشمس وذكر الفقيه ابو الليث رحمه الله في كتاب البستان ان السمر بعد العشاء مكروه عند البعض قال وهو الكلام لاجل
المؤانسة وفي شرح كتاب الصلوة لبعض المشايخ ذكر الكراهة مطلقا ولم ينسبه الى البعض وروي عن رسول الله
عليه السلام انه قال لا سمر بعد العشاء والله اعلم

فصل في فرايض الصلوة وسننها وادابها وواجباتها

فرايض الصلوة نوعان احدهما قبل الشروع فيها على سبيل التهيا لها وانها كثيرة فمن جملتها ستر العورة للرجل
من تحت سرته حتى يجاوز ركبته وقال زفر من فوق السرة الى تحت الركبة بناء على ان سرة الرجل ليست بعورة
عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر وركبته عورة عند علمائنا جميعا وهي مسألة كتاب الاستحسان الا ترى
الرجل اذا ستر مقدار ما ذكرنا وصلى كذلك كان مسيئا لانه ترك الزينة اصلا والمصلي مامور بها قال الله تعالى
خذوا زينتكم عند كل مسجد اي عند كل صلاة بخلاف ما اذا صلى في ثوب واحد متوشحا به وتفسير التوشح
ان يفعل بالثوب مثل ما يفعله القصار في المقصرة اذا لف الكرباس على نفسه حيث لا يكون مسيئا لان
هناك اتى باصل الزينة اما ترك التمام منها وعن ابي حنيفة رحمه الله ان الصلوة في سراويل واحد تشبه
فعل اهل الجفاء في الثوب الذي يتشح به ابعد من الجفاء وفي قميص وازار اخلاق الناس ومحلهم وذكر ابن شجاع
انه اذا كان محلول الازار وكان اذا نظر راى عورة نفسه من زيقه لم تجز صلوته وهكذا ذكر هشام في نوادره
والمذكور في نوادر هشام اذا صلى في قميص واحد وهو محلول الجيب فانفتح جيبه حتى لو نظر راى عورة
نفسه فصلوته فاسدة وزاد فقال وان لم ينظر وان كان مدلوق الثوب بصدره فلم ير عورته لو نظر اليها لا
تفسد صلوته فعلى هذه الرواية جعل ستر العورة من نفسه شرطا حتى فرق بعض اصحابنا على هذه الرواية بين
ان يكون المصلي خفيف اللحية وبين ان يكون كث اللحية فقال اذا كان المصلي كث اللحية تجوز صلوته لان لحيته
ستر عورته وقال بعضهم لا تجوز صلوته ولا تنفعه لحيته ذكر الزند ويستي هذا القول في نظمه وعامة اصحابنا
جعلوا الستر من غيره لا من نفسه لان العورة لا تكون عورة في حق صاحبها انما تكون عورة في حق غيره الا ترى
انه يجوز لصاحب العورة مسها والنظر اليها وروى ابن شجاع عن ابي حنيفة وابي يوسف نصا انه اذا كان محلول
الجيب فنظر الى عورته لا تفسد صلوته وان كان عليه قميص ليس غيره فكان اذا سجد لا يرى احد عورته ولكن
لو نظر انسان من تحته راى عورته فهذا ليس بشيء واما المراة يلزمها ان تستر نفسها من فوقها الى قدمها ولا يلزمها
ستر الوجه والكفين بلا خلاف وفي القدمين اختلاف المشايخ واختلاف الروايات عن اصحابنا رحمهم الله
وكان الفقيه ابو جعفر رحمه الله وكان الفقيه ابو جعفر يتردد في هذا فيقول مرة ان قدمها عورة ويقول
مرة ان قدمها ليس بعورة فمن يجعلها عورة يقول يلزمها سترها ومن لا يجعلها عورة يقول لا يلزمها سترها والاصح
انه ليس بعورة وهي مسألة كتاب الاستحسان ايضا وفي الجامع الصغير امراة صلت وربع ساقها او ثلث ساقها
مكشوفة لم تجز صلوتها وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ان كان المكشوف اكثر من النصف لم
تجز صلوتها وان كان اقل من النصف جازت صلوتها وفي النصف عنه روايتان يجب ان يعلم ان قليل الانكشاف
عفو لان الناس فيه بلوى وضرورة لان بيابهم لا يخلو عن قليل خرق فيجعل بلوى بالاجماع فلا بلوى في الكثير لان

ثياب تخلو عن كثير خرق فلا يجعل عفوا بعد هذا قال ابو حنيفة ومحمد الربع وما فوقه كثير وما دون
الربع قليل وقال ابو يوسف ما فوق النصف كثير وما دونه قليل وفي النصف عنه روايتان والصحيح قولهما
لان ربع الشيء اقيم مقام الجميع في كثير من الاحكام كمسح ربع الراس في الوضوء وحلق ربع الراس في حق المحرم قال
في الجامع الصغير وكذلك حكم البطن والظهر والفخذ والشعر نظير حكم الساق قال بعض مشايخنا لولا
هذه الرواية لكنا نقول بان حكم الظهر والبطن اغلظ الا ترى انه لا يحل للرجل ان ينظر الى بطن امه وظهرها ويحل
له ان ينظر الى ساقها فبهذه الرواية عرفنا ان حكم الظهر والبطن والفخذ والشعر والساق سواء ثم ان كان المراد
من الشعر في الكتاب ما يوازي المنبت فما ذكر من الجواب على الروايات كلها وان كان المراد منه الشعر المسترسل
فما ذكر من الجواب على احدى الروايتين لان في كون المسترسل عورة روايتان واختيار الفقيه ابي الليث رحمه الله
رواية العورة لان الرواية الاخرى تقتضي للرجل النظر الى طرف صدغ الاجنبية وطرف ناصيتها كما ذهب اليه
ابو عبد الله البلخي وهذا امر يؤدي الى الفتنة فكان الاحتياط فيما قلنا واما العورة الغليظة فالتقدير فيها
على الخلاف الذي ذكرنا هكذا ذكر في الزيادات وذكر الكرخي في كتابه انه يعتبر في السوءتين قدر الدرهم
وفيما عدا ذلك الربع وانما قال ذلك لان العورة نوعان غليظة وخفيفة كما ان النجاسة نوعان غليظة
وخفيفة ثم في النجاسة الغليظة اعتبر الدرهم وفي الخفيفة اعتبر الربع فكذا في العورة ولكن هذا وهم
من الكرخي لانه قصد به التغليظ في العورة الغليظة وهذا في الحقيقة تخفيف لانه اعتبر في الدبر قدر الدرهم
والدبر لا يكون اكثر من قدر الدرهم فهذا يقتضي جواز الصلوة وان كان جميع الدبر مكشوفا وهذا اناقض والركبة
تعتبر عضوا على حدة ام تعتبر مع الفخذ عضوا واحدا فقد اختلف المشايخ فيه منهم من قال الركبة عضو على حدة
حتى يعتبر فيه انكشاف الربع منه ومن المشايخ من قال يعتبر مع الفخذ عضوا واحدا حتى يعتبر الربع منهما واما
الخصيتان مع الذكر ففيهما اختلاف المشايخ ايضا قال بعضهم يعتبر كل واحد منهما عضوا على حدة اعتبارا
بالدية ومنهم من قال يعتبر ان عضوا واحدا لان الخصيتين كالتبع للذكر واما ثدي المراة ان كانت مراهقة فهي
تبع للصدر وان كانت كبيرة فالثدي اصل بنفسه ومن جملتها طهارة ما يستر به عورته واذا كان مقيما وله
ثوب اخر وليس له ثوب اخر واذا كان مسافرا وله ثوب اخر لا تجوز صلوته مع الثوب النجس اذا كانت النجاسة اكثر
من قدر الدرهم وان لم يكن له ثوب اخر وعجز عن غسله لعدم الماء او معه ماء وهو يخاف العطش جازت له الصلوة فيه
وان كان كله مملوا من الدم كان هو بالخيار ان شاء صلى عريانا قاعدا ايماء وان شاء صلى به قائما بركوع وسجود
وعند محمد يلزمه ان يصلي به قائما بركوع وسجود قال هذا اهون الوجهين لان فيه ترك فرض واحد وهو طهارة
الثوب وفي الاخر ترك الفرايض من ستر العورة والقيام من والركوع والسجود ولهما ان الوجهين قد استويا
في حق حكم الصلوة فان الصلوة عريانا لا تجوز حالة الاختيار وكذلك الصلوة في الثوب المملو من الدم لا تجوز
حالة الاختيار فكان له الاختيار وما يقول بان في الصلوة عريانا ترك الفرايض قلنا ليس كذلك لان القاعد
ياتي بالاركان كلها لكن بالايماء وفيه ضرب قصور ولكن مع احراز الطهارة وفي الجانب الاخر ياتي بها مع استعمال
النجاسة وفيه ضرب قصور ايضا فاستويا فان كان ربعه طاهرا او ثلثه او ارباعه نجسا لم تجز الصلوة عريانا
بالاجماع لان للربع حكم الكل في الجملة فثبت للثوب شبهة الطهارة فصار اولى من العري الذي لا شبهة
فيه وان كان اقل من الربع طاهرا فله الاختيار على الاختلاف الذي مر ولو وجدت المراة ثوبا تستر به
جسدها وربع راسها لا يزيد على ذلك فغطت به جسدها ولو تستر به راسها لم تجز صلوتها لان للربع
حكم الكل الا ترى انه لو انكشف ربع ساقها لم تجز صلوتها عند ابي حنيفة ومحمد واذا جعل انكشاف الربع كانكشاف

الكل بجعل القدرة على تغطية الربع كالقدرة على تغطية الكل ولو كانت تقدر على ان تغطي بذلك الثوب
جسدها اقل من ربع راسها فالافضل لها ان تغطي ما قدرت عليه من راسها تقليلا للعورة وان لم تغط
راسها وغطت جسدها جاز لان مادون الربع ليس له حكم الكل الا ترى ان في حق الانكشاف فرقنا بين الربع
ومادونه فكذا في حق التغطية والله اعلم واذا صلى وهو لابس منديلا او ملاة واحد طرفيه نجس والطرف
الذي فيه النجاسة على الارض فان كان النجس يتحرك بتحرك المصلي لا تجز صلوته وان كان لا يتحرك تجوز صلوته
لان في الوجه الاول مستعمل للنجاسة وفي الوجه الثاني لا واذا صلى في ثوب وعنده انه نجس فلما فرغ من صلاة
تبين له انه طاهر تجوز صلوته ومثله اذا صلى الى جهة عنده ان القبلة الى جهة اخرى فلما فرغ من صلوته تبين
انه اصاب القبلة لا تجوز صلوته والمسئلة في مجموع النوازل ومن جملة ذلك طهارة موضع الصلوة فان كان
موضع قدميه وركبتيه وجبهته وانفه طاهرا جازت صلوته بلا خلاف وكذلك اذا كان موضع قدميه طاهرا
وموضع انفه نجسا او موضع جبهته وركبتيه طاهرا تجوز صلوته بلا خلاف وكذلك اذا كان موضع قدميه
وموضع ركبتيه وموضع انفه طاهرا وموضع جبهته نجسا سجد على انفه وتجوز صلوته بلا خلاف للقدر
الذي في الجبهة وان كان موضع قدميه وركبتيه طاهرا وموضع جبهته وانفه نجسا ذكر الزند وسيتي في نظمه
قال ابو حنيفة فسجد على انفه دون جبهته وتجوز صلوته لان الارنبة لا تاخذ من الارض والنجاسة اكثر من قدر
الدرهم وفرض السجود عنده يتادى بوضع الانف وان لم يكن بجبهته عذر وعندهما لا تجوز صلوته
لان فرض السجود عندهما لا يتادى بوضع الانف الا اذا كان بجبهته عذر والجبهة تاخذ من الارض
والنجاسة اكثر من قدر الدرهم وفي القدوري عن ابي حنيفة في هذا الفصل روايتين روى محمد عنه
لا يجوز وروى ابو يوسف عنه انه يجوز فان اعاد تلك السجدة في الصلوة في مكان طاهر يجوز ذكره في
القدوري ايضا وان كان موضع قدميه وجبهته وانفه طاهرا وموضع ركبتيه نجسا ذكر الزند وسيتي
في نظمه ان في ظاهر الاصول لا تجوز صلوته لعجزه عن السجدة بدون الركبتين وقال الطحاوي يجوز وكان
الفقيه ابو الليث يقول لا يجوز وذكر الشيخ الامام شمس الايمة السرخسي في شرحه في باب الحدث
اذا كانت النجاسة في موضع الكفين او الركبتين جازت صلوته عندنا خلافا لزفر وهكذا ذكر الصدر الشهيد
رحمه الله الا انه لم يذكر خلاف زفر وهكذا ذكره القدوري وفي المنتقى ابن سماعة عن ابي يوسف في الامالي
اذا سجد على دم او وضع يديه او ركبتيه عليه فانه لا يعيد الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما
ان سجد عليه يعيد الصلوة وان وضع يديه او ركبتيه لا يعيد الصلوة اما اذا وضع يديه او ركبتيه لانه
ليس بفرض من فرايض الصلوة فاعل حاله ان يجعل كالعدم فاما اذا سجد فالكلام فيه بناء على ما قلنا ان فرض السجود
يتادى بوضع الانف لا غير وعندهما بوضع الجبهة وعن الفقيه احمد بن ابراهيم انه قال فيمن صلى قايما وموضع
القدمين نجس فسدت صلوته ولا يفترق الحال بين ان يكون جميع موضع القدمين نجسا وبين ان يكون موضع
الاصابع لان القدم وموضع الاصابع شيء واحد فكان حكمهما واحدا واذا كان موضع احدى القدمين طاهرا
وموضع الاخرى نجسا فوضع قدميه اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا تجوز صلوته لان القيام
يحصل برجل واحد فيكون وضع الاخر كلا وضع وفي نسخة الامام الزاهد الصفار الاصح انه لا يجوز صلوته
لانه لما وضعهما صار القيام فرديهما وهكذا كان يفتي الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل فان وضع احدى
القدمين التي موضعها طاهر ورفع القدم الاخرى التي موضعها نجس وصلى فان صلوته جايزة وفي القدوري
اذا افتتح الصلوة على مكان نجس منع ذلك انعقاد الصلوة وان افتتح الصلوة على مكان طاهر ثم نقل قدميه الى

مكان

مكان نجس ثم عاد الى مكان طاهر صحت صلوته الا ان يتطاول حتى يصير في حكم الفعل الذي اذا زيد
في الصلوة افسدها ولو صلى على بساط في ناحية منها نجاسة ان كانت النجاسة في موضع قيامه لا يجوز
وان كانت في موضع سجوده فعلى ما ذكرنا فيما اذا كانت النجاسة على الارض وان كانت غير هذين الموضعين
فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجوز صغيرا كان البساط وحده انه اذا رفع احد طرفيه لا يتحرك الطرف
الاخر في الوجهين جميعا تجوز صلوته وبه اخذ الفقيه ابو جعفر رحمه الله وقال بعضهم اذا كان البساط
صغيرا على التفسير الذي قلنا لا يجوز وان كان كبيرا على التفسير الذي قلنا يجوز ولو كان البساط مبطنا
فاصابه النجاسة البطانة فصلى على الظهارة وقد قام بذلك الموضع فعن محمد انه يجوز وهكذا ذكر في نوادر الصلوة
وعن ابي يوسف انه لا يجوز وقيل جواب محمد في مخيطه غير مصوب حكمه حكم ثوبين وجواب ابي يوسف في
مخيط مصرف حكمه حكم ثوب واحد فلا اختلاف بينهما في الحقيقة في شرح الطحاوي قال شمس الايمة
الحلواني رحمه الله في نوادره الضم بالخياط غير معتبر وهو كثوبين منفصلين الاسفل منهما نجس وابو يوسف
يقول الضم قد جمعهما فهو كثوب واحد غليظ وفي نوادر المعلا عن ابي يوسف في جبة مبطنة اصابها دم قدر
الدرهم وخلص الى البطانة وهو ان جمع كان اكثر من قدر الدرهم فصلى فيه جازت صلوته والجبة بمنزلة ثوب
واحد وروى ابو سليمان عن محمد انه لا يجوز لان هذا بمنزلة ثوبين عنده وصار كالبساط المنطق وفي النوازل ثوب
ذو طاقين فاصابته نجاسة اقل من قدر الدرهم ونفذت النجاسة الى الجنب الاخر حتى صارت اكثر من قدر الدرهم
لا يجوز ولو كان الثوب ذو طاق واحد فاصابته نجاسة ونفذت الى الجانب الاخر وصارت اكثر من قدر الدرهم
لم يمنع ذلك جواز الصلوة لان هذا من الجانبين واحد فلا يعتبر منفردا فاما ذو الطاقين متعدد وما ذكر من الجواب
في الثوب اذا كان ذا طاقين فذاك قول محمد اما على قول ابي يوسف لا يمنع ذلك جواز الصلوة لانه بمنزلة ثوب واحد
عنده بدليل المسايل الذي ذكرنا قبل هذا وفي القدوري لو كانت على بطانة مصلاه او في حشوها جازت الصلوة
عليها بخلاف ما اذا كانت النجاسة في حشو جبته واذا صلى على موضع نجس وفرش نعليه وقام عليهما جاز ولو
كان لابسا لهما لا يجوز لانهما يكونان تبعا له جنيد في حيص النوازل اذا قام على مكعبه وعلى نعله نجاسة جاز عند
محمد خلافا لابي يوسف ولو كان لم يخرج رجليه وصلى فيهما ان كان واسعا فهو على الخلاف وان كان ضيقا لم يجز
بلا خلاف فلو كانت النجاسة في خفه لا تجوز بلا خلاف وقول ابي حنيفة لا يحفظ في باب المسح من نوادر شمس الايمة
الحلواني رحمه الله وفي فتاوى اهل سمرقند اذا صلى على مكان طاهر وسجد على مكان طاهر الا انه اذا سجد تقع ثيابه
على ارض نجسة يابسة او ثوب نجس جازت صلوته لانه ادى الصلوة في مكان طاهر وفي اختلاف زفر اذا كانت
النجاسة على باطن اللبنة او الاجرة وهو على ظاهرها قايم يصلي لم تفسد صلوته وفي المنتقى عن ابي يوسف البول
اذا كان على الارض فبنى عليه او فرشه بطين وجص حتى وقع به احكام الفعل وقام عليه بحذا البول وصلى اجزاه
وان ارق البول بباطن البناء اليبس الباقي فهذا كالثوب ولو فرشه بالتراب ولم يطين وما قربه يجص والبول اتصل بها ظ
القياس ان لا يجوز وعنه ايضا لبنة او اجرة اصابها بول فجف حتى ذهب اثره ثم بنى عليها بناء او فرشها اجزاه ان
يصلي عليها وعنه ايضا اجرة حلت بها نجاسة فعلاها رجل وسجد عليها جاز ومثله لو حلت بخشبة نجاسة
فعلاها وسجد عليها لم يجز هكذا ذكر في بعض المواضع وذكر مسئلة الخشبة في موضع اخر وذكر انه اذا كان غلظ
الخشبة بحيث يقبل القطع تجوز الصلوة وعن ابي يوسف رواية اخرى في الاجرة واللبن تعلب نظر في ذلك
فان وضع للبناء او للفرش جازت صلوته وان وضع لغير ذلك لكن رفع لم تجز صلوته وكذلك الارض اذا اصابته نجاسة
فالقى عليها التراب وصلى عليها فان كان ذلك للكبس والتماس عن نسعل من غيرها جازت صلوته والا فلا وقال محمد

في هذه الفصول كلها ان صلوته جايزة ولو كان لبد اصابه نجاسة فقلب وصلى على الوجه الثاني روى عن محمد
انه يجوز وقال ابو يوسف لا يجوز ومن جملة ذلك الوضوء والتيمم اذا كان مسافرا عادما الماء ومسايل
الوضوء والتيمم مرت في كتاب الطهارة ومن جملة ذلك الوقت حتى لو صلى قبل دخول الوقت لا يجوز وقد ذكرنا
مواقيت الصلوة في الفصل المتقدم ومن جملة ذلك استقبال القبلة قال الله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فكل من كان بحضرة الكعبة يجب عليه اصابة عينها ومن كان غايبا عنها ففرضه جهة الكعبة لا عينها وهذا قول
الشيخ ابي الحسن الكرخي والشيخ ابي بكر الرازي رحمه الله لانه ليس في وسعه سوى هذا والتكليف بحسب الوسع
وعلى قول الشيخ ابي عبد الله الجرجاني من كان غايبا عنها ففرضه عينها لانه لا فصل في النص وثمرة الاختلاف تظهر
في اشتراط نية عين الكعبة فعلى قول ابي عبد الله يشترط وعلى قول ابي الحسن وابي بكر لا يشترط وهذا لان عند
ابي عبد الله لما كان اصابة عينها فرضا ولا يمكنه اصابة عينها حال غيبته عنها الا من حيث النية شرط نية عينها وعند
ابي الحسن وابي بكر لما كان الشرط اصابة جهتها لمن كان غايبا في ذلك يحصل من غير نية العين لا حاجة الى اشتراط العين
وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري يشترط نية الكعبة مع استقبال القبلة وكان الشيخ الامام ابو بكر بن
حامد لا يشترط ذلك وبعض المشايخ يقول ان كان يصلي الى المحراب فكما قال الحامدي وان كان في الصحرا فكما قال الفضلي
وذكر الزيد وسي في نظمه ان الكعبة قبلة من يصلي في المسجد الحرام والمسجد الحرام قبلة اهل مكة من صلى في بيته
او في الصحرا البطحا ومكة قبلة اهل الحرام والحرم قبلة اهل العالم قال وقيل مكة وسط الدنيا فقبلة اهل المشرق
الى المغرب عندنا وقبل اهل المغرب الى المشرق وقبلة اهل المدينة الى يمين من توجه الى المغرب وقبلة اهل الحجاز الى يسار
من توجه الى المغرب فاذا صلى بمكة صلى الى اي جهات الكعبة شاء مستقبلا لشيء منها فان كان منحرفا عنها غير متوجه الى
شيء منها لم يجز قال القدوري ان صلوا جماعة استداروا حول الكعبة لهذا جرت العادة ومن كان منهم اقرب الى
الكعبة من الامام فان كان في الجهة التي يصلي اليها الامام لم يجز لانه متقدم على الامام وان كان في جهة اخرى جاز ان صلت
امراة الى جنب الامام في تلك الجهة فسدت صلوة الامام وصلوة القوم وان صلت الى غير تلك الجهة فسدت صلوة
من يحاذيها خاصة والكلام في فساد صلوة الرجل بسبب المحاذاة تاتي بعد هذا ان شاء الله تعالى وسواء كانت الكعبة
مبنية او منهدمة يتوجه اليها لان الكعبة ليست اسم الحيطان الا ترى لو وضع الحيطان في موضع اخر وصلى اليها
لا يجوز وفي الاصل يقول واذا كانت الكعبة شيء جاز له ان يصلي اليها واراد به انهدام الحيطان لكن يكره اطلاق لفظة الهدم
عليها ولو صلى في جوف الكعبة او على سطحها جاز الى حيث ما توجه لانه مستقبل جزء منها واستدبار الباقي لا يضر لان
استقبال الكل متعذر ولو صلى على جدار الكعبة فان كان وجهه الى سطح الكعبة يجوز والا فلا ولو صلوا في جوف الكعبة
بجماعة استداروا خلف الامام وينبغي لمن يواجه الامام ان يجعل بينه وبين الامام سترة ولو صلى وظهره الى ظهر الامام
جاز ومن كان ظهره الى وجه الامام لم يجز لانه متقدم الامام اذا صلى فنوى مقام ابراهيم ولم ينو الكعبة ان كان هذا
الرجل قد راى مكة لم يجزه وان لم يكن راى مكة وعنده ان المقام والبيت واحد اجزاه لانه نوى البيت وذكر شيخ الاسلام
خواهر زاده في الباب الاول من صلوته من نوى مقام ابراهيم لا يجزيه الا ان ينوي الجملة فحينئذ يجوز ومن شرط
نية الكعبة يقول اذا نوى الكعبة او نوى الفرضية يجوز ولو نوى البناء لا يجوز الا ان يريد بالبناء الجهة ولو صلى
مستقبلا بوجهه الى الحطيم لا يجوز ولو ان مريضا صاحب فراش لا يمكنه ان يحول وجهه الى القبلة وليس بحضرته
احد يوجهه يجزيه صلوته الى الجهة ما توجه وكذا اذا كان صحيحا لكنه يختفي من العدو او غيره ويخاف انه اذا تحرك واستقبل
القبلة ان يشعر به العدو جاز له ان يصلي قاعدا او قايما بالايماء او مضطجعا حيث ما كان وجهه وكذلك اذا انكسرت
السفينة وبقي على لوح وخاف انه لو استقبل القبلة يسقط في الماء ساغ له ان يصلي حيث ما كان وجهه المصلي اذا

حول

حول وجهه عن القبلة ان حول صدره فسدت صلوته وان لم يحول صدره لا تفسد صلوته اذا استقبل
من ساعته القبلة لانه قل ما يمكن التحرز عن هذا قالوا وهذا الجواب الذي يقول ابي يوسف ومحمد اما على قول ابي
حنيفة ينبغي ان لا تفسد صلوته في الوجهين بناء على ان عندهما الاستدبار اذا لم يكن لقصد الاصلاح يفسد
الصلوة وعند ابي حنيفة اذا لم يكن لقصد ترك الصلوة لا يفسد ما دام في المسجد اصل هذا اذا انصرف عن القبلة
على ظن انه اتم الصلوة فتبين انه لم يتم فعند ابي حنيفة يبني ما دام في المسجد وعندهما لا يبني والمسيلة مع اجناسها
تاتي بعد هذا ان شاء الله تعالى ومن جملة ذلك النية قال عليه الصلاة والسلام لا عمل لمن لا نية له وقال عليه السلام
انما الاعمال بالنيات وفي الاصل يقول اذا اراد الدخول في الصلوة فظن بعض اصحابنا ان محمدا لم يذكر النية وليس
الامر كما ظنوا لانه ذكر ارادة الدخول في الصلوة وارادة الدخول في الصلوة هي النية والكلام فيها في فصلين
في كيفيتها وفي محلها اما الكلام في كيفيتها فنقول المصلي لا يخلو اما ان يكون متنفلا او مفترضا فان كان متنفلا
يكفيه نية مطلق الصلوة لان الصلوة انواع في منازلها وادناها منزلة النفل فانصرف مطلق النية اليه وفي
صلوة التراويح يكفيه ايضا مطلق النية عند عامة المشايخ لانها سنة الصحابة وفي ساير السنن يكفيه مطلق
النية على ظاهر الجواب وبه اخذ عامة المشايخ وان كان المصلي مفترضا فلا يخلو اما ان كان منفردا او اماما او
مقتديا فان كان منفردا لا يكفيه نية مطلق الفرض سواء كان يصلي في الوقت او خارج الوقت اما اذا كان يصلي في
الوقت فلان كل وقت كما هو قابل لفرض الوقت فهو قابل لفرض اخر بطريق القضا واما اذا كان يصلي خارج الوقت
فلان خارج الوقت قابل لجميع الفرايض الظهر والعصر والمغرب وغير ذلك بطريق القضا ثم اذا عين الظهر وكان
في وقت الظهر هل يشترط نية فرض الوقت فيه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يشترط لان الظهر انواع
في منازلها ظهر الفايت وغير الفايت وليست احديهما بان يصرف النية اليها باولى من الاخرى وقال بعضهم لا يشترط
لان فرض الوقت مشروع الوقت والفايت غير مشروع الوقت فاذا وقع التعارض يصرف الى ما هو مشروع
الوقت كما في نقد البلد وان نوى فرض الوقت ولم يعين اجزاه الا في فرض الجمعة فان في فرض الوقت يوم الجمعة خلاف
على ما ياتي بيانه في موضعه ان شاء الله واذا نوى فرض الوقت ظهر الوقت او عصر الوقت ولم ينو اعداد الركعات
جاز لانه لما نوى الظهر فقد نوى عدد الركعات هذا اذا كان يصلي في الوقت وان كان يصلي بعد ما خرج وهو لا
يعلم بخروج الوقت فنوى فرض الوقت لا يجوز لان بعد خروج وقت الظهر فرض الوقت يكون هو العصر فاذا نوى فرض
الوقت كان ناويا العصر وفرض الظهر لا يجوز بنية العصر رجل افتتح المكتوبة ثم ظن انها تطوع ثم صلى على نية
التطوع العصر حتى فرغ فالصلوة هي المكتوبة لان قران النية بكل جزء من اجزاء العبادة متعذر فيشترط قران
النية بالجزء الاول وكذا لو شرع في التطوع ثم ظن انها مكتوبة واتمها على نية المكتوبة ولو كبر بنية التطوع ثم كبر ينوي
الفرض يصير شارعا في الفرض واذا اراد ان يصلي ظهر يومه وعنده ان وقت الظهر لم يخرج وقد خرج الوقت فنوى
ظهر اليوم جاز لانه لما خرج الوقت نقلت تقدر ظهر اليوم في ذمته فاذا نوى ظهر اليوم فقد نوى ما عليه الا
انه قضى ما عليه بنية الاداء وقضاء ما عليه بنية الاداء جايز هذا اذا كان منفردا فاما اذا كان اماما فكذلك
الجواب في حقه لانه بمنزلة المنفرد في حق نفسه ولا يحتاج الى نية الامامة لان الاداء لا يختلف عليه الا في حق
النساء فانه لا يصير اماما لهن الا بالنية وان كان مقتديا لا يكفيه نية الفرض والتعيين حتى ينوي الاقتداء
لان الاداء مقتديا يخالف الاداء منفردا والمخالفة من هذا الوجه اظهر من المخالفة بين الظهر والعصر وكذلك
في صلوة التراويح اذا كان مقتديا يحتاج الى نية الاقتداء مع نية التراويح وان نوى الاقتداء بالامام ولم يعين
الصلوة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجزيه لان الاقتداء بالامام متنوع الى نفل وفرض والنفل ادنى

اليه النية المطلقة وقال بعضهم تجزيه لانه جعل نفسه تبعا للامام مطلقا وانما تظهر تبعيته مطلقا
اذا صار شارعا فى صلوة الامام وهو الفرض وكذلك اذا قال نويت ان اصلى مع الامام وذكر محمد رحمه الله فى باب
الحدث اذا اقتدى بالامام ينوى صلوة الامام ولا يعلم ان الامام فى اية صلاة فى الظهر او فى الجمعة اجزاه ايتها
كانت لانه نوى الدخول فى صلوة الامام مقتديا به فيصير شارعا فى صلاته وان نوى صلاة الامام لا تجزيه الا
لان صلوة الامام قد يكون منفردا وقد يكون مقتديا فلا يتعين الاقتدا الا بالنية وان نوى الشروع فى صلوة الامام
فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تجزيه وقال بعضهم لا تجزيه لان الشروع فى صلوة الامام متنوع الى
نفل والى فرض والنفل ادنى فعند الاطلاق فيصرف اليه فيصير شارعا فى صلات الامام ولكن متنفلا والاول
اصح لانه جعل نفسه تبعا من كل وجه فلا تثبت التبعية من كل وجه مع المخالفة من وجه ولو نوى الاقتداء بالامام
ولكن لم ينو صلوة الامام انما نوى الظهر فاذا هى الجمعة لا تجوز لان اختلاف الفرضين يمنع الاقتدا واذا اراد المقتدى
تيسير الامر على نفسه ينبغى ان ينوى صلوة الامام والاقتدا به او ينوى ان يصلى مع الامام ما يصلى الامام
ولو نوى الجمعة ولم ينو الاقتدا بالامام اختلفوا فيه بعضهم قالوا لا يجوز لان الجمعة لا تكون الا مع الامام
ولو نوى الاقتدا بالامام ولم يخطر بباله انه زيد او عمرو جاز اقتداوه ولو نوى الاقتدا بالامام وهو يرى انه زيد
فاذا هو عمرو صح اقتداوه لان العبرة لما ينوى لا لما يرى وهو قد نوى الاقتداء بالامام ولو قال اقتديت بزيد او
نوى الاقتدا بزيد فاذا هو عمرو ولا يصح اقتداوه ولو نوى الشروع فى صلوة الامام على مذهب من يرى صحة الشروع
بهذه النية والامام لم يشرع بعد وهو يعلم بذلك يصير شارعا فى صلوة الامام اذا شرع الامام لانه ما قصد
الشروع فى صلوة الامام للحال انما قصد الشروع فى صلوة الامام اذا شرع الامام والافضل ان ينوى الاقتدا
بعد ما قال الامام الله اكبر حتى يكون مقتديا بمصلى ولو نوى الاقتدا حين وقف الامام موقف الامامة تجوز نيته
عند عامة العلما وبه كان يفتى الشيخ الامام اسماعيل الزاهد والحاكم عبد الرحمن الكاتب وقال ابو سهل الكبير والفقيه
عبد الواحد والقاضى ابو جعفر وبه اخذ اهل بخارا لا تجوز نية الاقتدا ما لم يكبر الامام وقال الفقيه الزاهد
ينوى الاقتدا بعد قول الامام الله قبل قوله اكبر وقول اسماعيل الزاهد والحاكم عبد الرحمن اجود ولو نوى الشروع فى
صلوة الامام على ظن ان الامام قد شرع ولم يشرع الامام بعد اختلفوا فيه قال بعضهم لا يجوز واذا كان المقتدى
يرى شخص الامام فقال اقتديت بهذا الامام الذى هو عبد الله فاذا هو جعفر جاز وكذا اذا كان فى احد الصفوف
لا يرى شخص الامام فقال اقتديت بالامام الذى هو قايم فى المحراب الذى هو عبد الله فاذا هو جعفر ولو شرع فى صلوة
ما عليه على ظن انها سبتية فاذا هى احدية لا يصح شروعه ولو شرع على ظن انها احدية فاذا هى سبتية يصح شروعه
فاذا جاء الى المسجد ولو قال اذا كان الامام زيدا فاشرع وان كان عمرو فلا قال محمد بن مقاتل فهو على ما نوى
قال ابو جعفر الهندوانى لا يصح شروعه اصلا ولو نوى الصلوة ولم ينو الصلاة لله تعالى جاز ويكون فعلا لان
المسلم لا يصلى لغير الله تعالى واذا لم يعرف الرجل ان الصلوات الخمس فريضة ولكن يصليها فى مواقيتها لا تجوز وعليه
قضاوها لانه لم ينو الفرايض كذلك لو علم ان منها فريضة ومنها سنة الا انه لم يعلم الفريضة من السنة ولم ينو
الفريضة فى الكل لم تجز الفرايض ولو صلى سنين ولم يعرف النافلة من المكتوبة ان ظن ان الكل فريضة جاز ما صلى
لان النفل يتادى به وان كان لا يعلم ان البعض فريضة والبعض سنة فكل صلوة صلاها خلف الامام جاز
اذا نوى صلوة الامام وان كان يعلم الفرايض من النوافل ولكن لا يعلم ما فى الصلوة من الفريضة والسنة فصلى
الفرايض بنيتها فصلوته جايزة واذا كان لا يعلم الفرايض من النوافل فام يوما ونوى الفرض فى الكل فقد ذكرنا ان صلوة
الامام كلها جايزة واما صلوة القوم فكل صلوة قبلها مثلها من التطوع كالفجر والظهر لا تجوز صلوتهم وكل صلوة ليس

قبلها مثلها فى التطوع كالعصر والمغرب والعشا تجوز صلوتهم وهذا لان كل صلوة قبلها مثلها اذا ادى
الامام المثل بنية الفرض يقع ذلك عن الفرض فالتى تاتى بعدها تصير نفلا له وللقوم فريضة واقتدا المفترض
بالمتنفل لا يجوز واذا كان الرجل شاكا فى وقت الظهر هل هو باق فنوى ظهر الوقت فاذا الوقت قد خرج يجوز
بنا على ان القضا يجوز بنية الادا والادا بنية القضا هو المختار رجل صلى الظهر ونوى ان هذا من ظهر يوم
الثلاثا فتبين ان ذلك يوم الاربعا جاز ظهره والغلط فى تعيين الوقت ثم فى هذه الفصول هل يستحب ان
يتكلم بلسانه اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا لان الله تعالى مطلع على الضماير وبعضهم قالوا يستحب
وهو المختار واليه اشار محمد رحمه الله فى اول كتاب المناسك حيث قال واذا اردت ان تحرم بالحج ان شا الله
فقل اللهم انى اريد الحج فيسره لى وتقبله منى هذا هو الكلام فى كيفية النية بقى الكلام فى معرفة وقتها فنقول
لا شك انها اذا كانت مقارنة للشروع تجوز لانها شرعت لتعيين العمل للعبادة وذلك انما يحتاج اليه حالة
الادا وصار هذا كساير العبادات اما اذا تقدمت النية على حالة الشروع لم يذكر محمد رحمه الله هذا فى ظاهر
الرواية وذكر محمد بن شجاع فى نوادره عن محمد ان من توضا يريد به الصلوة يعنى صلوة الوقت فصلى وقد عدمت
النية اجزاته وفى الرقيات فيمن خرج من منزله يريد الصلوة اى الصلوة التى كان القوم فيها فلما انتهى الى القوم
كبر ولم تحضره النية فهو داخل مع القوم وذكر فى المناسك اذا خرج يريد الحج فاحرم ولم تحضره النية جاز
احرامه وذكر هشام فى نوادره ان من جعل دراهم فى صرة يتصدق بها عن زكوة ماله فى السنة ولم تحضره النية
عند الفعل لا تجزيه الزكوة عند ابى يوسف وقال محمد رحمه الله ارجو ان تجزيه فالحاصل ان الشروع فى الصلوة
وفى جملة العبادات صحيح بالنية المتقدمة عند محمد اذا لم يشتغل بعدها بعمل اخر لا يليق بالصلوة وقال
ابو يوسف لا يجزيه الا فى الصوم خاصة هو يقول بان النية شرط للتعيين تشترط حالة الادا وحالة
الادا حالة الشروع فلا يسقط هذا الشرط الا لضرورة وفى باب الصوم سبب الضرورة فان حالة
الشروع فيه حالة السهو والغفلة فسقط ولا كذلك فى ساير العبادات ومحمد رحمه الله يقول بان النية قد وجدت
وبعد الوجود تبقى حكما حتى ياتى المبطل ولم يوجد بخلاف ما اذا اشتغل بعمل اخر لان الصلوة نفسها تبطل
بالعمل فالنية تبطل به ايضا وذكر الطحاوى رحمه الله انه ينوى مقارنا للتكبير ومخالطا له وهو مذهب
الشافعى رحمه الله هو يقول بان الاصل ان يعتبر وجودها فى كل الصلوة وانما لم يعتبر لما فيه من الحرج فاكتفينا
بالوجود فى حالة العقد على الادا وهو التحريمة دفعا للحرج ونحن نقول فيه ايضا ضرب حرج فما قاله الطحاوى
احوط وما قاله محمد رحمه الله ايسر وابو يوسف رحمه الله اعتبر الوجود حقيقة حالة الشروع تمسكا بما هو
الاصل وما اعتبر المخالطة لما فيه من الحرج كما لم يعتبرها فى كل الصلوة ومحمد رحمه الله يقول اذا اكتفينا بالوجود
حكما عند فعل الصلوة اولى ان يكتفى به عند الشرط هذه الجملة من شرح الاصل فى القدورى تقديم النية
على التحريمة جايز اذا لم يتخلل بينهما عمل يمنع الاتصال ولم ينسب هذا القول الى احد ثم قال وروى عن ابى يوسف فيمن
خرج من منزله يريد الفرض بالجماعة فلما انتهى الى الامام كبر ولم تحضره النية فى تلك الساعة انه يجوز قال
ولا اعلم احدا من علمائنا خالف ابا يوسف ذلك هذه الجملة من القدورى ومن اصحابنا رحمهم الله من قال اذا كان عند
التحريمة بحيث لو قيل له اى صلوة هذه امكنه ان يجيب على البديهة فهو نية صحيحة وان كان لا يمكنه ان يجيب
الا بتامل فهو ليس بنية ولا تجزيه الصلوة واما اذا تاخرت النية عن الشروع بان عزبت عنه التكبير ونوى بعد
التكبير ففى ظاهر الرواية لا يصح وقال ابو الحسن الكرخى يصح ما دام فى الثنا وقال بعض الناس يصح اذا انعقدت
على الركوع وجه ما ذهب اليه ابو الحسن ان السانع للتكبير وهو صالح للدخول به فى الصلوة واحضار النية

عندي كاحضاره عند التكبير ووجه ما ذهب به اولئك ان النية وجدت في اكثر الركعة والاكثر ينوب مناب
الكل كالصوم **النوع الثاني** من فرايض الصلوة هي عند الشروع في الصلوة وبعد الشروع فيها وهي ثمانية
ستة على الوفاق وهي تكبيرة الاحرام والافتتاح والقيام في حق القادر عليه والقراءة والركوع والسجود و
القعدة الاخيرة وثنتان على الخلاف وهي القومة بين الركوع والسجود والجلسة بين السجدتين والخروج
عن الصلوة بفعل المصلي على ما ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى

فصل في تكبيرة الافتتاح

تكبيرة الافتتاح او ما يقوم مقامها مع النية فرض لا دخول في الصلوة الا بهما قال عليه الصلوة والسلام لا يقبل الله تعالى
صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر وقال عليه الصلوة والسلام مفتاح
الصلوة الطهور وتحريمها التكبير واذا اراد التكبير يرفع يديه ويكبر واختلف الناس في ان رفع اليدين عند
تكبيرة الافتتاح هل هو سنة والصحيح انه سنة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم واظب عليه وكذلك الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين وما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون سنة وهكذا روي عن ابي حنيفة
ايضا فان ترك رفع اليدين هل ياثم تكلموا فيه بعضهم قالوا ياثم وبعضهم قالوا لا ياثم وقد روي عن ابي حنيفة
رحمه الله ما يدل على هذا القول فانه قال ان ترك رفع اليدين جاز وان رفع فهو افضل وكان الشيخ الامام
الزاهد الصفار يقول ان ترك احيانا لا ياثم وان اعتاد ذلك ياثم وكذلك اختلفوا في وقت رفع اليدين
قال بعضهم يرفع ثم يكبر وقال بعضهم يرسل يديه اولا ارسالا ويكبر ثم يرفع يديه وقال الفقيه ابو جعفر
يستقبل ببطون كفيه القبلة وينشر اصابعه ويرفعهما فاذا استقرتا في موضع المحاذاة يعني محاذاة الابهامين
شحمة الاذنين يكبر قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وعليه عامة المشايخ وعن بعض المشايخ ان الصواب
ان يقبض اصابعه قبضا ويضمها ضما في الابتداء ثم اذا جاء اوان التكبير نشرها وعن بعضهم انه لا يفرج اصابعه
كل التفريج ولا يضمهما كل الضم بل يتركهما على ما عليه العادة وهو المعتمد وذكر ابن رستم في نوادره انه لا يفرج اصابعه
كل التفريج في حالة الصلوة ولا يضم كل الضم الا في موضعين في حالة الركوع يفرج كل التفريج لانه يحتاج الى الاخذ
بالركبة والتفريج امكن للاخذ وفي حالة السجود يضم كل الضم لانه يحتاج الى الاعتماد على راحته وعند الضم يكون
اقدر على الاعتماد وفيما سواهما فتركهما على ما عليه العادة وعن ابي يوسف انه ينبغي ان يقرن التكبير برفع
اليدين وبه اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده والشيخ الامام الزاهد الصفار وهذا لان رفع اليد سنة التكبير
وما كان سنة الشيء يكون مقارنا له كالثناء لتسبيحات الركوع والسجود وينبغي ان يرفع يديه حذاء اذنيه ويحاذي
بابهاميه شحمة اذنيه واما المراة ترفع يديها كما يرفع الرجل في رواية الحسن عن ابي حنيفة وبهذه الرواية
اخذ بعض المشايخ وقال بعضهم حذاء ثدييها وقال بعضهم حذاء منكبيها وهو الاصح لان هذا استر في حقها
وما يكون استر لها فهو اولى فلا يطاطئ راسه عند التكبير ذكر في كتاب الصلوة للحسن ابن زياد ثم تكبيرة الافتتاح
ليست من جملة اركان الصلوة بل هي شرط الدخول في الصلوة وقال الشافعي هي من اركان الصلوة وفائدة
الخلاف تظهر في جواز بناء النفل على تحريمة الفرض وجواز بناء ركعتي الظهر على تحريمة الظهر وبناء النفل على
تحريمة الفرض عندنا يجوز وعند الشافعي لا يجوز ووجه بناء هذه المسايل على هذا الاصل ان عندنا التكبير
لما كان شرطا كان هو موديا للنفل بشرط اتى به الفرض وموديا للفرض بشرط اتى به لفرض اخر وذلك جائز
وعند الشافعي التكبير لما كان ركنا كان موديا النفل بركن الفرض وموديا الفرض بركن فرض اخر وكل ذلك لا يجوز
حجته ان هذا ذكر مفروض شرط في حالة القيام فيكون من الصلوة كالقراءة ولهذا شرط لصحته ما شرط لساير
افعال الصلوة وحجة قول علمائنا قول الله تعالى وذكر اسم ربه فصلى جاء في التفسير المراد منه تكبيرة الافتتاح ٠

فالاستدلال بالاية ان الله تعالى عطف الصلوة على تكبيرة الافتتاح والشيء لا يعطف على نفسه انما يعطف
على غيره فهذا يدلك على ان تكبيرة الافتتاح ليست من الصلوة وقال عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ
حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر فالاستدلال بالحديث ان النبي عليه السلام
جعل الطهارة واستقبال القبلة والتكبير سواء ثم الطهارة واستقبال القبلة شرط فكذا التكبير الا ان التكبير
متصل بالركن وهو القيام فشرط هذه الشرايط لصحة ما يتصل بها من الركن لا لصحة التكبير ولو افتتح الصلوة
بالتهليل بان قال لا اله الا الله او بالتحميد بان قال الحمد لله او بالتسبيح بان قال سبحان الله او قال الله اجل الله
اعظم او قال لا اله غيره او قال تبارك الله يصير شارعا وهو قول ابي حنيفة ومحمد وهو قول النخعي والحكم ابن
عيينة ويستوي ان كان يحسن التكبير او لا يحسن وكذلك يستوي ان كان يعرف ان الصلوة تفتتح بالتكبير
او لا يعرف وقال ابو يوسف في الجامع الصغير اذا كان يحسن التكبير لم يجزه الا بقوله الله اكبر الله الاكبر الله كبير
الله الكبير ولم يفصل بين ما اذا كان يعلم ان الصلوة تفتتح بالتكبير او لا يعلم وذكر في كتاب الصلوة وقال ابو يوسف
اذا كان يحسن التكبير ويعلم ان الصلوة تفتتح بالتكبير لا يصير شارعا الا بما ذكرنا من الالفاظ فاما اذا كان
لا يعرف الافتتاح بالتكبير يجزيه وان كان يحسن التكبير وقال الشافعي رحمه الله اذا كان يحسن التكبير لا
يصير شارعا الا بقوله الله اكبر الله الاكبر وقال مالك لا يصير شارعا الا بقوله الله اكبر حجة مالك ظاهر قوله عليه
الصلوة والسلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر وجه قول
الشافعي ان في قوله الله الاكبر ما في قوله الله اكبر وزيادة وابو يوسف يقول الله اكبر والله الكبير سواء لان افعل وفعيل
في صفات الله تعالى واحد لانه لا افعل لانه ذكر الامن مذكورين وليس هنا الا مذكور واحد ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
قول الله تعالى وذكر اسم ربه فصلى علق الصلوة بمطلق ذكر اسم الله تعالى وعن مجاهد وعبد الرحمن ان الانبياء كانوا
يفتتحون الصلوة بلا اله الا الله ولان المقصود هو التعظيم وباي ذكر اتى به فقد حصل معنى التعظيم فلا
حجة لهم في الحديث لان التكبير قد يجيء بمعنى التعظيم قال الله تعالى فلما راينه اكبرنه وقطعن ايديهن
اي عظمنه وقال الله تعالى كبر مقتا عند الله وعندنا انما يجوز اذا ذكر اسما اخر على وجه التعظيم ولو قال الكبر الله
روي عن ابي يوسف انه لا يصير شارعا ولو قال الله الكبار روي عن ابي يوسف انه يصير شارعا لان الكبار
لغة في الكبير ثم ان محمدا رحمه الله ذكر انه اذا افتتح الصلوة بالتهليل او بالتسبيح او بالتحميد انه يصير شارعا عندهما
ولم يذكر انه هل يكره ذلك عندهما فقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يكره وبعضهم قالوا لا يكره والاول
اصح فقد ذكر القدوري رواية عن ابي حنيفة نصا انه كره الافتتاح الا بقوله الله اكبر ولو قال كبار لا يصير
شارعا ولو قال هكذا في خلال الصلوة تفسد صلاته ولو قال اللهم اغفر لي او قال اللهم ارزقني كذا لا يصير
شارعا بلا خلاف لان هذا سوال والسوال غير الذكر قال عليه الصلوة والسلام فيما ياثر عن ربه من شغله ذكري
عن مسيلتي اعطيته افضل ما اعطي السايلين وعلى هذا اذا قال استغفر الله او قال نعوذ بالله او قال انا لله
او قال لا حول ولا قوة الا بالله او قال ما شاء الله لا يصير شارعا ولو قال الله يصير شارعا عند ابي حنيفة ففي رواية
الحسن اكتفى بذكر الاسم في ظاهر رواية الاصل اعتبر الصفة مع الاسم وذكر الشيخ الامام شمس الايمة
السرخسي في شرح الجامع والشيخ الامام الزاهد الصفار في شرح كتاب الصلوة ان على قول ابي حنيفة يصير
شارعا وعلى قول محمد لا يصير شارعا لان تمام التعظيم بذكر الاسم والصفة ولو قال يا الله يصير شارعا عندهما
هكذا ذكره الشيخ الامام الزاهد الصفار على قياس المسيلة المتقدمة ينبغي ان لا يصير شارعا عند محمد ولو قال
الله اكبر بالكاف يصير شارعا فالعرب قد تبدل الكاف بالكاف ولو قال اللهم فقد اختلف اهل النحو فيه على قولهما

قال البصريون يصير شارعا لان الميم بدل عن يا وا النداء فكانه قال يا الله وهناك يصير شارعا قال الكوفيون
لا يصير شارعا والاول اصح وفي فتاوى النسفي اذا افتتح الصلوة بالتعوذ او بالتسمية لا يصير شارعا اما
بقوله سبحانك اللهم وبحمدك يصير شارعا ولو كبر بالفارسية بان قال خداى بزرگ خداى بزرگ تر
نام خداى بزرگ جاز عند ابي حنيفة سواء كان يحسن العربية او لا يحسن الا انه اذا كان يحسن العربية
يكره وعلى قول ابي يوسف ومحمد لا يجوز اذا كان يحسن العربية وعلى هذا الخلاف قراءة القران بالفارسية وعلى هذا
الخلاف لو دعا في الصلوة بالفارسية او سبح او اثنى على الله تعالى او تعوذ او هلل او تشهد او صلى على النبي او استغفر
الله تعالى بالفارسية في الصلوة وفي القراءة بالفارسية كلمات كثيرة سنأتي بعد هذا في فصل القراءة ان شاء الله
وفي نوادر ابن سماعة اذا افتتح المؤتم الصلوة مع الامام ففرغ من قوله الله قبل فراغ الامام من قوله الله لم يجزه سواء
قال اكبر مع الامام او قبله او بعده هو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف يجزيه اذا قال
اكبر مع الامام او بعده لان كل لفظ التكبير فرض عند ابي يوسف حتى لا يصير داخلا عنده بقوله الله فتعتبر
التقدم والتاخر في كل لفظ التكبير وعندهما بقوله الله يصير شارعا فتعتبر التقدم والتاخر فيه ولو قال الله مع
الامام او بعده وفرغ من قوله اكبر قبل فراغ الامام من قوله اكبر على قول ابي حنيفة يجوز لانه لو اقتصر على قول
الله الله مع الامام او بعده يجوز فهنا كذلك وقيل ينبغي هاهنا ان لا يجوز بالاتفاق لانه انما يصير شارعا بقول
الله عند ابي حنيفة اذا اقتصر عليه اما اذا قال اكبر يصير شارعا بالكل ويصير الكل فرضا واذا نوى الاقتداء
وكبر ووقع تكبيره قبل تكبير الامام فيصلي الرجل بصلوة الامام لم يجزه لانه لم يصر اماما له لانه حين اقتدى به
لم يكن هو في الصلوة وهل يصير شارعا في صلوة نفسه اشار في كتاب الصلوة الى انه يصير شارعا فانه قال
متى جدد تكبيرا مستانفا ونوى صلوة الامام كان تكبيره قطعا للصلوة الاولى وشروعا في صلوة الامام وذكر
في النوادر لابي سليمان انه لا يصير شارعا فانه قال اذا قهقه لا تنتقض طهارته ولو صار شارعا لانتقض طهارته
ثم من مشايخنا من قال في المسئلة روايتان على رواية النوادر لا يصير شارعا وعلى رواية الاصل يصير شارعا
ومن المشايخ من قال ليس في المسئلة اختلاف الروايتين واختلفوا فيما بينهم قال بعضهم على رواية النوادر
يصير شارعا لانه نوى شيئين الاقتداء والصلوة فبطلان احدى النيتين لا يوجب بطلان النية الاخرى وما
ذكر من عدم انتقاض الطهارة بالقهقهة لا يدل على عدم الشروع لان حرمة هذه الصورة قاصرة فانه شرع مقتديا
وقد ظهر فيه بخلافه فصار كالصلوة المظنونة ولا رواية فيها فلا يكون في معنى المنصوص وهذا الحكم
وهو انتقاض الطهارة بالقهقهة عرف بالنص ومنهم من قال على رواية كتاب الصلوة لا يصير شارعا لانه
اقتدى بمن ليس في الصلوة فصار كما لو اقتدى بجنب او محدث والروايات فيه متفقة وانما سماه قطعا في
زعم المصلي غير ان كلا القولين ضعيف اما الاول لان القهقهة في الصلوة في المظنونة يوجب انتقاض الطهارة لانها
لاقت حرمة صلوة مطلقة وان كانت لا توجب القضا كما لو قهقه قبل السلم وذلك مروى عن ابي يوسف
واما الثاني فلانه سماه قطعا للصلوة مطلقا فيجب العمل بحقيقته وما يكون قطعا للصلوة بزعم المصلي يكون
قطعا بصورته فلا يكون قطعا مطلقا او لا يكون قطعا حقيقة بل يكون مجازا وذكر شمس الائمة السرخسي
رحمه الله في شرحه ان ما ذكر في الاصل قول ابي يوسف وما ذكر في النوادر قول محمد بناء على اصل ان الجهة
اذا فسدت هل يبقى اصل الصلوة على قول ابي يوسف يبقى وعلى قول محمد لا يبقى وعن ابي حنيفة روايتان
والمسئلة تاتي بعد هذا وعامة المشايخ على انه انما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع موضوع ما ذكر في
الاصل انه كبر قبل الامام ولم يقتد به فلما كبر الامام نوى هو بقلبه الاقتدا بالامام فلا يصير مقتديا ولكن يصير

شارعا في صلوة نفسه وموضوع ما ذكر في النوادر انه كبر قبل تكبير الامام مقتديا به ثم كبر الامام فلا يصير
شارعا في صلوة الامام ولا في صلوة نفسه والى هذا مال شمس الائمة الحلوائي والشيخ الامام شيخ الاسلام المعروف
بخواهر زاده فلو انه كبر بعد ما كبر الامام ونوى الشروع في صلوة الامام يصير شارعا في صلوة الامام قاطعا لما كان
فيه وهذه التكبيرة تعمل عملين ومثل هذا جائز كمن كان في النافلة فكبر ينوي الفريضة ثم اذا شرع في صلوة الامام
في هذه الصورة وقطع ما كان فيها هل يلزمه قضاء ما قطعها ينظر ان كان تلك الصلوة نفلا يلزمه القضا بالشروع
وان كانت فرضا ينظر ان كانت تلك الصلوة والصلوة التي اقتدى بالامام واحدا لا يلزمه شي لانه اداها على كمل
الوجوه وان كانت مختلفة يلزمه القضا ثم الافضل في تكبيرة الافتتاح في حق المقتدي ان يكون تكبيره مع تكبير
الامام عند ابي حنيفة رحمه الله وهو قول زفر وقول ابي يوسف ومحمد يكبر مع تكبير الامام ذكر هذا الاختلاف
على هذا الوجه في اختلاف زفر ويعقوب لهما قوله عليه الصلوة والسلام فاذا كبر فكبروا والفاء للتعقيب
ولابي حنيفة ان القيام ركن من اركان الصلوة فيكون الافضل للماموم المشاركة في جميع ذلك قياسا على الركوع والسجود
واذا كبر بعد تكبير الامام تفوته المشاركة في جزء من القيام واما الحديث قلنا الفاء انما توجب التعقيب اذا دخلت
على الجزاء وقوله فكبروا ليس بجزاء ولكن هذا بيان الحال كما يقال اذا دخلت على الامير فالسلام الا ترى انه عليه السلام
عطف عليه قوله واذا ركع فاركعوا ثم المقتدي لا يؤخر الركوع عن ركوع الامام كذا هاهنا فرع على قولهما فقال
لو كبر مقارنا قال ابو يوسف رحمه الله في رواية يجزيه ويكره وقال في رواية لا يجزيه ذكر الرواية الاولى
المعلى في نوادره وقال محمد اجزاه وقد اساء ذكر في الكيسانيات ودليل عدم الجواز ما ذكرنا ان الشرع علق شروع
الماموم بتكبير يوجد منه بعد الامام ولانه باني فلا يصح قبل شروع الامام دليل الجواز ان المشاركة حصلت
بالشروع مع الامام فيصح الاقتدا لكن تكره لمخالفة السنة فلا نسلم بانه باني على سبيل التعقيب بل على سبيل
المشاركة كما في ساير الاركان واذا لم يعلم المؤتم انه كبر قبل الامام او بعده ذكر المسئلة في الهارونيات
وجعلها على ثلاثة اوجه ان كان اكثر رايه انه كبر قبل الامام لا يجزيه وان كان اكثر رايه انه كبر بعد الامام يجزيه
لان اكثر الراي يقوم مقام العلم في الاحكام وان استوى الظنان فانه يجزيه لان امره محمول على الصواب وقد
علم انه في الاقتداء قصد الشروع في صلوة الامام فهو على الصواب حتى يظهر الخطا واذا نسي المصلي
تكبيرة الافتتاح وقرا ثم تذكر ذلك فكبر للركوع ينوي ان يكون ذلك عن تكبيره لم يجزه ذلك عن تكبيرة الافتتاح
لان تكبيرة الافتتاح شرعت في حالة القيام وحالة الركوع ليست بحالة القيام مطلقا وكذلك هذا في
التطوع اذا كبر في حالة الركوع الافتتاح لا يجوز وان كان التطوع يجوز قاعدا من غير عذر والفرق ان التكبير
انما شرع في قيام مطلق والقيام المطلق انما يكون باستواء الشق الاعلى والاسفل والشق الاعلى اصل لان
الادمي لا يعيش الا به والشق الاسفل تبع لانه يعيش بدونه فاذا كبر في حالة الشروع فقد كبر في غير محله
فلم يجزه فاما صلوة التطوع شرع عند قيام النصف الاعلى فاذا صلى قاعدا فقد صلى حال قيام النصف الاعلى وهو
الشرط فاجزاه

فصل في القيام

مسائل هذا الفصل تاتي في فصل صلوة المريض ان شاء الله تعالى

فصل في القراءة

يجب ان يعلم بان القراءة في الصلوة ركن قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران
وقال تعالى ورتل القران ترتيلا امر بالقراءة والامر على الوجوب والمراد حالة الصلوة لان القراءة لا تجب خارج
الصلوة فتعين حالة الصلوة وقال عليه السلام لا صلوة الا بقراءة واذا ثبت ان القراءة ركن فنقول لا بد من معرفة
حدها ومحلها وقدرها وصفتها اما معرفة حدها فنقول تصحيح الحروف امر لا بد منه ولا يصير قراءة الا بعد
تصحيح الحروف فان صحح الحروف بلسانه ولم يسمع نفسه حكى عن الكرخي انه يجزيه وبه كان يفتي الفقيه ابو بكر الاعمش

لان القراة فعل اللسان وذلك باقامة الحروف لا بالسماع فان السماع فعل السامع والى هذا اشار محمد رحمه الله
في الاصل حيث قال وان كان وحده وكان صلوة يجهر فيها بالقراة قرا في نفسه ان شاء وان جهر واسمع نفسه
ولو كان اسماع نفسه داخلا في القراة لكان اسماع نفسه مستفادا من قوله قرا في نفسه فيكون قوله واسمع
نفسه تكرارا وحكى عن الفقيه ابي جعفر الهندواني والشيخ الامام الجليل ابي بكر محمد ابن الفضل البخاري انه لا
يجزيه ما لم يسمع نفسه وبه اخذ عامة المشايخ لان حد الكلام ما هو مسموع مفهوم الا ترى ان الحان الطيور
لا تسمى كلاما مع انها مسموعة لانها غير مفهومة والا ترى ان الكتاب لا يسمى كلاما مع انه مفهوم لانه غير مسموع
لكن شرطنا سماعه لان الشرط وجود القراة في نفسه قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة الحلواني رحمه الله
الاصح انه لا يجزيه ما لم يسمع ادناه ويسمع من بقربه قال بعض مشايخنا رحمهم الله كل حكم يتعلق بالذكر نحو التسمية
على الذبيحة والاستهلال في اليمين والطلاق والعتاق والايلا والبيع فهو على هذا الاختلاف وذكر القاضي
الامام علاء الدين في شرح مختلفاته ان الصحيح عندي ان في بعض التصرفات يكتفي بسماعه وفي بعضها يشترط
سماع غيره مثلا في البيع لو ادنى المشتري صماخه الى فم البايع فسمع يكفي ولو سمع البايع بنفسه ولم يسمعه المشتري
لا يكفي وفيما اذا حلف لا يكلم فلانا فناداه من بعيد بحيث لا يسمع لا يحنث نص على هذا في كتاب الايمان لان شرط
الحنث وجود الكلام في محلها فنقول في التطوع محل القراة الركعات كلها حتى تفترض القراة في الركعات كلها
وفي الفرايض محل القراة الركعتان حتى تفترض القراة في الركعتين ان كانت الصلوة من ذوات المثنى يقرا فيهما جميعا
وان كانت الصلوة من ذوات الاربع يقرا في الركعتين الاولين وفي الركعتين الاخريين هو بالخيار ان شاء قرا وان
شاء سبح وان شاء سكت وقال الشافعي هي فرض في الاربع لان القراة ركن وكل ركعة تشتمل على اركان الصلوة ثم
ساير الاركان كالركوع والسجود والقيام فرض في كل ركعة فكذا ركن القراة ولهذا كان ركنا في التطوع في كل ركعة
ولنا ان قضية القياس الاكتفاء بالقراة في ركعة واحدة فان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار الا ان الركعة الثانية
مثل الاولى من كل وجه فاوجبنا القراة فيها استدلالا بالاولى فاما الاخريان فهما زايدتان على الاوليين لان الصلوة
في الاصل كانت ركعتين كما قالت عايشة رضي الله عنها كانت الصلوة في الاصل ركعتين فزيدت في الحضر
واقرت في السفر فلم يجز قياس الاخريين على الاوليين ولهذا لا يقاس الاخريان على الاوليين في حق وصف القراة
وهو الجهر والاخفا وكذا في حق القدر وهو السورة فكذا في اصل القراة وان ترك القراة والتسبيح لم يكن عليه حرج
ولم يكن عليه سجدتا السهو ان كان ساهيا لكن القراة افضل هذا هو الصحيح من الروايات كذا ذكره القدوري
في شرحه وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه لو سبح في كل ركعة ثلاث تسبيحات اجزاه وقراة
الفاتحة افضل فان لم يقرا ولم يسبح كان مسيا ان كان متعمدا وان كان ساهيا فعليه سجدتا السهو لان القيام
في الاخريين مقصود فيكره اخلاوه عن الذكر والقراة جميعا كما في الركوع والسجود وقد كره ذلك رسول الله
عليه الصلوة والسلام لاصحابه حيث قال ما لي اراكم سامدين اي واقفين متحيرين والاول اصح لان الاصل في
القيام القراة فاذا سقطت القراة في الاخريين بقي القيام المطلق فيكون قيامه كقيام المؤتم بخلاف الركوع والسجود
لان القراة فيهما ليست بمشروعة وانما المشروع فيهما الذكر فلا يجوز اخلاوهما عن الذكر وعن ابي يوسف انه
قال يسبح فيهما ولا يسكت الا انه ان اراد ان يقرا الفاتحة فليقرا على جهة الثنا لا على جهة القراة وبه اخذ
بعض المتاخرين من اصحابنا وفي الوتر محل القراة الركعات كلها حتى تفترض القراة في الركعات كلها وهذا
على اصلهما لا يشكل لان الوتر على اصلهما سنة والقراة في السنن في جميع الركعات واجبة وانما يشكل على
اصل ابي حنيفة فانه يقول فرض عملا لا اعتقادا ولزوم القراة من امارات النفل والجواب عن هذا ان دليل

الفرضية عنده قاصر لانه من اخبار الاحاد فاظهرنا اثر القصور بايجاب القراة في الكل احتياطا فان
القراة في الكل في الفرايض لا يوجب الفساد وترك القراة في ركعة من النوافل يوجب الفساد واما
الكلام في قدر القراة فنقول فرض القراة عند ابي حنيفة يتادى باية واحدة وان كانت قصيرة وهو
مذهب ابن عباس فانه قال اقرا ما معك من القران فليس شيء من القران بقليل وقال ابو يوسف ومحمد
لا تتادى الا باية طويلة كاية المداينة وكاية الكرسي او ثلاث ايات قصار هما يقولان ان ما دون ذلك
لا يقصد بالقراة عرفا فلا يثبتا وله مطلق اسم القراة وكان المعنى فيه انه لا يتم به الاعجاز وابو حنيفة رحمه الله
يقول ان المامور به قراة ما تيسر عليه من القران والاية القصيرة من القران حقيقة وحكما اما حقيقة لا
شك واما حكما فانها يحرم قراتها على الجنب والحايض اما ما دون الاية ليس لها حكم القران ولهذا لا يحرم على
الجنب والحايض قراته هكذا ذكر الطحاوي رحمه الله وهما يقولان الامر المطلق ينصرف الى ما يسمى قرانا
عرفا وقوله مدهامتان او قوله لم يلد لا يسمى قرانا عرفيا ولا يقصد بالقراة عرفا فالامر المطلق لا ينصرف
اليهما ثم على قول ابي حنيفة اذا قرا اية قصيرة هي كلمات او كلمتين نحو قوله فقتل كيف قدر ثم نظر وما
اشبه ذلك يجوز بلا اختلاف بين المشايخ كذا ذكر بعض المشايخ في شرحه وسياتي بعد هذا بخلافه واما
اذا قرا اية قصيرة هي كلمة واحدة نحو قوله مدهامتان او اية قصيرة هي حرف واحد نحو قوله ق ص ن
فان هذه ايات عند بعض القرا اختلف المشايخ فيه واذا قرا اية طويلة في ركعتين نحو اية الكرسي
واية المداينة قراها في ركعتين البعض في ركعة والبعض في ركعة اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة
رحمه الله بعضهم قالوا لا يجوز لانه ما قرا اية تامة في كل ركعة وعامتهم على انه يجوز لان بعض هذه الايات
تزيد على ثلاث ايات قصار او تعدلها فلا تكون قراته اقل من ثلاث ايات قصار وفي نوادر المعلا عن ابي يوسف
اذا كان الرجل لا يحسن الا هذه الاية وهو قوله الحمد لله رب العالمين فانه يقراها مرة واحدة في الركعة ولا
يكررها في الركعة ويجوز صلوته وهو قول ابي حنيفة وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ادنى ما يجوز من القراة
في الصلوة في كل ركعة ثلاث ايات يكون تلك الايات الثلاث مثل اقصر سورة في القران مثل انا اعطيناك
الكوثر او قرا ايتين طويلتين او باية طويلة تكون تلك الاية مثل اقصر سورة في القران يجزيه وان لم تكن
تلك الايتان او تلك الاية مثل اقصر سورة في القران لا يجزيه وقراة الفاتحة على اليقين ليس بفرض عندنا
ولكنها واجبة حتى يكره تركها وقال الشافعي رحمه الله فرض حتى لو ترك حرفا منها لم تصح صلوته واستدل
بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وبمواظبة النبي عليه الصلوة والسلام على قراتها في كل صلوة
ولنا قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران فهذا يقتضي جواز الصلوة بقراة القران مطلقا والعمل بالحديث
الواحد انما يجب على وجه لا يكون نسخا لما في الكتاب وذلك بان يثبت بالحديث وجوب قراة الفاتحة حتى يكره
تركها وقراتها اما ان تثبت الركنية فلا والله اعلم واما الكلام في صفة القراة فنقول لا يخلو اما ان يكون اماما
او منفردا والصلوة لا تخلو اما ان تكون مكتوبة او نافلة اما اذا كانت الصلوة مكتوبة فان كان اماما فانه يجهر
في موضع الجهر ويسر في موضع السر وموضع الجهر المغرب والعشا والجمعة والعيدين وموضع الاسرار الظهر
والعصر وهذا لان الجهر والاسرار في حق الايمة في موضعهما شريعتان ظاهرتان نقلتا من لدن رسول الله
عليه الصلوة والسلام الى يومنا هذا وان جهر فيما يخافت او خافت فيما جهر فعدا اسا لانه خالف السنة
واما اذا كان منفردا ان كان صلوته يخافت فيها يخافت وان جهر فيها يكون مسيا هكذا ذكر الحسن بن زياد في كتاب
صلوته وان كان صلوة يجهر فيها فهو بالخيار ان شا جهر واسمع نفسه وان شا اسر فقرا في نفسه اما انه

ان يجهر لانه شبيه الامام وله ان يخافت لان الامام بالجهر يسمع غيره والمنفرد لا يسمع غيره هكذا
ذكر في عامة الروايات وذكر في رواية ابي حفص ان الجهر افضل والاصل فيه ما روي عن النبي عليه
السلام انه قال من صلى بشبه الجماعة صلت بصلوته صفوف الملايكة والجهر منه الصلوة بجماعة فيما
يجهر فان قيل شرعية الجهر حال الايمة لحاجتهم الى اسماع غيرهم والمنفرد لا يحتاج الى اسماع غيره فلا
يشرع الجهر في حقه قيل ان المنفرد امام في نفسه فيجهر لاسماع نفسه فان قيل اذا اعتبر اماما في نفسه لما
جازت له المخافتة في حقه قيل له لان القراة له دون غيره فكانت مخافته كجهره واما النوافل لا يخلوا اما
ان يكون نوافل النهار او نوافل الليل فان كان نوافل النهار يكره الجهر فيها لانها تابعة للفرايض والاصل فيه ما روي
ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال الصلوة النهار عجماء واما نوافل الليل لا باس بالجهر فيها
لانه مشروع في فرايض الليلة لكن الافضل ان يكون بين الجهر والاخفا لما روي عن النبي عليه السلام انه
خرج ذات ليلة فمر بابي بكر رضي الله عنه وهو يسر بالقراة حرا ومر بعمر رضي الله عنه وهو يجهر بالقراة حرا ومر
ببلال رضي الله عنه وهو ينتقل من سورة الى سورة فلما اصبح ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك لهم
فقال ابو بكر رضي الله عنه كنت اسمع من اناجيه وقال عمر رضي الله عنه كنت اطرد الشيطان واوقظ الوسنان
وقال بلال رضي الله عنه كنت انتقل من بستان الى بستان فقال عليه السلام لابي بكر ارفع من صوتك قليلا
وقال لعمر رضي الله عنه اخفض من صوتك قليلا وقال لبلال اذا افتتحت سورة فلا تنتقل عنها الى غيرها حتى
تفرغ عنها الى غيرها واما المخافتة في بسم الله الرحمن الرحيم في اوايل السور فهو عند اصحابنا رحمهم الله وهو
قول الثوري روي عن انس بن مالك رضي الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله عليه السلم وخلف
ابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم بقي الكلام بعد هذا في القدر المسنون
قال محمد رحمه الله في الكتاب القراة في الصلوات في السفر سواء يقرا بفاتحة الكتاب واي سورة شيت
وفي الحضر يقرا في الفجر في الركعتين باربعين او خمسين اية سوى فاتحة الكتاب وكذلك في الظهر والعصر
والعشا سواء والقراة فيهما على النصف من القراة في الظهر وفي المغرب يقرا بالقصار المفصل هذا هو المذكور
في ظاهر الرواية وفي روايات الحسن ويقرا في الظهر في الركعتين مثل قراته في الركعة الاولى من الفجر اعلم
بان ما كان من باب المقادير لا يثبت قياسا بل يتبع فيه النص والنص قد يرد معقول المعنى والنص الوارد في تقدير
القراة في الصلوات كلها معقول المعنى على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى والحال حالتان حالة السفر وحالة
الحضر وحالة السفر نوعان حالة الضرورة وهو ان يعجل السير او يكون خايفا من جهة العدو وحالة الاختيار
وهو ان يكونوا امنين في السفر ولا يعجل السير وحالة الحضر ايضا نوعان حالة الاختيار وهو ان يكون في
الوقت سعة وحالة الضرورة وهو ان يخاف فوت الوقت اذا عرفنا هذا فنقول بدا محمد رحمه الله في
الكتاب ببيان حالة السفر فقال يقرا في السفر بفاتحة الكتاب واي سورة شيت لان السفر لما اوجب قصر
الصلوة تخفيفا اوجب قصر القراة من طريق الاولى وقد صح ان النبي عليه الصلوة والسلام قرا في صلوة الفجر في
السفر المعوذتين وهذا في حالة الضرورة اما في حالة الاختيار في السفر يقرا في الفجر نحو سورة البروج وانشقت
ليحصل الجمع بين مراعاة السنة في القراة وبين التخفيف وفي الظهر مثل ذلك وفي العشا والعصر دون ذلك وفي
المغرب يقرا بالقصار جدا واما في حالة الحضر فان كانت الحال حالة الضرورة بان كان يخاف خروج الوقت يقرا
مقدار ما لا يفوته وقت الصلوة وان كانت الحالة حالة الاختيار بان كان في الوقت سعة ذكر في هذا الكتاب
انه يقرا في الفجر في الركعتين باربعين او خمسين او ستين اية سوى فاتحة الكتاب ولم يرد بقوله باربعين او خمسين

اربعون او خمسون في كل ركعة بل اراد به اربعون فيهما في كل ركعة عشرون وذكر في الاصل انه يقرا باربعين
اية سوى فاتحة الكتاب وروى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة انه يقرا في الركعة الاولى الم تنزيل السجدة
وفي الثانية هل اتى على الانسان والاثار قد اختلفت عن رسول الله عليه الصلوة والسلام فقد روى ابو
بردة الاسلمي ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان يقرا في الفجر من ستين اية الى ماية اية وعن بعض الصحابة
انه قال تلقفت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة ق والذاريات لكثرة ما يقراهما في صلوة الفجر عنه
عليه الصلوة والسلام انه قرا في الفجر اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت وروى عنه عليه السلام انه قرا في
الفجر سورة المزمل والمدثر وعنه عليه الصلوة والسلم انه قرا في الركعة الاولى الم تنزيل السجدة وفي الركعة الثانية
هل اتى على الانسان وعن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قرا في الركعة الاولى فاتحة البقرة وفي الركعة الثانية
خاتمتها وعن عمر رضي الله عنه انه قرا في الركعة الاولى سورة النمل وفي الركعة الثانية سورة بني اسرايل ولما
اختلفت الاخبار في مقادير القراة اختلفت مقادير محمد رحمه الله وباختلاف الاثار يدل على ان في الامر سعة والمشايخ
وفقوا بين الروايات فمنهم من قال الاربعون للكسال وما فوق ذلك الى الستين للوسط من الناس وما بين الستين
الى الماية للذين يتهجدون ويستانسون بالقراة ولا يملون ومنهم من وفق من وجه اخر فقال المراد من الاربعين اذا كان
الاى طوالا كسورة الملك فانها مع طولها ثلاثون اية والمراد من الخمسين والستين اذا كانت الاى متوسطة بين
الطول والقصر او مختلطة فيها القصار والطوال والمراد فيما بين الستين الى الماية اذا كانت الاى قصارا كسورة
المزمل والمدثر وسورة الرحمن ومنهم من وفق وجها اخر فقال ان كان الوقت وقت كد وكسب نحو الصيف يقرا اربعين
وان كان وقت فراغ كالشتا يقرا ما بين الستين الى الماية وان كان فيما بينهما يقرا خمسين الى ستين ومنهم من يقول
اذا كانت الليالي قصارا يقرا اربعين وان كانت طوالا يقرا ما بين الستين الى الماية واذا كان فيما بين ذلك يقرا خمسين
او ستين هذا كله في صلوة الفجر وذكر في الاصل ويقرا في الظهر مثل الفجر او دونه وكل ذلك منقول عن النبي عليه
الصلوة والسلام وروى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي عليه الصلوة والسلام قرا في الظهر الم تنزيل
السجدة وقد روينا انه قرا في الفجر ايضا الم تنزيل السجدة فكان الظهر مثل الفجر في القراة ولان وقت الفجر ووقت الظهر
متسع لا يخاف بالتاخير الوقوع في المعصية فيستحب تطويل القراة تكثيرا للجماعة واحراز الاربع قبل الظهر ويقرا دون
الفجر ايضا لما روى عن جماعة من اصحاب رسول الله عليه الصلوة والسلام انهم قالوا حزرنا قراة رسول الله عليه الصلوة
والسلام في الظهر فوجدناه ما بين ثلاثين الى اربعين ولان وقت الظهر وقت اشتغال بالكسب فتطويل القراة يودي
الى السامة بخلاف وقت الفجر لانه وقت فراغ عن الكسب واما في صلوة العصر يقرا في الركعتين بعشرين اية سوى
فاتحة الكتاب لحديث جابر ابن سمرة ان النبي عليه الصلوة والسلام قرا في صلوة العصر في الاولى سورة البروج
وفي الثانية والسماء والطارق وروى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا حزرنا قراة رسول الله عليه الصلوة
والسلام في العصر فوجدناه على النصف من قراته في الظهر وهذا لان المستحب في العصر هو التاخير تكثيرا للنافلة
اذ النفل بعد العصر مكروه فاذا اخر العصر لو قلنا بانه يطول القراة فيها لا نامن ان يتصل بالوقت المكروه
واما في العشا يقرا مثل ما يقرا في العصر لحديث معاذ ابن جبل رضي الله عنه ان قومه شكوا الى رسول الله عليه الصلوة والسلام
عن تطويل قراته في العشاء فقال النبي عليه الصلوة والسلام افتان انت يا معاذ اين انت من سبح اسم ربك الاعلى
والشمس وضحيها ولان المستحب هو تاخير العشا الى ثلث الليل فلو اطال القراة يودي الى الملالة واما في المغرب يقرا
في كل ركعة سورة قصيرة فان النبي عليه الصلوة والسلام قرا فيهما بالمعوذتين وكتب عمر الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنهما
ان اقرا في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء باوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل ولان مبنى

المغرب على التعجيل وعلى ان تاخيرها لا يجل كذا جاءت به الآثار قال عليه الصلوة والسلام لا تزال امتي بخير
ما لم يوخروا المغرب الى اشتباك النجوم فيجب تخفيف القراءة ليحصل التعجيل وهذا عندنا وقال الشافعي
رحمه الله يقرا في المغرب مثل سورة والمرسلات عرفا وعم يتساءلون وروى في ذلك خبر ان النبي عليه الصلوة والسلام
قرا في المغرب والطور وتاويل الحديث عندنا انه افتتحها الا انه اختتمها واما الوتر فما قرا فيه فهو حسن بلغنا عن رسول
الله عليه الصلوة والسلام انه قرا في الوتر في الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وفي
الثالثة بقل هو الله احد وروى انه كان يوتر بتسع سور من المفصل في الركعة الاولى انا انزلناه واذا زلزلت والهيكم
وفي الركعة الثانية والعصر وانا اعطيناك واذا جاء نصر الله وفي الركعة الثالثة بقل يا ايها الكافرون وتبت
وقل هو الله احد الافضل ان يقرا في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة تامة ولو قرا بعض السورة في ركعة والبعض
في الركعة الاخرى بعض مشايخنا رحمهم الله قالوا يكره لانه خلاف ما جاء به الاثر وذكر عيسى بن ابان رحمه الله في
كتاب الحج انه لا يكره وروى ذلك عن اصحابنا رحمهم الله وروى حديثا باسناده عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قرا
في صلوة الفجر سورة بني اسرائيل فلما بلغ اية التلاوة ركع وسجد ثم قام الى الثانية وختم السورة ولو قرا في الركعتين من
وسط او من اخر سورة فلا باس به ولو قرا في الركعة الاولى من وسط سورة او من اخر سورة وقرا في الركعة الاخرى
من وسط سورة اخرى او من اخر سورة فلا ينبغي ان يفعل ذلك على ما هو ظاهر الرواية ولكن لو فعل لا باس به هكذا حكي
عن الفقيه ابي جعفر رحمه الله ذكره شيخ الاسلام رحمه الله في شرحه وفي نسخة شمس الايمة رحمه الله قال بعضهم يكره
وقال بعضهم لا يكره وفي الفتاوى وسيل عن القراءة في الركعتين من اخر السورة افضل ام قراءة سورة بتمامها قال
ان كان اخر السورة اكثر اية من سورة التي اراد قراءتها كان قراءة اخر السورة افضل وان كانت السورة اكثر اية فهي افضل ولكن
ينبغي ان يقرا في الركعتين اخر سورة واحدة ولا ينبغي ان يقرا في كل ركعة اخر سورة على حدة فان ذلك مكروه عند اكثرهم
هكذا ذكر في فتاوى ابي الليث واذا انتقل من اية الى اية اخرى من سورة اخرى او من هذه السورة وبينهما ايات يكره
فقد صح ان رسول الله عليه الصلوة والسلام نهى بلالا عن ذلك حين سمعه ينتقل من سورة الى سورة فقال اقرا كل سورة
على نحوها وكذلك يكره اختيار قراءة اواخر السورة دون ان يقرا السورة على الولاء في الصلوة وخارج الصلوة لانه
يخالف فعل السلف وكذلك اذا جمع بين سورتين بينهما سور او سورة واحدة في ركعة واحدة فانه يكره واما في الركعتين
ان كان بينهما سور لا يكره واذا كان بينهما سورة واحدة هل يكره اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكره وقال
بعضهم لا يكره اصلا واذا قرا في ركعة سورة وقرا في الركعة الاخرى سورة فوق تلك السورة يكره واذا قرا في الركعة
الاولى قل اعوذ برب الناس ينبغي ان يقرا في الركعة الثانية قل اعوذ برب الناس ايضا لان قراءة سورة واحدة في
الركعتين غير مكروهة واذا قرا في الركعة اية وقرا في الركعة الاخرى اية فوق تلك الاية وقرا في ركعة اية ثم قرا بعد
هذا في تلك الركعة اية اخرى فوق تلك الاية فهو على ما ذكرنا في السور واذا جمع بين ايتين بينهما ايات او اية واحدة
في ركعة واحدة او في ركعتين فهو على ما ذكرنا في السور ايضا ولو قرا في ركعة سورة وقرا في الركعة الثانية سورة
اطول منها ان كان التفاوت قليلا لا يكره فقد صح ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان يقرا في الجمعة في الركعة
الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الركعة الثانية هل اتاك وهل اتاك اطول من سبح اسم ربك بقليل فان كان التفاوت
كثيرا يكره وهذا كله في الفرايض فاما في السنن فلا يكره هكذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله في زلة القاري
واذا قرا الفاتحة وحدها في الصلوة او قرا الفاتحة ومعها اية او ايتين فذلك مكروه ذكره في شرح الطحاوي المقتدي
اذا قرا خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا يكره واليه مال الشيخ الامام ابو
حفص وبعض مشايخنا ذكروا في شرح كتاب الصلوة ان على قول محمد لا يكره وعلى قولهما لا يكره ولا باس بقراءة القرآن

على التاليف فقد صح ان الصحابة فعلوا ذلك ومشايخنا استحسنوا قراءة المفصل ليسمع القوم ويتعلموا
واذا كبر للركوع في الصلوة ثم بدا له ان يزيد في القراءة لا باس به ما لم يركع ويكره ان يتخذ شيا من القران موقتا
لشيء من الصلوات يعني لا يقرا غيرها في تلك الصلوة لان فيه هجر ما سواه واذا فعل ذلك في بعض الاوقات لا باس به
وفي بعض شروح الجامع الصغير ان هذه الكراهة فيما اذا اعتقد ان الصلوة لا تجوز بدونها اما اذا اعتقد ان
الصلوة تجوز بدونها الا ان قراءة هذه السورة ايسر لا باس به واذا كرر اية واحدة مرارا فان كان ذلك في التطوع
الذي يصلي وحده فكذلك غير مكروه فقد ثبت عندنا عن جماعة من السلف انهم كانوا يحيون ليلتهم باية العذاب
او اية الرحمة او اية الرجا او اية الخوف وان كان ذلك في صلوة الفريضة فهو مكروه لانه لم ينقل الينا عن احد من
السلف انه فعل ذلك وهذا كله في حالة الاختيار واما في حالة العذر والنسيان فلا باس به والله اعلم نوع
آخر في معرفة طوال المفصل واوساطه وقصاره فنقول طوال المفصل من سورة الحجرات الى سورة والسماء
ذات البروج والاوساط من سورة والسماء ذات البروج الى سورة لم يكن والقصار من سورة لم يكن الى الاخر
نوع آخر في اطالة القراءة في الركعة الاولى على الركعة الثانية قال ابو حنيفة في الجامع الصغير ويطول الركعة
الاولى من الفجر على الثانية وركعتا الظهر سواء وقال محمد رحمه الله احب ان تطول الركعة الاولى على الثانية
في الصلوات كلها يجب ان يعلم بان اطالة القراءة في الركعة الاولى على الثانية من الفجر مسنونة بالاجماع ليدرك
الناس ركعتي الفجر بالجماعة وفي ساير الصلوات كذلك عند محمد رحمه الله وعند ابي حنيفة وابي يوسف اطالة
القراءة في الركعة الاولى في ساير الصلوات غير مستوية احتج محمد رحمه الله بحديث ابي قتادة في غير هذه المسيلة
وحين وصف ابو حميد الساعدي صلوة رسول الله عليه الصلاة والسلم كان من جملة ما وصف ان النبي عليه السلم
كان يطول الركعة الاولى في كل صلوة وهذا لان التفضيل في صلوة الفجر باعتبار انه وقت غفلة فتفضيل الاولى
ليدرك الناس الجماعة وهذا المعنى موجود في ساير الاوقات الا ان الغفلة في وقت الفجر بسبب النوم وفي
ساير الاوقات باشتغال الناس بالكسب وهما احتجا بما روى ان النبي عليه الصلوة والسلام قرا في صلوة
الجمعة في الركعة الاولى فاتحة الكتاب وسورة الجمعة وفي الثانية المنافقون وقرا مرة اخرى في صلوة الجمعة
في الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية هل اتيك حديث الغاشية وهما متقاربان او الثانية
اطول من الاولى ولان الثانية تكرار الاولى فيكون مثل الاولى الا ترى انه يتكرر بصفته وهو الجهر والسورة
فكذلك يتكرر بمقداره والقياس في الفجر هكذا وانما تركنا القياس بعذر لانه وقت نوم وغفلة بخلاف ساير
الاوقات فانها وقت علم ويقظة فلو تغافلوا بسبب اشتغالهم بامور الدنيا وذلك يضاف الى تقصيرهم
واختيارهم والنوم لا يكون باختيارهم فالتفضيل هناك لا يكون تفضيلا هاهنا ثم يعتبر التطويل من حيث الايات
اذا كان بين ما يقرا في الاولى وبينما يقرا في الثانية مقارنة من حيث الاى اما اذا كان بين الايات تفاوت من
حيث الطول والقصر تعتبر الكلمات والحروف بعد هذا اختلف المشايخ قال بعضهم ينبغي ان يكون
التفاوت بينهما بقدر الثلث والثلثين الثلثان في الاولى والثلث في الثانية في شرح الطحاوي قال ينبغي ان
يقرا في الاولى بثلثين اية وفي الثانية بقدر عشر ايات او عشرين هذا هو بيان الاولى واما بيان الحكم فنقول
التفاوت وان كان فاحشا بان قرا في الاولى باربعين اية وفي الثانية بثلاث ايات لا باس به ورد الاثر
واما اطالة الركعة الثانية على الركعة الاولى فمكروه بالاجماع كذا ذكر صدر الاسلام وفخر الاسلام رحمهما الله
في شرح الجامع الصغير قالا وهذا اذا كان التفاوت كثيرا بثلاث ايات فما فوقها اما اذا كان قليلا نحو اية او
ايتين لا يكره والله اعلم نوع آخر في القراءة بالفارسية واذا قرا في الصلوة بالفارسية

جاز قراءته سواء كان يحسن العربية او لا يحسن غير انه ان كان يحسن العربية يكره وهذا قول ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد ان كان يحسن العربية لا يجوز قراءته وان كان لا يحسن يجوز فالعبرة عند ابي حنيفة
للمعنى وعندهما للفظ والمعنى اذا قدر عليهما وذكر شيخ الاسلام في شرح كتاب الصلوة وشمس الايمة السرخسي
في شرح الجامع الصغير رجوع ابي حنيفة الى قولهما وقال الشافعي لا يجوز قراءته على كل حال واجمعوا على انه
لا تفسد صلوته بالقراءة بالفارسية انما الخلاف في الجواز احتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى انا جعلناه قرانا
عربيا الله تعالى اخبر ان القران عربي والفارسي غير العربي فلا يكون قرانا فلا تجوز صلوته وهما قالا القران اسم
للمعجز والاعجاز في النظم والمعنى فاذا قدر عليهما لا يتادى الفرض الا بهما واذا عجز عن النظم اتى بما قدر عليه كمن عجز
عن الركوع والسجود فانه يصلي بالايماء وابو حنيفة رحمه الله احتج بما روي ان الفارس كتبوا الى سلمان ان يكتب
لهم الفاتحة بالفارسية فكتبها اليهم وكانوا يقرون في الصلوة حتى لانت لسانهم بالعربية والدليل عليه قوله
تعالى وانه لفي زبر الاولين ولا شك ان في زبر الاولين هو المعنى دون اللفظ قال الشيخ الامام الاجل شمس
الايمة الحلوائي ان ابا حنيفة رحمه الله انما جوز قراءة القران بالفارسية اذا قرا اية قصيرة يعني قرا ترجمة اية
قصيرة لان الصلوة عنده تجوز بادنى الايات ثم ذكر ابو سعيد البردعي ان ابا حنيفة رحمه الله انما جوز القراءة
بالفارسية خاصة دون غيرها من الالسنة لقربه بالعربية على ما جاء في الحديث لسان اهل الجنة العربية
والفارسية الدرية والاصح ان الاختلاف في جميع الالسنة واللغات نحو الهندية والتركية والرومية خلاف
واحد ثم انما يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كان مقطوع القول بان ما اتى به هو المعنى ويكون على نظم القران
نحو قوله تعالى جزاؤهم جهنم سزاي وي دوزخ ونحو قوله تعالى فجمعناهم جمعا وقال الله تعالى معيشة
ضنكا قال معيشة تنكا فاما اذا لم يكن على نظم القران لا يجوز قال الامام الزاهد الصفار رحمه الله يجوز
كيف ما كان ذكر في باب السهو وقال بعضهم انما يجوز اذا كان ذلك ثناء كسورة الاخلاص فاما اذا كان من القصص
فانه لا يجوز كقوله تعالى اقتلوا يوسف فقال مكشد يوسف را فانه لا يجوز وتفسد صلوته والصحيح انه يجوز في
الكل والله اعلم ولو اعتاد القراءة بالفارسية او اراد ان يكتب المصحف بالفارسية منع من ذلك اشد المنع
وان فعل ذلك في اية او ايتين لا يمنع من ذلك ذكره شمس الايمة السرخسي في شرح الجامع الصغير ولو كتب القران
وكتب تفسير كل حرف وترجمته تحته روي عن الفقيه ابي حفص رحمه الله لا باس بهذا في ديارنا لان معاني
القران وفوايده لا يضبطها العوام الا بهذا وانما يكره ذلك في ديارهم لان القران نزل بلغتهم واذا قرا الرجل في
صلوته شيا من التورية او الانجيل او الزبور لم تجز صلوته سواء كان يحسن القران او لا يحسن على فقال لان
هذا كلام وليس بقران ولا تسبيح والذكر الذي يجري في الصلوة اما قران او تسبيح وما يجري مجراه قال عليه
السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو للتسبيح والتهليل وقراءة القران قال الشيخ الامام
شمس الايمة الحلوائي حاكيا عن استاذه القاضي الامام هذا رحمهما الله هذا التعليل من محمد يشير الى انه لا باس للجنب ان
يقرا شيا من هذه الكتب لان محمدا رحمه الله حط درجته عن درجة التسبيح حيث قال لان هذا ليس بقران ولا تسبيح
ثم لا باس للجنب ان يسبح فلان لا يكون له بقراءة هذه الكتب باس كان اولى وفي النوادر ويكره للجنب قراءة التورية
ووجه ذلك انه منزل كالقران فيكره للجنب قراءته كالقران وعن عمر رضي الله عنه انه سيل عن هذا فقال ان عرف
انه منزل لم يقراه الجنب قال شمس الايمة هذا رحمه الله ونحن لا نعلم انها كيف انزلت لانهم حرفوها وغيروها
فينبغي ان لا ينهى عن قراءتها ثم قال رحمه الله وجدت في بعض النسخ انه ان كان ما قرا من التورية واشباهها موديا للمعنى
الذي في القران تجوز في قول ابي حنيفة وان لم يكن موديا للمعنى الذي في القران لا شك انه لا يجزيه عن صلوته

ولكن هل تفسد صلوته ينظر ان علم انه هو التورية الذي انزل الله على موسى لا تفسد صلوته لانه بمنزلة
التسبيح الا ان يكون ذكر قصة فحينئذ تفسد صلوته لانه كلام الناس كثير من مشايخنا اختار واما حكاه
شمس الايمة الحلوائي عن بعض النسخ انه ما قرا في صلوته من التورية ان كان موافقا لمعنى القران جازت صلوته
في قول ابي حنيفة لان العبرة عنده للمعنى والله اعلم **نوع اخر** من هذا الفصل في المتفرقات
محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمهم الله تعالى في رجل قرا في الاوليين من العشاء سورة ولم يقرا بفاتحة
الكتاب لم يعد فاتحة الكتاب في الاخريين يريد بقوله لم يعد فاتحة الكتاب لم يقضها وان قرا في الاوليين بفاتحة
الكتاب ولم يقرا بالسورة قرا في الاخريين بفاتحة الكتاب والسورة وجهر هذا هو لفظ الجامع الصغير واختلف
عبارة المشايخ في الفرق بعضهم قالوا القراءة واجبة في الاوليين فيحتاج الى بيان كيفيتها لينظر انه هل يمكن
القضاء بمثلها في الاخريين فنقول القراءة وجبت في الاوليين بصفة ان تفتتح بفاتحة ويترتب عليها السورة
فاذا ترك الفاتحة في الاوليين لا يمكن ان يقضيها كذلك لانه لا يزاد على الفاتحة في الركعتين الاخراوين مرة واحدة
واذا ترك السورة في الاوليين امكنه القضاء لان الفاتحة مشروعة في الاخريين فيقراها ويبني السورة عليها كما في الركعة
الاولى فيمكنه القضاء بالمثل وبعضهم قالوا الاخريين محل الفاتحة فلم يتسع للقضاء وليستا بمحل السورة فوسعتا
للقضاء وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يقضي السورة لانه عجز عن القضاء لان قراءة السورة غير مشروعة في الاخراوين
الا ترى انه لو ترك الفاتحة في الاوليين لا يقضيها في الاخريين وانما لا يقضيها لعجزه عن القضاء كذا هذا فان
اراد ان يقرا السورة وحدها في الاخريين ويترك الفاتحة ويقول كنت بالخيار قيل هذا في قراءة الفاتحة في الاخريين
ان اقراها وبين ان ادع قراءتها فامضي على خياري فلا اقراها هل له ذلك لم يذكر هذا في الكتاب ومشايخنا فيه مختلفون
منهم من قال له ان لا يقرا الفاتحة لانها لم تكتب عليه في الاخريين وهو الاشبه بمذهب اصحابنا رحمهم الله ومنهم
من قال ليس له ان يترك الفاتحة هنا ليقع السورة بعد الفاتحة كما هو سنة القراءة في الصلوة ثم قول محمد رحمه الله
في الجامع الصغير وان قرا في الاوليين بفاتحة الكتاب ولم يقرا بالسورة قرا في الاخريين بفاتحة الكتاب والسورة
يقتضي وجوب قضاء السورة وذكر هذه المسالة في الاصل قال اذا ترك السورة في الاوليين فاحب الي ان يقراها
في الاخريين نص على ان قراءة السورة في الاخريين بطريق الاستحباب فصار في المسالة روايتان على رواية الاصل
يستحب قضاء السورة وعلى رواية الجامع الصغير يجب قضاء السورة وقول محمد في الجامع الصغير قرا في الاخريين
بفاتحة الكتاب والسورة وجهر يحتمل انه اراد به الجهر بالسورة والفاتحة جميعا وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
حتى لا يودي الى الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة فان ذلك غير مشروع وتجعل الفاتحة تبعا للسورة لانها
والسورة واجبة لكونها قضاء فتكون على حسب الفوات واجبة والسنة تبع الواجب ومن حق السورة الجهر فكذا
ما هو تبع لها والى هذا ذهب بعض مشايخنا رحمهم الله ويحتمل انه اراد به الجهر بالسورة دون الفاتحة واليه ذهب
بعض المشايخ وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا لان الفاتحة اداء والسورة قضاء والاداء يكون على حسب محله والقضاء
على حسب الفوات وقد فات مع الجهر فيقضي مع الجهر ويلتحق بالركعة الاولى فلا يودي الى الجمع بين الجهر والمخافتة
في ركعة واحدة تقديرا منهم من قال بانه يخافت بهما وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا لان الفاتحة متقدم على السورة
فكانت اصلا والسورة تبع لها ومن حق الفاتحة في هذه الركعة المخافتة فيخافت بالسورة تبعا لها ومما يتصل بهذه
المسالة اذا نسي فاتحة الكتاب في الركعة الاولى وفي الركعة الثانية وقرا السورة ثم تذكر فانه يبدا فيقرا فاتحة الكتاب
ثم يقرا السورة هكذا ذكر في الاصل وروى الحسن عن ابي يوسف رحمه الله انه يركع ولا يقرا الفاتحة لان فيه
نقض الفرض بعد التمام لمكان الواجب لان قراءة السورة وقعت فرضا وقراءة الفاتحة واجبة وجه ظاهر الرواية

ان باعتبار المال هذا نقص الفريضة لاجل الفرض فانه اذا قرا الفاتحة يصير جميع القراة فرضا وصار كما لو
تذكر السورة في الركوع فانه يرجع الا ان ابا يوسف رحمه الله ربما يمنع تلك المسئلة على قياس هذه المسئلة والله
اعلم ولو لم يقرا في الركعتين الاولتين اصلا او قرا في الاخريين بفاتحة الكتاب خاصة فان صلوته جايزة
وثبوت هذا عن الاولتين ولو قرا في الاولتين بفاتحة الكتاب خاصة اليس انه يجوز صلوته كذا هنا الا اذا زيد
بقراة الفاتحة في الاخريين الثنا او الدعا على ما جرى من السنة فحينئذ لا يجوز صلوته ولا ينوب هذا عن
القراة محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل فاتته العشا فصلاها بعد ما طلعت الشمس ان ام فيها جهر بالقراة
لان القضا ابدا على حسب الادا ويدل عليه حديث ليلة التعريس فان النبي عليه السلام قضى الوتر والفجر ضحى
ليلة التعريس على حسب الفوات من الاذان والاقامة والجهر وان كان صلى وحده اتفق المشايخ انه يتخير بين
المخافتة والجهر والجهر افضل ان كان في الوقت وان كان بعد ذهاب الوقت اختلف المشايخ فيه بعضهم
قالوا يخافت حتما وبعضهم قالوا يخير والجهر افضل كما في الوقت واصل هذا ان الجهر بالقراة من شعار الدين
وانه شرع واجبا في الجماعات لما ان مبنى الجماعة على الاشتهار اما لا يجب على المنفرد وكذلك قال في الاصل
اذا جهر المنفرد فيما يخافت او خافت فيما يجهر لا يلزمه سجود السهو واذا لم يجب الجهر على المنفرد يتخير في الوقت
بالاجماع والجهر افضل لانه مامور باداء الصلوة بالجماعة ومن سننها الجهر فان عجز عن الجماعة لم يعجز عن الجهر
فاما بعد خروج الوقت منهم من قال مخافتة لانه لا يجب عليه اداء الصلوة بالجماعة بعد خروج الوقت اذ لا يجد
جماعة بعد خروج الوقت واذا لم يجب اداء الصلوة بالجماعة لا ينوب الى اقامة سنة الجماعة وهي الجهر منهم
من قال كلاهما سواء والجهر افضل ليكون القضا على حسب الادا وهذا اصح واختلف مشايخنا في حد الجهر
والمخافتة قال الشيخ ابو الحسن الكرخي ادنى الجهر ان يسمع نفسه واقصاه ان يسمع غيره وادنى المخافتة تحصيل
الحروف وقال الفقيه ابو جعفر رحمه الله والامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري ادنى الجهر ان يسمع غيره وادنى
المخافتة ان يسمع نفسه وعلى هذا يعتمد والله اعلم محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في امام يصلي في رمضان
او غيره ويقرا من المصحف فصلوته فاسدة عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا تفسد صلوته
وتكره وعند الشافعي رحمه الله لا تكره وحكي عن الشيخ الامام الاجل شمس الايمة الحلوائي انه قال هذه المسئلة دليل
على ان الصحيح من مذهب اصحابنا انه لا باس بذكر رمضان مطلقا من غير التقييد بالسهو وان مذهبهم خلاف
مذهب مجاهد الا ترى انهم ذكروا رمضان هنا مطلقا من غير تقييد حجة الشافعي في المسئلة حديث ذكوان
مولى عايشة رضي الله عنها انه كان يؤم عايشة رضي الله عنها في رمضان وكان يقرا من المصحف ولو كان مكروها لما
رضيت به ولان النظر في المصحف عبادة والصلوة ايضا عبادة فقد انضافت عبادة الى عبادة فلا يكره
هذا القدر انه تشبه باهل الكتاب فانهم يفعلون كذلك ولكن لا كل ما يفعله اهل الكتاب يكره الا ترى انهم
يقرون عن ظهر القلب ونحن نقرا كذلك ايضا ولا نكره وهما احتجا لجواز الصلوة بحديث ذكوان ايضا ولان
الواجب قراة القران مطلقا وقد قرا القران فيجوز كما لو قرا عن ظهر القلب وهذا لان المفسد اما ان يكون حمل المصحف او
النظر فيه او تقليب الاوراق وحمل المصحف لا يصلح مفسدا فان حمل ما هو اكثر من ذلك لا يفسد فان النبي عليه السلام
كان يصلي وامامة بنت ابي العاص على عاتقه وكان يضعها اذا سجد ويرفعها اذا قام والنظر في المصحف لا يصلح مفسدا
كالنظر الى نقوش المحراب بل اولى لان النظر في المصحف عبادة والنظر الى نقوش المحراب ليس بعبادة وتقليب
الاوراق عمل يسير والعمل اليسير لا يقطع الصلوة الا انه يكره لانه يشبه اهل الكتاب في صلوتهم فيما عنه بد بخلاف
القراة عن ظهر القلب لانه لا بد منه فصار كالصلوة سادا لابويه فانه يكره ولان منه بد ولابي حنيفة رحمه الله وجهان

حمل المصحف وتقليب الاوراق والنظر فيه عمل كثير والصلوة منه بد فتفسد الصلوة فعلى هذا الوجه
نقول ان كان المصحف بين يديه على رحل وهو لا يحمل ولا يقلب الاوراق تصح صلوته وكذلك لو قرا اية
مكتوبة على المحراب تصح صلوته عند ابي حنيفة رحمه الله على قياس هذا التعليل والوجه الثاني ان هذا يتعلم من
المصحف في الصلوة والتعلم في الصلوة مفسد للصلوة كما لو تعلم من معلم وهذا لان التعلم نوعان يتعلم من الكتاب
وهو تعلم الصحيفتين ويتعلم من معلم ثم التعلم من المعلم يفسد الصلوة فكذا من الكتاب فعلى هذا الوجه سوا وان كان
المصحف بين يديه وهو لا يحمله ولا يقلب الاوراق تفسد صلوته عند ابي حنيفة واورد الحاكم في المختصر مسئلة تصلح
حجة لابي حنيفة وصورتها اذا كان لا يحفظ شيا من القران ويمكنه القراة من المصحف لو صلى بغير قراة تجوز
ووجه الاحتجاج ان القراة من المصحف لو كانت جايزة لما جازت الصلوة في هذه الصورة من غير قراة ولكن
الظاهر من مذهبهما انهما لا يسلمان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ واما حديث ذكوان قلنا قوله وهو
كان يقرا من المصحف هذا قول الراوي ذكره على وجه التعريف لذكوان اي لم يكن ذكوان ممن يقرا القران كله عن ظهر
القلب لكنه استظهر قصار المفصل فيقرا في صلوته ويؤمها بالسور القصار وكان لا يمكنه ان يختم في الصلوة
لانه كان لا يقرا جميع القران عن ظهر القلب وكان يحتاج في قراة السور الطوال الى المصحف لا انه كان يقرا في الصلوة
من المصحف فيكون فيه دليلا على انه لا باس بان لا يختم القران في صلوة التراويح بخلاف ما اعتاده العوام في يومنا
هذا ومما يحفظ في هذا المقام ولو نظر الى مكتوب في المحراب سوى القران وتامل وفهم قيل على قياس قول ابي يوسف
لا تفسد صلوته وعلى قياس قول محمد تفسد واصل المسئلة ما اذا حلف لا يقرا كتاب فلان فنظر فيه حتى فهم عند
ابي يوسف لا يحنث وعند محمد يحنث وقيل لا تفسد صلوته اجماعا بخلاف مسئلة اليمين على قول محمد والفرق
ان جواز الصلوة تتعلق بصورة القران ولم توجد اما الحنث في قراة الكتاب تتعلق بالمعنى وهو الفهم وقد
وجد ثم فرق بينما اذا حلف لا يقرا القران فنظر فيه وفهم فانه لا يحنث وبينما اذا حلف لا يقرا كتاب فلان فنظر فيه
وفهم فانه يحنث والفرق عرف في كتاب الايمان والله اعلم محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمة الله عليهم في رجل
صلى اربع ركعات تطوعا ولم يقرا فيهن شيا يقضي ركعتين وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يقضي
اربع ركعات واعلم ان ههنا ثمان مسايل احديها هذه المسئلة والمسئلة الثانية اذا قرا في احدى الاوليين
واحدى الاخريين والثالثة اذا قرا في الاوليين والرابعة اذا قرا في الاخريين والخامسة اذا قرا في الثلاث الاوايل
والسادسة اذا قرا في الثلاث الاواخر والسابعة اذا قرا في ركعة من الاوليين والثامنة اذا قرا في ركعة من الاخريين والاصل
في جملتها ان ترك القراة في الشفع الاول في الركعتين وفي احديهما لا ترتفع التحريمة ولا تنقطع عند ابي يوسف فيصح بناء
الشفع الثاني على الشفع الاول بتلك التحريمة فان قرا في الشفع الثاني في الركعتين صح هذا الشفع وعليه
قضاء الشفع الاول لا غير وان ترك القراة في الشفع الثاني في الركعتين او في احديهما فسد هذا الشفع وكان
عليه قضاء الشفعين وعند محمد ترك القراة في الشفع الاول في الركعتين او في احديهما يرفع التحريمة ويقطعها فلا
يصح بناء الشفع الثاني على الشفع الاول فلا يلزمه قضاؤه وعلى قول ابي حنيفة ترك القراة في الشفع الاول في الركعتين
يقطع التحريمة كما هو قول محمد باتفاق الروايات فلا يصح الشروع في الشفع الثاني عنده ولا يلزمه قضاؤه واختلفت
الروايات عنه في ترك القراة في الشفع الاول في احدى الركعتين وروى محمد انه لا يقطع التحريمة كما هو مذهب ابي
يوسف فيصح الشروع في الشفع الثاني ويلزمه قضاء الاربع كذا ذكر في صلوة الاصل وفي الجامع الصغير وروى بشر
ابن الوليد وعلي ابن جعفر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقطع التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني ولا يلزمه
قضاؤه قال مشايخنا رحمهم الله في المسئلة قياس واستحسان فرواية محمد عنه استحسان ورواية ابي يوسف

عنه قياس وجه قول محمد ان كل شفع من التطوع صلوة على حدة وبه ورد الحديث قال عليه السلام صلوة
الليل مثنى مثنى واراد به التطوع فكانت القراة فى الركعتين فرضا كما فى صلوة الفجر فاذا ترك القراة فى احديهما فقد
فاتت الفرايض على وجه لا يمكن اصلاحه كما لو ترك القراة فى احدى ركعتين الفجر فيفسد الادا واذا فسد الادا فسدت
التحريمة لان التحريمة للادا ومتى فسدت التحريمة لم يصح بنا الاخرين عليها فلم يلزمه قضاوهما ان ترك القراة فيهما
او فى احدهما حجة ابى يوسف ان فساد الادا لا يكون اعلا حالا من عدم الادا وعدم الادا لا يفسد التحريمة
ففساد الادا اولى ان لا يفسد التحريمة اذ بالفساد لا تنعدم الا صفة الجواز والفقه ما عرف فى موضعه ان التحريمة
شرط الادا فلا تفسد بفساد الادا واذا لم تفسد بفساد الادا صح بنا الاخرين على التحريمة وان ترك القراة
فى الاولتين وجه قول ابى حنيفة ما قلنا لمحمد والاستحسان على قوله وجهان احدهما ان التحريمة شرط
الادا كما قال ابو يوسف الا انها مشروعة الادا لا تقبل الفصل عن الادا والادا يتم بركعة واحدة لان اركان الصلوة
كلها تتم بركعة فاذا قرا فى الركعة الاولى فقد وجد فعل الادا صحيحا فاستحكمت التحريمة وانتهت فى الصحة بها منها
فلم تفسد بترك القراة فى الركعة الثانية واذا لم تفسد صح بنا الاخرتين عليها بخلاف ما اذا ترك القراة فى الاولتين
لان التحريمة وان صحت فى الابتداء فما صحت الا للادا والادا على سبيل التمام لم يوجد ففسد الادا لفوات بعضه
ففسدت التحريمة التى يراد منها الادا الوجه الثانى ان فساد الشفع الاول بترك القراة فى الركعتين مقطوع به
لان القراة فى ركعة واحدة تثبت بدليل مقطوع به وهو الكتاب قال الله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القران فجاز ان
يوثر فى فساد التحريمة اما فساد الشفع الاول بترك القراة فى ركعة واحدة ليس بمقطوع به بل هو مجتهد فيه فان
من الناس من قال الفرض القراة فى احدى الركعتين وهذا لان الامر بالفعل لا يقتضى التكرار لكن اوجبنا القراة فى الركعة
الثانية احتياطا لان الركعة الثانية تكرار الاولى على ما سبق والاحتياط هنا فى ان لا يجعل القراة فرضا فى الثانية
فى حق ابقاء التحريمة حتى يحكم بصحة الشروع فى الشفع الثانى فيجب عليه اتمام الشفع الثانى ولا يحكم بصحة
الادا احتياطا ايضا فاخذنا فى كل حكم بالاحتياط اذا عرفنا هذا الاصل فنقول جينا الى تخريج المسايل فنقول
اذا ترك القراة اصلا فعلى قول ابى يوسف يجب عليه قضاء الاربع لان التحريمة عنده بقيت على الصحة فصح الشروع
فى الشفع الثانى فعند ابى حنيفة ومحمد قضى ركعتين لان التحريمة قد انقطعت عندهما بترك القراة فى الشفع الاول
فى الركعتين فلم يصح الشروع فى الشفع الثانى فلا يلزمه قضاوه واذا قرا فى احدى الاوليين وفى احدى الاخريين
فعليه قضاء اربع ركعات عند ابى يوسف وكذا عند ابى حنيفة على رواية محمد عنه لان عند ابى حنيفة على
رواية محمد عنه بترك القراة فى احدى الاوليين لا يبطل التحريمة فصح بناء الشفع الثانى عليه فيلزمه قضا اربع
ركعات وعند محمد رحمه الله يلزمه قضاء ركعتين لان عنده بترك القراة فى احدى الاوليين تبطل التحريمة فلا
يصح بناء الشفع الثانى عليها فيلزمه قضاء ركعتين واذا قضا فى الاولتين فعليه قضاء ركعتين بالاجماع لان
التحريمة لم تنقطع بالاجماع فيصح بناء الشفع الثانى عليها وقد ترك القراة فى الشفع الثانى فصح يجب عليه قضاوه
واذا قضا فى الاخريين فعليه قضاء الشفع الاول لان الشروع فى الشفع الاول صحيح والادا قد فسد لعدم
القراة فيلزمه قضاوه واما الشفع الثانى فعند محمد لم يصح الشروع فيه وكذلك عند ابى حنيفة فلا يلزمه
القضا وعند ابى يوسف صح الشروع فيه وصح الادا لوجود القراة فلا يلزمه القضا فاذا اتحد الجواب
مع اختلاف التخريج واذا قرا فى الثلاث الاوايل فعليه قضاء الشفع الثانى بالاجماع لان الشفع الاول قد صح
لوجود القراة فيه فيصح بناء الشفع الثانى عليه وقد فسد الشفع الثانى لترك القراة فى احدى الركعتين
فيلزمه قضاوه واذا قرا فى الثلاث الاواخر فعليه قضاء ركعتين عند محمد لان بترك القراة فى الركعة الاولى انقطعت

التحريمة فلم يصح الشروع فى الشفع الثانى فلا يلزمه قضاء الشفع الثانى ولكن يلزمه قضاء الشفع الاول
لان الشروع فيه صح وفسد الادا وعند ابى يوسف يلزمه قضاء اربع ركعات لان بترك القراة فى الركعة
الاولى لا تنقطع التحريمة فصح الشروع فى الشفع الثانى وفسد الادا لان الشفع الاول قد فسد والثانى بنا عليه
والبنا على الفاسد فاسد وكذلك الجواب عند ابى حنيفة وعلى رواية محمد عنه لان عند ابى حنيفة على رواية
محمد عنه التحريمة لا تنقطع بترك القراة فى احدى الركعتين الاولتين فصح الشروع فى الشفع الثانى والتقريب ما
ذكرنا واذا قرا فى احدى الاولتين فعند محمد عليه قضاء الشفع الاول لا غير وعند ابى يوسف عليه قضا الشفعين
وكذلك عند ابى حنيفة على رواية محمد عنه لما ذكرنا واذا قرا فى احدى الاخريين فعند محمد عليه قضاء الشفع
الاول لا غير لان الشروع فى الشفع الثانى لا يصح عنده وكذلك عند ابى حنيفة لا يصح الشروع فى الشفع الثانى
لانقطاع التحريمة عنده بترك القراة فى الشفع الاول اصلا عند ابى يوسف عليه قضاء الاربع لصحة الشروع
فى الشفع الثانى عنده اذا اوتر وترك القراة فى الركعة الثانية يفسد بالاجماع لان الوتر ليس بفرض فى حق القراة
فى الفتاوى واذا ترك فى احدى ركعتى الفجر فسدت صلوته وكذلك المسافر اذا ترك القراة فى احدى ركعتين
اذا افتتح الصلوة ثم نام فقرا وهو نايم ذكر المسئلة فى الفتاوى فى موضعين واجاب فى احد الموضعين بالجواز
واجاب فى الموضع الاخر بعدم الجواز والمختار عدم الجواز محمد عن يعقوب عن ابى حنيفة رحمة الله عليهم فى
تفسير قوله عليه السلام لا يصلى بعد صلوة مثلها يعنى ركعتين بقراة وركعتين بغير قراة اى النفل لا يشبه الفرض
هكذا ذكر فى الجامع الصغير حتى لا يصلى بعد الظهر والعصر والعشا اربعا يقرا فى الركعتين الاولتين ولا يقرا
فى الاخريين وذكر هذا فى كتاب الصلوة وقال تفسير الحديث روى عن عمر وعبد الله ابن مسعود وزيد
ابن ثابت رضى الله عنهم وانما حمل الحديث على ذلك لان هذا الحديث ثبت خصوصه بالاتفاق فان الرجل يصلى سنة
الفجر ركعتين ثم يصلى الفجر ركعتين والمسافر يصلى الظهر ركعتين والمقيم يصلى سنة الظهر اربعا ثم يصلى الظهر
اربعا فيحمل على وجه صحيح وهو ما قلنا ومن العلما من قال المراد منه الزجر على تكرار الصلوات التى اداها وسوسة
من الشيطان فانه يكره للانسان ان يقضى صلوات عمره ثانيا فان النبى عليه السلام لما صلى الفجر ضحى ليلة التعريس
قال له اصحابه من الغد الا نعيد صلوة الامس فقال عليه السلام ان الله ينهاكم عن الربوا فيقبلها منكم والله تعالى
اعلم ومما يحفظ هاهنا ذكر فى الاصل امام افتتح الصلوة وركع قبل ان يقرا ثم رفع راسه وقرا وركع فالمعتبر هذا
الركوع الثانى حتى لو اقتدى به انسان فى هذا الركوع يصير مدركا للركعة لانه مامور بالقراة بعد الركوع الاول
لانه لم يات بالقراة فمتى اتى بها ومحل القراة قبل الركوع فيرتفض الركوع الاول لتقع القراة فى محلها وكذلك اذا لم يتم
القراة وركع بان قرا الفاتحة ولم يقرا السورة او قرا السورة ولم يقرا الفاتحة وركع ثم رفع راسه واتم القراة وركع
لان المعتبر هو الركوع الثانى لان ضم السورة الى الفاتحة من واجبات الصلوة ولم يات به فكان مامورا بالاتيان
به فاذا اتى به ومحل القراة على وجه التمام قبل الركوع لا بد وان يرتفض الركوع الاول لتقع القراة فى محله فاما اذا
اتم القراة وركع ثم رفع راسه من الركوع وقرا ثانيا وركع ذكر فى باب الحدث ان المعتبر هو الركوع الاول حتى لو اقتدى
به انسان فى هذا الركوع لا يصير مدركا للركعة وذكر فى باب السهو ان المعتبر هو الركوع وجه ما ذكر فى باب الحدث
ان الركوع الاول حصل فى اوانه لانه حصل بعد تمام القراة فوقع معتدا به فلا يصح الثانى لانه يكون تكرارا ولا
تكرار فى الركوع فى ركعة واحدة وجه ما ذكر فى باب السهو ان الركوعين جميعا وجد بعد القراة لان القراة الثانية
لو لم تعتبر فالقراة الاولى معتبرة وهو معنى قولنا ان الركوعين حصلا بعد القراة الا ان الثانى متصل بالسجود
والاول غير متصل بالسجود والركوع انما يعتبر باتصال السجود به فكانت العبرة للركوع الثانى فلو ان هذا الامام ركع

ولم يقرا فلما رفع راسه من الركوع الاول سبقه الحدث واستخلف رجلا فقرا هذا الرجل الخليفة وركع
فجاء رجل واقتدى به يصير مدركا للركعة وكذلك اذا قرا الامام الاول الفاتحة ولم يقرا السورة وركع
فلما رفع راسه سبقه الحدث فاستخلف رجلا فقرا الخليفة السورة وركع فجاء رجل واقتدى به
فان الرجل يصير مدركا للركعة وكذلك لو قرا الامام الاول السورة ولم يقرا الفاتحة وبقي المسئلة على حالها
فانه يصير مدركا للركعة فلو ان الامام الاول قرا وركع فلما رفع راسه من الركوع سبقه الحدث فاستخلف رجلا
فقرا هذا الخليفة وركع فجاء رجل واقتدى به فعلى الرواية التي ذكر في باب الحدث لا يصير مدركا للركعة
والمعنى في الكل ان الخليفة قايم مقام الاول فحاله كحالة الامام الاول والجواب في حق الامام الاول على هذا
التفصيل وكذلك في حق الخليفة والله اعلم بالصواب **نوع اخر** في زلة القاري يحتاج لتخريج
مسايل هذا النوع الى معرفة مخارج الحروف ليعرف اتفاق المخارج وقربها والى معرفة جواز ابدال الحروف بعضها عن
البعض فيبدا ببيان مخارج الحروف فنذكر الحروف وهي تسعة وعشرون حرفا على ترتيب مخارجها **فنقول**
اولها الهمزة والالف والهاء ثم الحاء والعين والغين والخاء ثم القاف والكاف ثم الجيم والشين والياء ثم الضاد ثم
اللام والراء والنون ثم الطاء والدال والتاء ثم الصاد والزاء والسين ثم الظاء والذال والثاء ثم الباء والميم والواو والفاء
وهذه الحروف ستة عشر مخرجا للحلق منها ثلاث مخارج فاقصاها مخرجا الهمزة والالف والهاء واوسطها مخرجا
العين والحاء ادناها من الفم الغين والخاء ومن اقصى اللسان مخرج الكاف والقاف ومن وسط اللسان مخرج الجيم
والشين والياء ولطرف اللسان جمة مخارج فالظاء والذال والثاء من مخرج واحد وهو طرف اللسان وطرف
الثنايا العليا والطاء والدال والتاء من مخرج واحد وهو طرف اللسان واصول ثنايا العليا والصاد والسين والزاء
من مخرج واحد وهو من طرف اللسان وفويق الثنايا العليا وبقي فرجة قليلة بين اللسان والثنايا عند الذكر بينه
وبين ما فويق الثنايا ومخرج النون المتحركة من طرف اللسان وما يتصل بالخياشيم ووراء مخرج النون من ظهر اللسان
والحنك مخرج الراء ولحافة اللسان مخرجان وحرفان فمن حافة اللسان من اقصاها الى ما يلي الاضراس الضاد فبعضهم
يخرجها من الجانب الايمن وبعضهم يخرجها من الجانب الايسر ومن حافة اللسان من ادناها ما يلي الثنايا ومنتهى طرف
اللسان بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى مخرج اللام وللشفة مخرجان فالفاء من باطن الشفة السفلى واطراف
الثنايا العليا والباء والميم والواو والفاء من بين الشفتين ومخرج النون الخفيفة وهو نون منك وعنك من الخياشيم
ليس له في الفم موضع وهذه الحروف فروع بعضها مستحسنة وبعضها مستقبحة فالمستحسنة مستعملة في
العربية الصحيحة واللغة الفصيحة وهي خمسة النون الخفيفة وصفتها ما ذكرنا والهمزة الخفيفة وهي التي لا تكون
همزة محضة من غير بين ولا ملينا محضا من غير همزة وذلك نحو قوله سال فانه ليس بمهموز محض ولا ملين محض والف
التفخيم وهي الالف التي تجدها بين الالف والواو نحو الصلوة والزكوة والحيوة واللام والف الامالة وهي الالف التي
تجدها بين الالف والياء كما في قوله عالم حاتم والصاد التي كالزاء انما تقع مستحسنة اذا وقعت قبل الدال نحو
واما المستقبحة فهي السين التي كالجيم والياء التي كالفاء والجيم التي كالشين والجيم التي كالكاف والحاء التي كالزاء والقاف
التي كالكاف عند قوم قالوا في مثل قال وكال والطاء التي كالتاء فهي سبعة احرف وانها خارجة عن لغة الفصحاء جيئنا
الى الابدال **فنقول** الهمزة تبدل من خمسة احرف الالف والواو والهاء والياء والعين والباء تبدل عن الواو والتاء
في القسم وتبدل عنه الواو والياء في القسم والتاء تبدل من الواو والتاء والسين والصاد والطاء والدال والثاء
تبدل من الفاء والجيم تبدل من الياء والحاء لا تبدل من حرف ما الا نادرا وكذا الخاء وقيل الحاء تبدل عن العين والخاء تبدل
عن الحاء والدال تبدل عن التاء والذال لا تبدل وقيل تبدل عنها الدال والباء والراء لا تبدل وقيل تبدل عن اللام

والراء تبدل عن السين والصاد والسين تبدل عن الياء والسين تبدل من السين والكاف التي هي خطاب
المونث والصاد تبدل من السين اذا جاوره خاء او غين او قاف او طاء والصاد لا تبدل وقيل تبدل عن الصاد
والطاء والظاء تبدل عن تاء افتعل والطاء تبدل عن الذال عند بعضهم والعين تبدل عن الهمزة والحاء والغين
تبدل عن العين عند بعضهم والفاء تبدل عن الياء والقاف تبدل عن الكاف والكاف تبدل من القاف واللام تبدل
من الضاد والنون والميم تبدل من الواو والنون والياء واللام والنون تبدل عن الهمزة والواو تبدل عن الهمزة والالف
والياء والهاء تبدل عن الهمزة والالف والياء والواو والياء والالف الساكنة في لا وهي التي تسمى لام الف تبدل عن الهمزة
والياء والنون الخفيفة والواو والياء تبدل من الالف والواو والهمزة والهاء والسين والباء والراء والنون واللام والصاد
والضاد والميم والدال والعين والكاف والتاء والباء والجيم ثم بعد الوقوف على هذه الجملة نشرع في المسايل
فنقول الذي يعرض من الخطا في القراءة على وجوه فنجعل كل وجه فصلا تيسيرا على الطالبين ونذكر عقيب
كل فصل ما يتصل به من المسايل **الفصل الاول في ذكر حرف مكان حرف** وانه على وجهين
الاول ان لا تخرج الكلمة بحرف البدل من الفاظ القران ومعناه ان هذه الكلمة مع حرف البدل توجد في القران
نحو ان يقرا بالنون مكان تعلمون او ما اشبه ذلك وفي هذا الوجه لا تفسد صلوته ويجعل كانه ابتدا من هذه
الكلمة الوجه الثاني ان لا توجد الكلمة مع حرف البدل في القران وانه على قسمين القسم الاول ان تكون
مع موافقته في المعنى نحو ان يقرا اثابا مكان قوله ثوابا او يقرا ان الله يحب التوابين او يقرا كونوا قايمين وفي
هذا القسم لا تفسد صلوته عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف واصل هذا الاختلاف ان قراءة القران
بالمعنى جايزة عند ابي حنيفة ومحمد ولهذا يجوز قراءته بالفارسية في الصلوة عنده وعند ابي يوسف
ومحمد لا يجوز قراءته بالمعنى غير ان عند محمد يجوز استبدال اللفظ بغيره من الالفاظ القريبة بعد اتفاقهما في
المعنى وعند ابي يوسف لا يجوز ويعتبر اللفظ المنقول ومعنى اخر لابي حنيفة ان هذه لغة مستعملة عن العرب
والمصدر واحد والله تعالى يقول انا جعلناه قرانا عربيا ولم يقل بايه لغة فعلى اية لغة قرا القران فيجوز وقد
كتب في مصحف عبد الله بن مسعود الحي القيام في سورة البقرة وال عمران وعلى هذا اذا قرا الا ماه حليم لا تفسد
صلوته لان اهل اللغة يقولون انه في الاصل من ذوات الواو والقسم الثاني من هذا الوجه ان تكون مع مخالفة
في المعنى نحو ان ياتي بالطاء مكان الضاد او بالصاد مكان الطاء فالقياس ان تفسد صلوته وهو قول عامة
المشايخ واستحسن بعض مشايخنا وقالوا بعدم الفساد للضرورة في حق العوام خصوصا في العجم وهذا في
الحروف المتقاربة في المخرج فاما في الحروف المتباعدة في المخرج وقد يغير المعنى نحو ان يقرا ويشترك مكان
ويشرك تفسد صلوته والحاصل من الجواب في جنس هذه المسايل ان الكلمة مع حرف البدل اذا كانت لا توجد
في القران والحرفان من مخرج واحد او بينهما قرب المخرج يجوز ابدال احد الحرفين عن الاخر لا تفسد صلوته عند
بعض المشايخ وعليه الفتوى وعن هذا قلنا اذا قرا في صلوته فاما اليتيم فلا تكهر بالكاف لا تفسد صلوته
على ما اختاره بعض المشايخ لان جماعة العرب يبدلون الكاف عن القاف ومخرجهما واحد والمعنى في ذلك
في ذلك كله ان الحرفين اذا كانا من مخرج واحد او كان بينهما قرب المخرج واحدهما يبدل عن الاخر
كان ذكر هذا الحرف كذكر ذلك الحرف فيكون قرانا معنى فلا يوجب فساد الصلوة وكذلك اذا لم يكن
من الحرفين اتحاد المخرج ولا قربه الا ان فيه بلوى العامة نحو ان ياتي بالدال مكان الصاد او ياتي بالزاي
المحض مكان الصاد لا تفسد صلوته عند بعض المشايخ ولو قرا الحمد لله بالخاء لا تفسد صلوته بعض المشايخ
لان بين الحاء والخاء قرب المخرج وفي الباب الاول من صلوات الرافعات اذا قال الحمد لله بالهاء تفسد صلوته

بعض المشايخ لان بين الحا والها قرب المخرج في الباب الاول من صلوة الواقعات اذا قال الهمد لله
بالها تفسد صلوته ان كان لايجهد لتصحيحه وينبغي ان لا تفسد صلوته لان الها تبدل عن الحا لغة
يقال مدحته ومدهته واذا قرا الصمد بالسين حكي عن نجم الدين النسفي رحمه الله انه لا تفسد صلوته
لان السمد بالسين هو السيد وهكذا حكي فتوى القاضي الامام الزاهد ابي بكر الزرنجري رحمه الله ولذا
لو قرا اهدنا الصراط باليا الصغيرة او قرا المستقيم بالطا العظيمة لا تفسد صلوته لانهما من مخرج واحد
وفيه بلوى العامة لانهم لا يعقلون بينهما ولو قرا اهدنا الصراط بالسين او بالزا الخالصة او بالصاد التي بين
الزا والسين لا تفسد صلوته لان هذه قراة مشهورة ولو قرا هيت لك بالتاين لا تفسد صلوته لان هذه قرا
ولو قرا عتى حين مكان حتى لا تفسد صلوته وهو قراة عايشة ولو قرا سبحا طويلا لا تفسد لانه قراة وان كانت
شاذة والحاصل ان ما كان قراة لا تفسد بها الصلوة وان كانت شاذة ولو قرا الدال مكان الذال او على العكس
او ذكر العين مكان القاف او اللام مكان النون او على العكس تفسد صلوته بالاتفاق اذ ليس بين هذه الحروف
اتحاد المخرج ولا قربه ولو دعا في القنوت ونستخفرك بالخا لا تفسد صلوته عند بعض المشايخ لانه بين العين والخا
اتحاد المخرج وبينهما قرب المعنى فالاستخفار طلب الامان والاستغفار طلب المغفرة من رزق الامان
فقد رزق المغفرة ومن رزق المغفرة فقد رزق الامان ولو قرا او دراييب سبوته تفسد صلوته لانه ابدال
من النا الاخيرة ما فان اليا المشددة يا ان وابدال اليا من اليا بعيد حتى لو قرا ودرابيج لا تفسد صلوته لان
ابدال الجيم من اليا ليس ببعيد **وممّا يتصل بهذا الفصل** اذا زاد حرفا هو ساقط واصل
المشتق منه الفعل واحد نحو ان يقرا وردوها على مكان ردوها على ونحو ان يقرا انا رادوه اليك لا يوجب فساد
الصلوة لانه رده الى ما توجبه الكلمة والصرف في الاصل وان كان العرب تسقط احد الحرفين لعلة ونحو
ذلك ما اثبت في مصحف ابن مسعود ولا تمش في الارض مراحا بياء بعد الشين وان كانت العرب تسقط اليا لعلة
وكذلك كتب في مصحفه وانهى عن المنكر بياء بعد الها وكتب في مصحف اخر يا ايها الذين امنوا من يرتدد منكم
بدالين وكتب فيه ما مكنني بنونين **وممّا يتصل بهذا الفصل** اذا زاد حرفا لا توجبه الكلمة في الاصل الا انه
لا يغير النظم والحكم ولا يفتح المعنى نحو ان يقرا وما انت الا بشر مثلنا مكان ما انت لا تفسد صلوته فقد كتب
في مصحف عثمان في العنكبوت وخلق الله السموات بالواو وكتب في سورة النجم ان ربك واسع المغفرة وهو
اعلم بهم بزيادة واو في هو وكتب في اقرب رحمة من عندنا وكذلك نجزي من شكر بزيادة واو في كذلك وكتب في
الممتحنة وتسرون اليهم بالمودة بزيادة واو في تسرون وان زاد لا توجبه الكلمة في الاصل ويفسد النظم
ويفتح المعنى نحو ان يقرا يس والقران الحكيم وانك لمن المرسلين بزيادة واو في انك او يقرا والضحى والليل اذا سجى
وما ودعك بزيادة واو في ما او قرا والنهار اذا تجلى وان سعيكم لشتى فقد قال بعض مشايخنا الخاف
ان تفسد صلوته لان في ادخال الواو في هذه الصورة تغيير وتعطيل للقسم لان ادخال الواو يخرج ما
الحق الواو به من ان يكون جواب القسم هذا هو المنقول عن اهل اللغة فتوجب هذه الزيادة افساد المعنى وتعطيل
القسم فلهذا قال الخاف ان تفسد صلوته **وممّا يتصل بهذا الفصل** الالثغ وهو الذي لا يقدر على التكلم
ببعض الكلمة فيقرا مكان الواو يا فيقرا مكان الرحيم الجحيم او ما اشبه ذلك ولا يطاوعه لسانه على غير ذلك
وانه على وجهين اما ان يوم او يصلي وحده ففي الوجه الاول لا ينبغي له ان يؤم الا من كان حاله مثل حاله لانه
اذا كان لا يقدر على التكلم ببعض الحروف كان في حق تلك الحروف اميا ولا يجوز امامة الامي للقاري ويجوز
لمن كان بمثل حاله وهذا قول ابي يوسف ومحمد وكذلك قول ابي حنيفة اذا لم يكن في القوم من يقدر على التكلم

ببعض الحروف فاما اذا كان في القوم من يقدر على التكلم بتلك الحروف فسدت صلوته وصلوة القوم
عند ابي حنيفة قياسا على الامي اذا صلى باميين وبقاريين وكذا من يقف في غير مواضعه ولا يقف
في مواضعه لا ينبغي له ان يوم وكذا من يتنحنح عند القراة كثيرا لا ينبغي له ان يوم لانه يودي الى تقليل الجماعة
وكذلك من كان به تمتمة وهو ان يتكلم بالتا مرارا او فافاة وهو ان يتكلم بالفا مرارا حتى يتكلم بعده لا ينبغي له
ان يوم لانهما ربما يعجزان عن المضي في القراة ويفسدان الصلوة على القوم **واما** الذي لا يقدر على اخراج
الحروف الا بالجهد ولا يتكلم بالتا مرارا ولا بالفا واذا اخرج الحروف اخرجها على الصحة فصلوته وقراته
جايزتان ولا يكره ان يكون اماما **وفي الوجه الثاني** وهو ما اذا كان يصلي وحده ينظر ان لم يكن فيه تبديل
الكلام ولا يمكنه ان يتخذ من القران ايات ليس فيها تلك الحروف يجوز صلوته بالاتفاق وان كان يمكنه
او يتخذ من القران ايات ليس فيها تلك الحروف يتخذ الا فاتحة الكتاب فانه لا يدع قراتها وان كان فيه تبديل
فان كان يجد ايات ليس فيها تلك الحروف يتخذ تلك الايات التي ليست فيها تلك الحروف **ولو قرا** مع ذلك
الايات التي فيها تلك الحروف هل يجوز صلوته ذكر في بعض نسخ زلة القاري فيه اختلاف المشايخ والصحيح
انه لا يجوز صلوته لانه يتكلم بكلام الناس مع قدرته على ان لا يتكلم ومثل هذا يوجب فساد الصلوة **وذكر** في
بعض النسخ القياس ان لا تجوز صلاته **وفي الاستحسان** تجوز وابو القياس ياخذ وجه القياس ما ذكرنا ووجه الاستحسان
ان الافة في لسانه خلقة وبسببه لا يقدر على ان يزيلها عن نفسه بالجهد فصار كالذي خلق فهو اخرس **وعلى**
جواب القياس يفرق بين الاخرس وبين الالثغ ان الاخرس لا يقدر على الاتيان بالقراة اصلا فاما الالثغ
قادر على قراة بعض السور بوصف الصحة فهو نظير من يحفظ سورة واحدة ولا يحفظ غيرها وهناك لا يجوز
الصلوة من غير قراة كذا ههنا **فان قيل** الاخرس قادر على القراة بان يقتدي بالقاري فتصير قراة الامام له
قراة ما نطق به الحديث **قلنا** هذا فاسد لان الانسان انما يخاطب بفعل نفسه لا بفعل غيره فلا تكون
قراة الامام فرضا عليه وان كان لا يجد ايات ليس فيها تلك الحروف قال بعض المشايخ فسكت ولا يقرا ولو قرا
تفسد صلوته **وقال** بعضهم يقرا ولا يسكت ولو سكت تفسد وعلى قول من يقرا المختار انه نقل فيها تلك
الحروف **والمختار** للفتوي في جنس هذه المسئلة ان هذا الرجل ان كان يجهد اناء الليل والنهار في تصحيح هذه
الحروف ولا يقدر على تصحيحها فصلوته جايزة لانه عاجز **وان** ترك جهده فصلوته فاسدة لانه قادر وان ترك
جهده في بعض عمره لا يسعه ان يترك في باقي عمره ولو ترك تفسد صلوته الا ان يكون الدهر كله في تصحيحه
والله اعلم

الفصل الثاني في ذكر كلمة مكان كلمة على وجه البدل وانه على وجهين ايضا **الاول**
ان توجد الكلمة التي هي بدل في القران وانه على قسمين **الاول** ان يوافق البدل المبدل في المعنى نحو ان يقرا
الفاجر مكان الاثيم في قوله طعام الاثيم **والجواب** فيه ان صلوته تامة على قول اصحابنا رحمهم الله فقد صح
عن ابن مسعود رضي الله عنه امر ان يعلم ان شجرة الزقوم طعام الفاجر حتى عجز المتعلم ان يقول طعام
الاثيم **والقسم الثاني** ان يخالف البدل المبدل من حيث المعنى وانه على نوعين ان كان اختلافا متقاربا
نحو ان يقرا الحكيم مكان العليم او السميع مكان البصير ويجوز ان يقرا خبيرا مكان بصيرا او يقرا كلا انها
موعظة مكان قوله تذكرة وفي هذا النوع صلوته تامة **وروي** عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال ليس
الخطا في القران ان يقرا في موضع الحكيم العليم وان كان اختلافا متباعدا نحو ان يختم اية الرحمة باية
العذاب او اية العذاب باية الرحمة او اراد ان يقرا الشيطان يعدكم الفقر يجري على لسانه الرحمن يعدكم الفقر
فعلى قول ابي حنيفة ومحمد تفسد صلوته **واما** على قول ابي يوسف اختلف المشايخ فيه قال بعضهم

لا يفسد اذا لم يقصد بقصد ذلك ومر على لسانه غلطا ويجعل كانه ابتدا بكلمة من كلمات القران وهذا لانه قصد قراة القران على ما انزل فيجعل في التقدير كانه ترك القراة من هذا الموضع واخذ بالقراة من ذلك الموضع وهو في ذلك الموضع قران فلا تفسد صلوته وبه كان يفتي الفقيه ابو الحسن وهو اختيار محمد ابن مقاتل الرازي وفي المسئلة عن ابي يوسف روايتان • الوجه الثاني ان لا توجد الكلمة التي هي بدل في القران وانه على قسمين ايضا الاول ان يوافق البدل المبدل نحو ان يقرا ان الله لا يغفر ان يكفر به مكان قوله يشرك به او قرا فبأي الاء ربكما تجحدان مكان قوله تكذبان او قرا الم ذلك الكتاب لا شك فيه مكان قوله لا ريب فيه او ما اشبه ذلك وفي هذا القسم لا تفسد صلوته عند ابي حنيفة ومحمد اما عند ابي حنيفة فانه يعتبر المعنى واما عند محمد فلانه يعتبر المعنى مع لفظ العربية وعند ابي يوسف تفسد صلوته لانه يعتبر اللفظ المنقول • القسم الثاني ان لا يوافق البدل المبدل من حيث المعنى نحو ان يقرا قوسرة مكان قسورة او كعفص مكان كعصف او فسحقا لاصحاب السعير تفسد صلوته بالاتفاق لان هذه الالفاظ ليست بمنقولة في القران وليس بين هذه الالفاظ وبين الالفاظ المنقولة في القران مقارنة من حيث المعنى فلهذا افسد عند الكل والله اعلم **وممّا يتّصل بهذا الفصل** فصل اسناد النسبة وانه على وجهين الاول ان لا يكون المنسوب اليه في القران نحو ان يقرا ومريم ابنة غيلان التي احصنت فرجها مكان مريم ابنة عمران او يقرا عيسى ابن سارة مكان عيسى ابن مريم وفي هذا الوجه تفسد صلوته لانه لم يقرا القران ولا اتى بذكر الله تعالى فكان متكلما بكلام الناس فتفسد صلوته • الوجه الثاني ان يكون المنسوب اليه في القران نحو ان يقرا ومريم ابنة لقمن وعيسى ابن موسى وموسى ابن مريم وما اشبه ذلك وفي هذا الوجه اختلف المشايخ المتاخرون منهم من قال في الصور كلها تفسد صلوته عند ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف روايتان في رواية لا تفسد لان لقمان وموسى ومريم مذكور في القران فصار كانه وقف عند قوله ومريم ابنة وابتدا من قوله لقمن ومن المتاخرين من قال في مريم ابنة لقمان وعيسى ابن موسى الجواب على الخلاف اما في موسى ابن مريم وعيسى ابن عمران لا تفسد صلوته بلا خلاف اما الفساد في قوله مريم ابنة لقمن وعيسى ابن موسى عندهما واحدى الروايتين عن ابي يوسف لان هذا كلام مركب من مضاف ومضاف اليه والمضاف مع المضاف اليه يجريان مجرى اسم واحد وهذا الاسم بهذا النظم غير موجود في القران فصار كما لو قال جعفر ابن زيد او قال عمر ابن الخطاب فصار من جملة كلام الناس فتفسد صلوته واما الجواز في قوله موسى ابن مريم مكان عيسى ابن مريم لانه ليس فيه اكثر من ان جعل مكان العين الذي في عيسى ميما ومكان الياء واوا فاما ما في الاسمين على السواء قلنا وابدال الواو عن اليا وابدال الياء عن الواو سائغ لم يبق التفاوت الا في اول الحرف وهو العين والميم والحرف الواحد لا يكون كلاما فلا يصير اتيا بكلام الناس وصار الحاصل في فصل النسبة انه اذا كان التفاوت في حرف واحد لا يعتبر بلا خلاف واذا كان التفاوت في حرفين او اكثر فالمسئلة على الخلاف والله اعلم **الفصل الثالث** في القراة بغير ما في المصحف الذي جمعه امير المومنين عثمان رضي الله عنه بان قرا بما في مصحف عبد الله ابن مسعود او ابي ابن كعب وروى نصير ابن يحيى عن ابي سليمان الجوزجاني عن محمد ابن الحسن انه قال قال ابو حنيفة رحمه الله اذا قرا القاري في الصلوة بغير ما في مصحف العامة فصلوته قال وهو قول ابي يوسف وقولنا وروى ايضا نصير ابن يحيى عن محمد ابن سماعة قال سمعت ابا يوسف يقول اذا قرا القاري في الصلوة بحروف ابي وابن مسعود وليس ذلك في مصاحفنا فان الصلوة لا تجوز وروى عبد الصمد ابن الفضل عن عصام ابن يوسف انه كان يقول من قرا بقراة ابن مسعود في الصلوة فسدت صلوته والمتاخرون من مشايخنا قالوا هذا اذا لم يثبت من وجه يلزم

به الحكم ان هذا قراة ابن مسعود او قراة ابي بان لم يثبت رواية صحيحة مسندة اليهما او الى واحد منهما انه قرا كذلك انما وجد ذلك في المصحف لان بمجرد وجوده في المصحف لا تثبت قراتهما ولا يجوز العمل بما في المصاحف اذا لم يوجد لها رواية الدليل على صحة ما قلنا ما روى الزهري عن سالم عن ابيه قال كتب رسول الله عليه الصلوة والسلام كتاب الصدقة فلم يخرجه الى عماله حتى قبض ثم الصحابة لم يعملوا بما في ذلك الكتاب لان رسول الله صلى الله عليه وسلم مات قبل ان يخرجه الى عماله وقبل ان يامر به فلم يجعلوا لمجرد الوجود حجة الالزام فان قيل ذكر في الخبر عمل به ابو بكر حتى قبض ثم عمل به عمر حتى قبض قلنا عملهما بذلك غير مشهور ولو ثبت يحتمل انهما عملا به لانهما قد سمعا ما في الكتاب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والدليل عليه ما روي في الاخبار انه عمل به ابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ولو كان العمل به واجبا لكان لا يقتصر على العمل به في بعض خلافته فاما اذا ثبت به رواية صحيحة مسندة اليهما او الى واحد منهما انهما قرا كذلك لا تفسد صلوته لانا لو قلنا تفسد صلوته فقد قلنا ان عبد الله ابن مسعود وابي لم يصليا صلوة جائزة اذا كانا لم يجعلا التلاوة قراة على حد غير التي كانا يقران في الصلوة والذي يويد ما قلنا قول النبي عليه السلام من اراد ان يقرا القران غضا طريا كما انزل فليقرا بقراة ابن ام عبد فقد اخبر ان القران انزل بقراة عبد الله ورغب في القراة بقراته ولا يتوهم على النبي عليه السلام انه يرغب في التلاوة بقراة لا يجوز معها الصلوة والجواب عن هذا ان يقال بان من شرط جواز الصلوة قراة القران قطعا ولم يثبت كون ما في مصحف ابن مسعود قرانا عندنا قطعا لانعدام شرطه وهو النقل المتواتر فلم تجز الصلوة بما في مصحفه لنا اما كون ما في مصحفه قرانا عنده قد ثبت قطعا لانه سمعه من رسول الله فجازت صلوته بما في مصحفه وقوله عليه السلام من اراد ان يقرا القران غضا طريا الى اخره فمعناه اذا ثبت قراته عنده بشرطه وهو النقل المتواتر فليقرا بقراته وذكر بعض المشايخ انه اذا قرا ما ليس في مصحف المعروف ما لا يودي معنى ما في المصحف المعروف تفسد صلوته بالاتفاق اذا لم يكن ذلك دعاء ولا ثناء في نفسه لانه صار تاركا النظم والمعنى وان قرا ما يودي معنى ما في المصحف المعروف فعلى قولهما لا تفسد وعلى قول ابي يوسف تفسد والصحيح من الجواب في هذا اذا قرا بما في مصحف ابن مسعود او غيره لا يعتد به من قراة الصلوة اما لا تفسد صلوته لانه ان لم يثبت ذلك قرانا يثبت قراة شاذة والقرءان في الصلوة اذا كانت قراة لا توجب فساد الصلوة وما روينا في اول هذا الفصل عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وعصام ابن يوسف ان المصلي اذا قرا بغير ما في المصحف العامة ان صلوته فاسدة فتاويله اذا قرا هذا ولم يقرا معها شيئا مما في مصحف العامة فتفسد صلوته لتركه قراة ما في مصحف العامة لا لقراته ما في مصحف ابن مسعود حتى لو قرا مع ذلك مما في مصحف العامة مقدار ما تجوز به الصلوة تجوز صلوته **الفصل الرابع** في ذكر اية مكان اية يجب ان يعلم بان المتاخرين اختلفوا في هذا الفصل منهم من قال يجوز على كل حال لانه قارئ بالايتين جميعا والاية منفصلة عن الاية بخلاف الكلمة ومنهم من فصله تفصيلا فقال ان وقف على الاية وقفا تاما ثم ابتدا باية اخرى لا تفسد وان تغير المعنى نحو ان يقرا والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الامين ووقف وقفا تاما ثم قرا لقد خلقنا الانسان في كبد لان هذا انتقال من سورة الى سورة والكل قران فاما اذا لم يقف ووصل الاية بالاية ان كان لا يتغير به المعنى نحو ان يقرا وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ولم يقف ثم قرا اولئك هم الكافرون حقا او قرا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جزاء الحسنى لا تفسد صلوته واما اذا تغير به المعنى بان قرا وجوه يومئذ عليها غبرة اولئك هم المومنون حقا قال عامة اصحابنا تفسد صلوته لان هذا ليس بقران لانه اخبار بخلاف ما اخبر به الله وليس بذكر وبعض اصحابنا قالوا لا تفسد صلوته لان في هذا البلوى العامة فلا يحكم بالفساد ويجعل كانه وقف على الاية الاولى ثم انتقل الى الاخرى والله اعلم

الفصل الخامس في حذف حرف عن كلمة فنقول ان كان الحذف على سبيل الترخيم و
والايجاز يكون عين تلك الكلمة فلا يوجب الفساد وللحذف على وجه الترخيم شرايط ثلاثة احدها
ان يكون ذلك في اسم النداء حتى لا يجوز الترخيم في الافاعيل ولا في الحروف ولا في اسم المعرف بالالف
واللام ولا في النعت والثاني ان يكون المنادى معرفا نحو قوله يا حارث وما اشبه ذلك ولا يصح في المنكر نحو
قوله يا قاتل يا ضارب الا في قوله يا صاحب يا فلان • **الثالث** ان يكون اسم المنادى على ثلاثة احرف صحاح او ما زاد
على ذلك اما اذا كان ثلاثة احرف لا يجوز الترخيم الا اذا كان ثالث الحروف الها فاما فيما عدا ذلك لا يجوز الترخيم
فاذا وجد هذه الحروف الشرايط وحذف الحرف الاخير نحو ان قرا ونادوا يا مال ليقض علينا ربك لا تفسد صلوته
لان الاستعمال قد ورد على هذا الوجه تقول العرب لعايشة يا عايش ولفاطمة يا فاطم وكتب في مصحف ابن مسعود
ونادوا يا مال ليقض علينا ربك وكذلك لو ترك حرفين من اخر الكلمة والباقي ثلاثة احرف او ما زاد على ذلك
فذلك جايز والحاصل انه ينظر في مثل هذا الى الباقي ان كان الباقي من اسم النداء ثلاثة احرف فصاعدا لا
تفسد صلوته وذلك نحو ان يترك من طالوت الواو والتاو نحو ان يترك من هاروت وماروت الواو والتاو نحو
ان يترك من هارون الواو والنون **و**بعض مشايخنا قالوا اذا حذف حرفا زايدا والى بجميع اصول الكلمة ولم يكن
قاصدا لا تفسد صلوته على قول ابي حنيفة وعبد الله ابن المبارك وهو مذهب عبد الله ابن مسعود وذلك
نحو ان يقرا اذا وقعت الواقعة بحذف الهاء او قرا لا ترفعوا اصواتكم بحذف الميم وهذا لان المحذوف اذا كان حرفا زايدا
لا يتغير المعنى الاصلي في الكلمة فلا يوجب الفساد ثم **اختلف** اهل النحو فيما بينهم في فصل انه اذا ترك
حرفا او حرفين فالحرف الباقي قبل المتروك هل يبقى على حركته واكثر اهل النحو انه يبقى على حركته حتى يقال
يا حار بكسر الرا من حارث ويقال يا عايش بنصب الشين من عايشة **و**بعضهم على انه يرفع الحرف الاخر
حتى يقال يا حار برفع الرا ويا عايش برفع الشين هذا اذا كان الحذف على وجه الايجاز والترخيم ان كان
لا يغير المعنى لا تفسد صلوته نحو ان يقرا ولقد جاءهم رسلنا بالبينات بترك اليا من جاءتهم او يقرا انوه
من بعد ما جاءتهم البينات بترك التا من جاءتهم او يقرا قالوا انما انت من المسحرين ما انت الا بشر مثلنا بترك الواو
قبل قوله ما انت او قرا سبحان الذي بيده ملكوت كل شي بترك الفا من سبحان وان غير المعنى تفسد صلوته
عند عامة المشايخ نحو ان يقرا فما لهم لا يومنون بترك لا او يقرا واذا قرى عليهم القران لا يسجدون
بترك لا او يقرا تنزل عليهم الملايكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا بترك لا ولا فانه يفسد صلوته الا ترى انه لو
تعمد ذلك مع علمه ويعتقد ذلك يكفر فان كان مخطيا تفسد به الصلاة **ومما** يتصل بهذا الفصل اسقاط
حرف من الكلمة باثبات همزة مكانها اذا قرا حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او قرا فقد استمسك بالعروة
الوثقى وما اشبه ذلك فعلى قول ابي حنيفة في ظاهر الرواية وهو قول عبد الله ابن المبارك لا تفسد صلوته
وهو مذهب ابن مسعود وعلى قول ابي يوسف وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة تفسد لانه قرا ما ليس في مصحف
العامة **الفصل السادس** ان يزاد كلمة لا على وجه البدل مسايل هذا الفصل على وجهين
احدهما ان تكون الكلمة الزايدة موجودة في القران وانه على قسمين ان كان لا يغير المعنى لا تفسد صلوته بالاجماع
نحو ان يقرا ان الله كان بعباده خبيرا بصيرا او يقرا قد خسر الذين كفروا وكذبوا بلقاء الله وان كان يغير
المعنى تفسد صلوته بلا خلاف نحو ان يقرا والذين امنوا وكفروا بالله ورسله اولئك هم الصديقون او يقرا
فاما من امن وطغى واثر الحيوة الدنيا • **الوجه الثاني** ان لا تكون الكلمة الزايدة موجودة في القران وانه على
قسمين ايضا ان كان لا يغير المعنى نحو ان يقرا فيهما فاكهة ونخل ورمان او يقرا كلوا من ثمره اذا اثمر واستحصد فعند

عامة

عامة مشايخنا لا تفسد صلوته وزعموا ان هذا قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف تفسد صلوته
وان كان يغير المعنى نحو ان يقرا انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجمالا تفسد صلوته بلا خلاف والله اعلم **الفصل
السابع في الخطا في التقديم والتاخير** وانه على وجوه احدها ان يقدم جملة على جملة ويفهم
بالتقديم ما يفهم بالتاخير نحو ان يقرا يوم تسود وجوه وتبيض وجوه او يقرا وكتبنا عليهم فيها ان العين
بالعين والنفس بالنفس او يقرا بالعبد بالعبد والحر بالحر ونحو ذلك لا تفسد صلوته وان غير المعنى نحو ان يقرا
انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فخافوهم ولا تخافون تفسد صلوته **و**كذلك اذا قرا وان هذا صراطي
مستقيما فلا تتبعوه واتبعوا السبل والثاني ان يقدم كلمة على كلمة ولا يتغير المعنى بان يقرا لهم فيها شهيق وزفير
او يقرا فانبتنا فيها عنبا وحبا لا تفسد صلوته وكذلك اذا قرا انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فخافون ولا
تخافوهم لا تفسد صلوته وان تغير المعنى تفسد صلوته **و**في مجموع النوازل اذا قرا اذ الاعناق في اغلالهم
لا تفسد صلوته لان المعنى لم يتغير لان الاغلال اذا كانت في الاعناق كانت الاعناق في الاغلال ايضا الثالث
ان يقدم حرفا على حرف **فنقول** بتقديم الحرف ابطل الكلمة لا محالة فيكون الجواب فيه كالجواب فيما اذا ذكر
كلمة مكان كلمة قالوا هذا اذا لم يكن من باب المقلوب فاما اذا كان من باب المقلوب مثل جدث وجذف على قول
ابي حنيفة ومحمد لا تفسد صلوته لان في المقلوب التقديم والتاخير سواء **و**على قول ابي يوسف ان كانت الكلمة
الثابتة في القران لا تفسد صلوته وان لم تكن في القران تفسد والله اعلم **الفصل الثامن**
في الوقف والوصل والابتداء اذا وقف في غير موضع الوقف او ابتدا من غير موضع الابتداء وانه على وجهين
الاول ان لا يتغير به المعنى تغييرا فاحشا لكن الوقف والابتداء قبيح نحو ان وقف على الشرط قبل ذكر الجزاء ثم ابتدا
بالجزاء فقرا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ووقف ثم ابتدا بقوله اولئك هم خير البرية ونحو ان فصل بين النعت
والمنعوت والصفة والموصوف فقرا انه كان عبدا ووقف وابتدا بالشكورا لا تفسد صلوته بالاجماع
بين علمائنا رحمهم الله **الوجه الثاني** ان يتغير به المعنى تغييرا فاحشا بان قرا شهد الله انه لا اله ووقف ثم قرا الا
هو وقرا وقالت النصارى ووقف ثم قرا المسيح ابن الله وفي هذا الوجه لا تفسد صلوته عند عامة علمائنا
وعند بعض العلماء تفسد صلوته والفتوى على عدم الفساد على كل حال لان في مراعات الوصل والوقف والابتدا
ايقاع الناس في الحرج خصوصا في حق العوام والحرج مدفوع شرعا **ومما** يتصل بهذا الفصل اذا وصل حرفا
من كلمة بكلمة اخرى بان قرا اياك نعبد ووصل الكاف باياك نعبد بنون نعبد او قرا انا اعطيناك الكوثر ووصل كاف
اعطيناك بالف الكوثر او غير المغضوب عليهم ووصل با المغضوب بعين عليهم او ما اشبه ذلك فعلى قول
بعض العلماء تفسد صلوته وعلى قول العامة لا تفسد صلوته لان القاري عسى لا يجد بدا عن الوقف في مثل هذا
الموضع اما لانقطاع النفس وغيره فلو راعينا ذلك تقع الناس في الحرج وبعض المشايخ ذكروا في ذلك
تفصيلا فقالوا اذا علم ان القران كيف هو الا انه جرى على لسانه هذا لا تفسد وان كان في اعتقاده ان القران
كذلك تفسد صلوته وعلى هذا اذا قرا اذا جاء نصر الله بطريق الاستفهام **الفصل التاسع**
في ترك المد والتشديد في موضعهما والاتيان بهما في غير موضعهما ترك المد والتشديد في موضعهما والاتيان
بهما في غير موضعهما ان كان لا يغير المعنى ولا يقبح الكلام لا يوجب فساد الصلوة وان كان يغير المعنى ويقبح
الكلام اختلف المشايخ قال بعضهم لا تفسد صلوته دفعا للحرج وقال عامتهم تفسد صلوته مثال الاول
في ترك التشديد اذا قرا المعوذتين • اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا بغير التشديد لانه قريب من قوله قتلوا بالتشديد
مثال الثاني اذا قرا قل اعوذ برب الناس ذكر الرب من غير تشديد او قرا ان النفس لامارة بالسوء ذكر الامارة بغير

تشديد ولو قرا اياك نعبد بغير تشديد قال بعضهم تفسد صلوته لان ايا العو فكانه قرا ضوء اياك
نعبد وقال عامتهم لا تفسد لان هذا قراة ولو قرا فمن اظلم ممن كذب على الله شدد الدال في كذب اختلف
المشايخ فيه ولو قرا اولئك هم العادون وشدد الدال تفسد صلوته بلا خلاف ومثال الاول في ترك المد
اذا قرا انا اعطيناك بترك المد ومثال الثاني اذا قرا سوا عليهم بدون المد ونحو ان قرا دعاء ونداء بدون المد اختلف
المشايخ فيه كما في ترك التشديد والله اعلم ومما يتصل بهذا الفصل اذا فرغ المصلي من فاتحة الكتاب وقال
امين بالمد والتشديد فقد قيل تفسد صلوته وقيل لا تفسد على قول ابي يوسف لان هذه الكلمة مع المد والتشديد
منقولة في القران قال الله تعالى ولا امين البيت الحرام وقيل لا تفسد على قولهما ايضا لان هذه قراة
وعليه الفتوى وينبغي ان يقول امين بغير مد ولا تشديد او امين بالمد دون التشديد واصله يا امين استجب
لنا الا انه لما اسقط عنه ياء الندا ادخل عليه المد واقيم المد مقام الندا ولو قرا امين بالمد وحذف اليا لا تفسد على
قول ابي يوسف لان مذكور في القران ولو قرا امين بترك المد وحذف اليا ينبغي ان تفسد لان مثله لا يوجد في القران
والله اعلم **الفصل العاشر في اللحن** اذا لحن في الاعراب لحنا فهو على وجهين اما ان يغير المعنى
بان قرا لا ترفعوا اصواتكم او قرا ان الذين يغضون اصواتهم او قرا الرحمن على العرش بنصب الرحمن وفي هذا الوجه
لا تفسد صلوته بالاجماع واما ان غير المعنى بان قرا هو الله الخالق البارئ المصور بنصب الواو ورفع الميم او قرا
وعصى ادم ربه بنصب الميم ورفع البا او قرا واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات برفع ابراهيم ونصب الرب او قرا من الجنة
والناس بنصب الجيم او قرا عفا الله عنك لم اذنت لهم بكسر الكاف والتاء وفي هذا الوجه اختلف المشايخ قال
بعضهم لا تفسد صلوته وهكذا روي عن بعض اصحابنا وهو الاشبه لان في اعتبار الصواب في الاعراب ايقاع
الناس في الحرج والحرج مدفوع شرعا وروى هشام عن ابي يوسف اذا لحن القاري في الاعراب وهو امام قوم
ففتح عليه رجل ان صلوته جايزة وهذه المسيلة دليل على ان ابا يوسف كان لا يقول بفساد الصلوة بسبب اللحن
في الاعراب في المواضع كلها وعن ابي حنيفة نصا فيمن قرا واذ ابتلى ابراهيم ربه برفع الميم ونصب البا انه لا تفسد
صلوته قال معناه سال ابراهيم ربه فاجابه واعطاه وابتلاؤه اختباره السوال هل يجيب او لا يجيب وساله مختبرا
فصار سوالا كما ان الدعا سوال وان كان بلفظ الدعا وعنه ايضا ان من قرا انما يخشى الله من عباده العلما برفع الله
من الله ونصب الالف من العلما انه لا تفسد صلوته ومعناه انما يجازي على خشية العلما الله عز وجل وهذا
كقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية الى ان قال ذلك لمن خشي ربه **الفصل الحادي
عشر في ترك الادغام** والاتيان به اذا اتى بالادغام في موضع لم يدغمه احد من الناس لبعد مخرج الحرفين
وقبح العبارة ويخرجه عن معرفة معنى الكلمة نحو ان يقرا قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون ادغم العين في
اللام وشدد اللام فقرا ستلبون او ادغم الحا في الشين وشدد الشين فقرا وتشرون فسدت صلوته وان اتى
بالادغام في موضع لم يدغمه احد الا ان المعنى لم يتغير به ويفهم ما يفهم مع الاظهار نحو ان يقرا قل سيروا
ادغم اللام في السين وشدد السين لا تفسد صلوته لان اللام قد تدغم في السين ادغم حمزة والكسائي اللام
في السين في قوله بل سولت لكم واذا ترك الادغام بان قرا اينما تكونوا يدرككم الموت او قرا قل لو كان البحر مدادا
او قرا قل ان كنتم في بيوتكم واشباه ذلك وكذلك كلما التقى الحرفان من جنس واحد والاول ساكن والاخر متحرك
فلم يدغم الاول في الثاني او اجتمع ثلاثة احرف والاول ساكن فلم يدغم الاوسط في الثالث نحو ان قرا ولقد
مننا عليك مرة اخرى فاظهر النونات الثلاث كلها او اجتمع ثلاثة احرف والاول منها ساكن فلم يدغم الاول في الثاني
كما في قوله قل لله الامر جميعا قل للذين كفروا ستغلبون وكذلك في نظايره لا تفسد صلوته وان تحش من حيث

العبارة

العبارة لان هذا رد الى ما اوجبه اصل موضعها في اللغة وامتناع عن اختيار التخفيف وتحمل المشقه
في العبارة وليس فيه تغير المعنى ولا يفتحه انما فيه تثقيل العبارة فقط فكذلك لا تفسد صلوته **الفصل
الثاني عشر في الامالة في غير موضعها** اذا قرا بسم الله بالامالة او قرا مالك يوم الدين بالامالة او
قرا ذلك الكتاب بالامالة او قرا احيى او قرا كانتا تحت عبدين وما شاكل ذلك لا تفسد صلوته لانه لم يغير نظم
الحروف ولا غير المعنى الذي وضعت العبارة له وقد جرت هذه في السن العامة المميز منهم وغير المميز قد روي
عن ابي يوسف انه قال ليس كل لحن يفسد الصلوة ولا يعلم لحن اخف من هذا وروي عن ابي صالح المعلم انه كان يعلم
الصبيان فحاسبهما عن الامالة ولم يرو عن احد من فقهاء السلف في وقته مع صلابتهم في امر الدين ومعرفتهم
بالاحكام واقدامهم على النهي واشتهار هذه القراة في المساجد والمحارب انكارها قد روي انه مكتوب في
مصحف عثمان الذي فيه اثر الدم الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيمة وكذلك في اول الانعام في قرطيس فلمسوه
وكذلك مكتوب في اول ال عمران ماسب الله وكذلك مكتوب لا تتخذ والهين بالياء بين اللام والها والله اعلم
الفصل الثالث عشر في حذف ما هو مظهر واظهار ما هو محذوف اما اظهار ما هو محذوف نحو ان يقرا
هم الذين كفروا فيحذف من الميم من هو ويظهر الالف من الذين وكانت الالف محذوفة في الوصل غير مدغمة بدلالة
انه لم يخلفها التشديد والتشديد الذي في اللام هي التشديد الذي هو موجود مع اظهار الالف ونحو ان يقرا
الحمد لله رب العالمين فاظهر الالف من العالمين وكانت محذوفة بدليل انه لم يخلفها تشديد بالبدل على الادا
وهذا لا يفسد الصلوة اذ ليس فيه تغيير المعنى ولا تغيير النظم انما نقل العبارة وكانت العرب حققوها ومثل
هذا لا يوجب الفساد وكذلك اذا اظهر حرفين احدهما محذوف والاخر مدغم نحو ان يقرا وما خلق الذكر والانثى
اظهر الالف وكانت محذوفة واظهر اللام للتخفيف وكانت مدغمة في الدال لاجل التسهيل لا تفسد صلوته لا
هذا رد اللفظ الى اصل موضوعه وامتناع عن اختيار التخفيف من غير ان يكون فيه تغيير المعنى فلا تفسد صلوته
اما حذف ما هو مظهر نحو ان يقرا وهم لا يظلمون او رايت فحذف الالف عن فرايت ووصل نون يظلمون بفا
فرايت ونحو ان يقرا وهم يحسبون انهم يحسبون فحذف الالف من انهم ووصل النون بالنون وانه لا يفسد الصلوة
لانه ليس فيه تغيير المعنى ولا تفتيح الحكم وقد اختلف القرا في حذف الف قريبة من هذه نحو قوله قد افلح بل انبا
ومن اجل ذلك وفي مصحف عثمان مكتوب في الصافات لو ان عندنا ذكرا من الاولين بحذف الالف من ان ومما
يتصل بهذا الفصل اذا قرا الحكم القارعة الحاقة وحذف اللام فانه تفسد صلوته لان فيه تغيير المعنى الذي مع
اللام ويصير الكلام الحش من كلام الناس **الفصل الرابع عشر** في ذكر بعض الحروف من الكلمة اذا
ذكر بعض الكلمة وما اتمها اما لانقطاع النفس ولانه نسي الباقي ثم تذكر فذكر الباقي نحو ان قرا فاتحة الكتاب
والسورة اراد ان يقرا الحمد لله فلما قال ال انقطع نفسه او نسي الباقي ثم تذكر فقال الحمد لله او لم يذكر الباقي نحو ان قرا
فاتحة الكتاب والسورة ثم نسي قراته فاراد ان يقرا فلما قال ال تذكر انه قد كان قرا فترك ذلك وركع او ذكر بعض الكلمة
وترك تلك الكلمة ثم ذكر كلمة اخرى وفي هذه الصور كلها وما شاكلها تبطل صلوته عند بعض مشايخنا وبه كان
يفتي الامام الاجل شمس الايمة الحلواني ومن المشايخ من فصل الجواب تفصيلا فقال ان ذكر شطر كلمة لو ذكر كلها
يوجب ذلك فساد الصلوة فذكر شطرها يوجب فساد الصلوة وان ذكر شطر كلمة ذكر كلها لا يوجب فساد الصلوة
فذكر شطرها لا يوجب فساد الصلوة ذكر الشيخ الامام نجم الدين النسفي في الخصايل في فصل زلة القاري هذه
المسيلة وفرق بين الاسم وبين الفعل فقال في الاسم نحو الحمد لا تفسد صلوته اذا ذكر البعض وترك البعض
وفي الفعل اذا ذكر البعض وترك البعض نحو ان اراد ان يقرا ايشكرون فقال ايش وترك الباقي تفسد صلوته والفرق

انما يستقيم فيما اذا قال الحمد وترك الباقى فاما اذا قال الح وترك الباقى لا يتاتى هذا الفرق فتفسد الصلوة
ومن المشايخ من قال ان كان لما ذكر من الشطر وجها صحيحا فى اللغة ولا يكون لغوا ولا يتغير به المعنى
ينبغى ان لا يوجب فساد الصلوة وان كان الشطر المفرد لا معنى له ويكون لغوا وان لم يكن لغوا يكون معتبر المعنى
يوجب فساد الصلوة وصيانة الصلوة فى هذا اكثر وعامة المشايخ على انه لا يفسد لان هذا مما لا يمكن التحرز عنه
فصار كالتنحنح المرفوع فى الصلوة ومما يتصل بهذا الفصل اذا خفض صوته ببعض حروف الكلمة والصحيح انه
لا تفسد صلاته لان فيه بلوى العامة **الفصل الخامس عشر** فى ادخال التانيث فى اسماء الله
اذا قرا فى صلاته هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل من الغمام قال على بن محمد الاديب الزبيد وانى تفسد صلوته
لان التانيث لا يجوز ادخاله فى اسماء الله تعالى كما لا يجوز فى قوله تعالى لا اله الا هو الحى القيوم وكما لا يجوز
فى قوله تعالى لم يلد ولم يولد واشباه ذلك وحكى عن الشيخ الامام ابى بكر محمد ابن الفضل انه لا تفسد صلوته
لان الاتيان هاهنا فعل غير الله تعالى ولا فرق فى ذلك بين التذكير والتانيث وبعض مشايخنا صححوا ما ذكره الفضلى
من الجواب ولكن اشاروا الى معنى اخر فقالوا انما لا تفسد صلوته فى هذه الصورة اضمار الكلمة وصار تقدير الا
هل ينظرون الا ان تاتيهم كلمة الله كما فى وجه القراة بالتا ليس المراد اتيان الله بل المراد اتيان امر الله فكذا فى القراة بالتا
يكون المراد اتيان كلمة الله ويمكن ان يقال ما تقدم ذكر الملايكة فى القرا ويصير تقدير الاية هل ينظرون الا ان تاتيهم
الملايكة فى ظلل من الغمام والله والتقديم والتاخير شايع فى اللغة والله تعالى اعلم **الفصل السادس عشر**
فى التغنى والالحان هذا الفصل على وجهين ان كانت الالحان لا تغير الكلمة عن وصفها ولا يودى الى تطويل
الحروف التى حصل التغنى لها حتى لا يصير الحرف حرفين بل بحته تحسين الصوت وتزيين القراة لا يوجب ذلك
فساد الصلوة وذلك مستحب عندنا فى الصلوة وخارج الصلوة وان كان تغيير الكلمة عن وضعها يوجب فساد الصلا
لان ذلك منهى وانما يجوز ادخال المد فى حروف المد واللين والهوائية والمعتل نحو الالف والواو والياء والله اعلم
فصل الركوع اختلف المشايخ فى وقت الركوع عامتهم على ان وقته بعد ما فرغ من
القراة وبعضهم قالوا اذا اتم بقية القراة فى حالة الخرور للركوع لا باس به بعد ان يكون ما بقى من القراة حرفا او كلمة
والاول اصح لان القراة شرعت فى القيام المحض فلا يوتى بها فى حالة الركوع واذا ركع يضع يديه على ركبتيه
ويفرج اصابعه لان هذا امكن الاخذ وقد قال عمر رضى الله عنه امرنا بالركب فخذوا بالركب ولا تطبيق عندنا
وكان ابن مسعود واصحابه يقولون بالتطبيق وصورته ان يضم احد الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه
حجتنا فى ذلك ما روى ان سعد ابن ابى وقاص راى ابنا له يطبق فنهاه فقال رايت عبد الله يفعله فقال سعد
رحمه الله ابن ام عبد كنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه ويبسط ظهره لحديث ابى هريرة وعايشة رضى الله عنهما ان رسول
الله عليه السلام كان اذا ركع بسط ظهره حتى لو وضع على ظهره قدح من ماء لاستقر فلا ينكس راسه ولا يرفعه
معناه يسوى راسه بعجزه لما روى عن رسول الله عليه الصلوة والسلام نهى ان يذبح المصلى تذبيح الحمار يعنى
اذا شم البول او اراد ان يتمرغ فاذا اطمان راكعا رفع راسه والطمانينة ليست بفرض عند ابى حنيفة ومحمد حتى لو
تركها لا تفسد صلوته وعند ابى يوسف والشافعى فرض حتى لو تركها تفسد صلوته والحاصل ان الركنية
متعلقة بادنى ما ينطلق عليه اسم الركوع عند ابى حنيفة ومحمد والطمانينة للفضيلة والكمال عند ابى حنيفة
ومحمد وعند ابى يوسف والشافعى الركنية متعلقة بالطمانينة ولم يذكر الخلاف فى ظاهر الرواية ولكن
ذكر المعلى فى نوادره عن ابى يوسف قال سالت ابا حنيفة عمن لم يقم صلبه فى الركوع والسجود وقال
تجزيه صلوته قال ابو يوسف وانا اقول لا تجزيه صلوته فى كتاب البرامكة ان رجلا سال ابا حنيفة عمن لم

يقم

يقم صلبه فى صلاته قال الشىء خير من لا شىء وفى صلوة الاثر عن هشام عن محمد مسيلة تدل على ان قول
محمد مع ابى حنيفة وسياتى مثل قول ابى يوسف ولكن مشايخنا ذكروا قول محمد مع ابى حنيفة وستاتى الحجج
من الجانبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وان طاطا راسه فى الركوع قليلا ولم يعتدل ظاهر الجواب عن ابى
حنيفة انه يجوز وروى الحسن عنه انه ان كان الى الركوع اقرب يجوز وان كان الى القيام اقرب لا يجزيه وقال
بعض مشايخنا اذا كان بحال لو نظر الناظر اليه من بعيد لم يشكل عليه انه فى الصلوة او خارج الصلوة لا يجزيه
فصل السجود السنة فى السجود ان يسجد على الجبهة والانف واليدين والقدمين واما فرض السجود
يتادى بوضع الجبهة او الانف والقدمين فى قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يتادى بوضع الانف
الا اذا كان بجبهته عذر قال شمس الايمة الحلوانى رحمه الله ذكر الانف وهو اسم لما صلب من الانف
دليل على انه لا يكفيه ان يسجد على ما لان من الانف وهو الارنبة وان عليه ان يمكن ما صلب من انفه الارض
بقدر الممكن والسجود على اليدين والركبتين ليس بواجب عندنا وقال زفر والشافعى هو واجب ولو سجد على
كور عمامته جاز ويضع يديه فى السجود حذاء اذنيه ويوجه اصابعه نحو القبلة ويعتمد على راحتيه ويبدى
ضبعيه والمراة فى السجود تلصق بطنها بفخذيها وعضديها بجنبيها لان ذلك استر لها ويعتدل فى سجوده
ولا يفترش ذراعيه وتفسير الاعتدال الطمانينة وانه ليس بفرض عند ابى حنيفة ومحمد ولكن لو
تركه يكره اشد الكراهة رايت فى بعض الشروح روى عن ابى حنيفة انه قال اخشى ان لا تجوز صلوته
والمراة تلصق بطنها بركبتيها ولا تجافى عضديها وهى فى الباقى كالرجل ثم الاعتدال فى الركوع والسجود
اذا لم يكن فرضا عند ابى حنيفة يكون واجبا او سنة عنده قال ابو عبد الله الجرجانى هو سنة
لو تركها ساهيا يلزمه سجدة السهو ولو تركه متعمدا ذكر صدر الاسلام انه يلزمه الاعادة وهاهنا كلمات
كثيرة تاتى فى فصل ما ينبغى للمصلى ان يفعله فى صلوته **فصل** القعدة الاخيرة يجب
ان يعلم بان القعدة الاخيرة فرض عندنا وقدر الفرض فيها مقدار قراة التشهد والسنة فى القعدة الاولى
والثانية ان يفترش رجله اليسرى فيقعد عليها وينصب اليمنى نصبا وتقعد المراة كاستر ما يكون لها والله تعالى
اعلم **فصل** القومة التى بين الركوع والسجود والجلسة بين السجدتين يجب ان يعلم بان
الروايات اختلفت عن ابى حنيفة فى هذا ذكر فى بعضها ان رفع الراس من الركوع والسجود فرض فاما عوده الى
القيام عند رفع الراس من الركوع والجلسة بين السجدتين ليست بفرض وهو قول محمد قال ابو يوسف
العود الى القيام والجلسة فرض وعن ابى حنيفة ان الانتقال فريضة فاما رفع الراس من الركوع والعود الى القيام
فليس بفرض وهو الصحيح من مذهبه والصحيح مذهب ابى حنيفة لان المامور به الركوع والسجود والركوع عبارة
عن الميلان وانخفاض الظهر يقال ركعت النخلة اذا مالت والسجود عبارة عن وضع الجبهة على الارض
واذا انتقل الى السجود من الركوع فقد حصل الميلان ووضع الجبهة على الارض فكان اتيا بالركوع والسجود فكان
اتيا بالمامور به الا ان الانتقال من السجدة الى السجدة بدون رفع الراس لا يمكن فيشترط رفع الراس ليتحقق الانتقال
لان رفع الراس فرض بنفسه حتى لو تحقق الانتقال من السجدة الى السجدة من غير رفع الراس بان سجد على وسادة
ثم نزعت الوسادة من تحت راسه وسجد على الارض يجوز ولا يشترط رفع الراس هكذا ذكره القدورى فى كتابه
وشيخ الاسلام فى شرحه ثم على رواية التى شرط رفع الراس من الركوع يكتفى بادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع وكذلك
فى السجدة اذا اشترطنا رفع الراس يكتفى بادنى ما ينطلق عليه الاسم والعود الى القيام عند رفع الراس من الركوع
والجلسة بين السجدتين ان لم يكن فرضا عند ابى حنيفة فهو سنة عنده بلا خلاف هكذا ذكره الامام الزاهد ابو

الصفار والله تعالى اعلم **فصل** الخروج عن الصلوة بفعل المصلى قال ابو حنيفة الخروج
من الصلاة بفعل المصلى فرض وذلك بان يبنى على صلوته صلوة اما فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او
يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقالا ليس بفرض وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا طلعت الشمس بعد ما
قعد قدر التشهد ولم يسلم ولم يفعل شيئا مما ذكرنا فسدت صلوته عند ابى حنيفة خلافا لهما ويبتنى على هذا
اثنا عشرة مسئلة واما واجبات الصلوة فالمذكور فى شروح المشايخ انها ستة احدها تعديل الاركان
عند ابى حنيفة ومحمد والثانية تعيين الفاتحة للقراءة فى الاوليين والاقتصار على قراءتها مرة وتقديمها
على السورة وتعيين الاوليين لقراءتها وقراءة ثلاث ايات بعدها وقراءة الفاتحة فى الاخريين عندهما فى ظاهر
الرواية وعند الكل فى رواية الحسن ابن زياد والثالثة القعدة الاولى من ذوات الاربع والثلاث من الفرائض
والواجبات والرابعة قراءة التشهد فى القعدة الاولى والاخيرة والخامسة قراءة القنوت فى الوتر والسادسة
تكبيرات صلوة العيد وهاهنا اشياء اخرى من جملة الواجبات احدها الجهر فيما يجهر والمخافتة فيما يخافت
والانصات عند قراءة الامام للمقتدى ومتابعة الامام على اى حال وجد وان لم يكن محرما من صلوته وسجدة التلاوة
وسجدتى السهو **واما سنن الصلوات** فمن جملتها رفع اليدين مقارنا لتكبيرة الافتتاح وقد ذكرنا المسئلة
مع فروعها فى فصل تكبيرة الافتتاح ومن جملتها نشر الاصابع عند رفع اليدين وجهر الامام بالتكبير
اعلاما للناس بالشروع وتكبير المقتدى فى اول القيام مع الامام عند ابى حنيفة وبعد تكبير الامام عندهما وقد مرت
المسئلة من قبل والتعوذ والاخفاء به والتعوذ لاجل القراءة عند محمد فيأتى به من يقرأ وحين يقرأ حتى قال لا
يتعوذ المقتدى والمسبوق اذا قام الى قضاء ما سبق يتعوذ وعند ابى يوسف التعوذ تبع للثناء فيتعوذ المقتدى
ولا يتعوذ المسبوق اذا قام الى قضاء ما سبق والتسمية والاخفاء بها والتامين يأتى به الامام والقوم جميعا
ويخفونه والاعتماد بيمينه على يساره ويكون موضع الوضع تحت السرة عندنا والتكبير اذا انحط للركوع واذا
رفع راسه من الركوع والتسبيح فى الركوع ثلاثا واخذ الركبتين باليدين فى الركوع وتفريج الاصابع والتكبير
اذا خر ساجدا والتسبيح فى السجود ثلاثا وافتراش رجله اليسرى والقعود عليه ونصب اليمنى نصبا وقد مرت المسئلة
من قبل والصلوة على النبى عليه السلام بعد التعوذ والدعاء بما يشبه الفاظ القران ولا يشبه كلام الناس وقد قيل
رفع سبابة اليد اليمنى فى التشهد عند قوله اشهد ان لا اله الا الله عند ابى حنيفة ومحمد والشافعى قال
فى ظاهر الاصول لا يرفعها وكذا روى عن ابى يوسف وقد قيل قراءة الفاتحة فى الاخريين فى الفرائض سنة والخروج
بلفظة السلام والسلام عن يمينه ويساره تعبد ومن جملة السنن الاذان وما يليه انواع نوع فى بيان صفته
نقول انه من سنن الصلوة وبعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم الله قالوا انه واجب والصحيح انه سنة وعليه
عامة المشايخ الا انه سنة مؤكدة ثبت ذلك بفعل النبى عليه السلام واجماع الصحابة ومن بعدهم عليه
وروى عن ابى حنيفة فى قوم صلوا فى مسجد بغير اذان ولا اقامة انهم اخطأوا السنة لما مر ان الاذان سنة
مؤكدة والاعراض عنه يكون خطاء وروى عن محمد انه قال اذا اجتمع اهل بلدة على ترك الاذان قاتلناهم ولو ترك
واحد ضربته وحبسته وكذلك ساير السنن وقال ابو يوسف اذا امتنعوا عن اقامة الفرض نحو صلوة الجمعة
وساير الفرايض واداء الزكوة يقاتلون ولو امتنع واحد ضربته **واما** السنن نحو صلوة العيد وصلوة الجماعة
والاذان فانى امرهم واضربهم ولا اقاتلهم ليقع التفرقة من الفرايض والسنن ومحمد رحمه الله يقول الاذان
وصلوة العيد ونحو ذلك وان كانت من السنن الا انها من اعلام الدين فالاصرار على تركها استخفاف بالدين
فيقاتلون على ذلك لهذا وقد نقل عن مكحول انه قال السنة سنتان اخذها بيدى وتركها لا باس به وسنة

اخذها بيدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد والجماعة يقاتلون على الضلالة الا ان
الواحد اذا ترك ذلك يضرب ويحبس لتركه سنة مؤكدة ولا يقاتل لان فعله لا يؤدى الى استخفاف بالدين
نوع فى بيان سبب ثبوت الاذان وقد تكلموا فيه قال بعضهم نزل به جبريل صلوات الله عليه حتى قال
كثير من مرة اذن جبريل فى السماء فسمعه عمر ابن الخطاب وعن ابى جعفر محمد بن على ان النبى عليه السلام حين
اسرى به الى المسجد الاقصى وجمع له النبيون اذن ملك واقام فصلى بهم رسول الله عليه السلام والاشهر
من ذلك ما روى ان النبى عليه السلام لما قدم المدينة كان يؤخر الصلوة تارة ويعجلها اخرى فاستشار
الصحابة فى علامة يعرفون بها وقت اداء الصلوة لكيلا تفوتهم الجماعة فقال بعضهم ننصب راية فلم
يعجبه ذلك واشار بعضهم بضرب الناقوس فكره لاجل النصارى وبعضهم بالنفخ فى السور فكره لاجل اليهود
وبعضهم بالبوق لاجل المجوس فتفرقوا قبل ان يجتمعوا على شئ قال عبد الله ابن زيد بن عبد ربه الانصارى
رضى الله عنه فبت لا ياخذنى النوم وكنت بين النايم واليقظان اذ نزل شخص من السماء وعليه ثوبان اخضران
وفى يده شبه الناقوس فقلت اتبيعنى هذا فقال ما تصنع به فقلت نضربه عند صلوتنا فقال الا ادلك
على ما هو خير منه فقلت نعم فقام الى جذم حايط مستقبل القبلة وقال الله اكبر الله اكبر الاذان المعروف
ثم مكث هنيهة ثم قام فقال مثل مقالته الاولى وزاد فى اخره قد قامت الصلوة مرتين فاتيت رسول الله صلى
الله عليه وسلم واخبرته بذلك فقال عليه السلام رؤيا صدق او رؤيا حق القها على بلال فانه امد صوتا
منك فالقيتها عليه فقام على سطح امراة ارملة بالمدينة وجعل يؤذن فجاء عمر رضى الله عنه وهو فى ازار
وهو يهرول ويقول لقد طاف بى ما طاف بعبد الله ابن زيد الا انه سبقنى فقال عليه السلام الحمد لله انه
لاثبت وروى ان سبعة من الصحابة رضى الله عنهم راوا تلك الرؤيا فى ليلة واحدة **نوع اخر فى
بيان ما يفعل فيه** المستحب للمؤذن ان يستقبل القبلة استقبالا هكذا روى عبد الله ابن زيد
رضى الله عنه عن النازل من السماء انه قام مستقبل القبلة فاذا انتهى الى الصلوة والفلاح حول وجهه يمينا
وشمالا وقدماه مكانهما هكذا روى عبد الله ابن زيد الانصارى عن النازل من السماء فلان قوله حى على
الصلاة حى على الفلاح دعاء الى الصلوة وخطاب للناس بالحضور وما قبله وما بعده ثناء على الله فما كان
يستقبل القبلة وما كان دعاء للناس يحول وجهه يمينا وشمالا ليتم سماع جميع الناس ذلك ومن الناس من
يقول اذا كان يصلى وحده لا يحول وجهه لانه لا حاجة الى الاعلام وهو قول شمس الايمة الحلوانى والصحيح انه
يحول على كل حال لانه صار سنة الاذان فيؤتى به على كل حال حتى قالوا فى الذى يؤذن للمولود ينبغى ان يحول
وجهه يمنة ويسرة عند هاتين الكلمتين وان استدار فى الصومعة فحسن لانه دعاء الى الصلوة فيحتاج
فيه الى ذلك لاسماع الجميع وهذا الاذا لم يستطع سنة الصلوة والفلاح وهو تحويل الراس يمينا وشمالا
مع ثبات قدميه لاتساع الصومعة فاما بغير حاجة فلا يفعل ذلك ويؤذن قايما لما روينا ان النازل
من السماء قام على جذم حايط واذن ولتوارث الامة ذلك وان اذن راكبا فى السفر لا باس به ويؤذى حيث كان
وجهه هكذا روى عن ابى يوسف ويترك الاقامة فاما الاذان والاقامة راكبا فى الحضر فظاهر الرواية انه يكره
ان يؤذن راكبا وعن ابى يوسف انه لا باس به وان لم ينزل المسافر للاقامة واقام كذلك اجزاه لحصول المقصود
وان اقتصر المسافر على الاقامة وترك الاذان جاز لان السفر عذر مسقط الصلوة فلان يكون مسقطا احد الاذانين
اولى ان تركهما او ترك الاقامة فقد اساء وذكر فى الجامع الصغير جازت صلوته ويكره ويكون التكبير الاول
فى الاذان اربعا الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر وقال مالك مرتين وهكذا روى عن ابى يوسف فى غير رواية

الاصول وقيل انه قول الحسن بن زياد اعتمادهم على حديث ابى محذورة قال علمنى رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاذان وقال الله اكبر مرتين وقياسا على الطرف الاخير من الاذان ولنا ان النازل من السماء كرر
التكبير والتكبير الاول اربعا ولانه لما شرع في اخره مرتين يجب ان يكون في اوله ضعف ذلك قياسا
على التهليل ويختم الاذان بالتهليل لا اله الا الله عندنا وعند مالك بالتكبير لا اله الا الله والله اكبر وهو قول
اهل المدينة ومن الناس من قال اذا قال لا اله الا الله يقول بعده محمد رسول الله في نفسه بسمع نفسه فمالك
قاس الابتدا على الانتها ونحن اعتمدنا على حديث عبد الله بن زيد وهو حكى ان النازل من السماء ابتدا بالتكبير
وختم بالتهليل ولا ترجيع في الاذان عندنا وقال مالك والشافعي رحمهما الله تعالى فيه ترجيع وذلك ان
يبتدى بالشهادتين يريد به اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله يخفض بهما صوته ثم يرجع اليهما
فيرفع بهما صوته لهما حديث ابى محذورة ان النبى عليه السلام علمه الاذان تسعة عشر كلمة والاقامة
سبعة عشر كلمة وان يكون الاذان تسعة عشر كلمة الا بالترجيع وروى انه امره بالترجيع نصا ولنا
حديث عبد الله بن زيد فهو الاصل في الاذان وليس فيه ذكر الترجيع ولانه احد الاذانين فلا يسن فيه
ترجيع الشهادتين كالاقامة بل اولى لانه زيد في الاقامة ما ليس في الاذان فلا يحذف عنهما ما كان مشروعا
في الاذان واما حديث ابى محذورة فقد ترك الخصم الاخذ به في حق الاقامة لان عند الشافعي الاقامة
تكون احدى عشر كلمة فلا يجوز تعلقه به في حق الاذان ثم انما امره النبى عليه السلام بذلك لانه كان مؤذن مكة
وكان في ابتداء اسلامه فلما انتهى الى ذكر رسول الله عليه السلام انه خفض صوته استحيا من اهل مكة لانه
كان حديث العهد بالاسلام ففرك رسول الله عليه الصلوة والسلام اذنه وامره ان يعود فيرفع صوته ليكون
تاديبا قال والاذان والاقامة مثنى مثنى عندنا وقال الشافعي رحمه الله الاقامة فرادى الا قوله قد قامت
الصلوة فانها مرتين لحديث انس رضى الله عنه ان النبى عليه السلام امر بلالا ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة
ولان الاذان لاعلام الغايبين والتكرار فيه ابلغ والاقامة لاقامة الصلوة والافراد بها يكون اعجل لاقامة الصلوة
فهى اولى ولنا حديث عبد الله بن زيد فهو الاصل وقد حكى فيه الاقامة مثل الاذان ولان المختص بالاقامة
قوله قد قامت الصلوة ولا افراد في هذه الكلمة ففى غيرها اولى وحديث انس معناه امر بلالا ان يؤذن بصوتين
ويقيم بصوت واحد والافضل للمؤذن ان يجعل اصبعيه في اذنيه قال عليه الصلوة والسلام لبلال رضى الله عنه
اذا اذنت فاجعل اصبعيك في اذنيك فانه اندى وامد لصوتك ولان المقصود من الاذان الاعلام وذلك
برفع الصوت وجعل الاصبعين في الاذنين يزيد في رفع الصوت وعن هذا قلنا الاولى ان يؤذن بحيث يكون
اسمع للجيران وان ترك ذلك لم يضره وقال في الجامع الصغير فهو حسن قالوا الخلاف السنة كيف يكون
حسنا والجواب انه ليس بسنة اصلية لانه ليس في حديث النازل من السماء ذلك ولكن امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم بلالا بذلك لان صوته يدخل اذنه فربما يضعفه فاذا كان ذلك لا يؤثر فيه لا يكون بتركه باس ولا
يجهد نفسه لما روى ان عمر رضى الله عنه راى مؤذنا يجهد نفسه في الاذان فقال اما تخاف ان ينقطع
من طاوك والتثويب في الفجر حى على الصلوة حى على الفلاح بين الاذان والاقامة حسن ويكره التثويب
في ساير الصلوات هذا هو لفظ الجامع الصغير وذكر في الاصل ولا تثويب الا في صلوة الفجر عندنا والاصل
فيه قوله عليه السلام لبلال رضى الله عنه ثوب في الفجر ولا تثوب في غيرها والمعنى في المسئلة ان وقت الفجر
وقت نوم وغفلة فاستحسنوا زيادة الاعلام لتنبه الناس فيدركون فضيلة الصلوة بالجماعة اما اوقات
ساير الصلوات اوقات انتباه فلا حاجة الى التثويب فيها وقال يعقوب لا ارى باسا ان يذهب المؤذن الى

باب الامير في جميع الصلوة ويقول السلام عليك ايها الامير ورحمة الله وبركاته حى على الصلوة
حى على الفلاح الصلوة يرحمك الله لان له زيادة شغل بسبب النظر في امور الرعية وتسوية امر الجند
فيستحب في حقه زيادة اعلام وكذلك كل من اشتغل بمصالح المسلمين كالمفتى والقاضى يخص بنوع اعلام
والمعنى فيه انه لو لم يخص بنوع الاعلام لا يعرف هو وقت الحضور فربما يحضر كما يسمع الاذان ولم يحضر
القوم بعد فيحتاج الى انتظار القوم فيتعطل مصالح المسلمين ومشايخنا رحمهم الله اليوم لم يروا بالتثويب باسا
في ساير الصلوات في حق جميع الناس باسا لانه حدث بالناس تكاسل في الامور الدينية واشتغلوا بامور
نايية من امور الدنيا وتغافلوا عن اداء الصلوة لاوقاتها فنزل ساير الاوقات في زماننا منزلة صلوة الفجر في
زمن رسول الله ثم على ما اختاره المشايخ من التثويب في ساير الصلوة في زماننا يعتبر في ذلك ما يتعارف
كل قوم حكى عن محمد بن سلمة انه كان يتنحنح وكان عادة اهل سمرقند قبل هذا هكذا واختار مشايخ بخارا
الصلوة الصلوة مانك نماز مانك نماز قامت قامت وعن ابى حنيفة رحمه الله انه ينبغى للمؤذن ان يمكث بعد
الاذان قدر ما يقرا الانسان عشرين اية ثم يثوب ثم يصلى ركعتى الفجر ثم يمكث قليلا ثم يقيم وعن ابى يوسف
ان التثويب بعد الاذان ساعة قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير التثويب الذي يثوب الناس في
الفجر بين الاذان والاقامة حى على الصلوة حى على الفلاح مرتين حسن وهو التثويب المحدث ولم يبين
التثويب القديم وذكر في الاصل كان التثويب الاول في صلوة الفجر بعد الاذان الصلوة خير من النوم
فاحدث الناس هذا التثويب وهو حسن ولم يبين المحدث بعض مشايخنا رحمهم الله قالوا اراد محمد
رحمه الله بقوله في الاصل فاحدث الناس هذا التثويب فاحدث الناس مكان التثويب لا نفس التثويب
فان التثويب الاول في صلوة الفجر الصلوة خير من النوم بعد الاذان فالناس جعلوها في الاذان ولكن
هذا مشكل فان محمدا رحمه الله اضاف الاحداث الى الناس وادخال هذا التثويب في الاذان غير مضاف
الى الناس بل هو مضاف الى بلال فانه هو الذى ادخل هذا التثويب في الاذان ولكن بامر رسول الله عليه
الصلوة والسلام فانه روى ان بلالا اتى النبى عليه الصلوة والسلام يؤذنه في الصلوة فوجده راقدا فقال
الصلوة خير من النوم فانتبه النبى عليه السلام وقال ما احسن هذا يا بلال اجعله في اذانك ومن المشايخ
من قال اراد بقوله فاحدث هذا التثويب نفس التثويب فان التثويب الاول الصلوة خير من النوم ثم ان التابعين
واهل الكوفة احدثوا هذا التثويب وهو قوله حى على الصلوة حى على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة
ولفظ الجامع الصغير يدل على هذا فان لفظ الجامع الصغير التثويب الذي يثوب الناس في الفجر بين الاذان
والاقامة حى على الصلوة حى على الفلاح مرتين حسن هذا هو التثويب المحدث وروى عن ابى حنيفه
ايضا ما يدل على صحة هذا القول فانه روى عنه ان التثويب الاول كان في صلوة الصبح ولم يكن في غيرها
وكان الصلوة خير من النوم فاحدث الناس حى على الصلوة حى على الفلاح مرتين وهو حسن ومعنى التثويب
العود الى الاعلام بعد الاعلام الاول مشتق من قولهم ثاب الى المريض نفسه اذا برا وعاد الى الصحة واصل اللغة
ثاب يثوب بمعنى رجع والكعبة تسمى مثابة لان الناس يرجعون اليه مرة بعد مرة وانما سمى هذا التثويب
الذى احدثه الناس حسنا لانهم راوه حسنا وقد قال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن قال ويترسل في الاذان ويحدر في الاقامة قال عليه السلام لبلال اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر
وان يرسل في الاقامة ويحدر في الاذان او يترسل فيهما او يحدر فيهما فلا باس نوع اخر في اذان المحدث
والجنب ومن يكره اذانه ومن لا يكره قال محمد رحمه الله في مؤذن اذن على غير وضوء واقام اجزاه ولا يعيد والجنب

احب الى ان يعيد وان لم يعد اجزاه يجب ان يعلم بان الكلام هنا فى فصلين فى الكراهة وفى الاعادة
اما الكلام فى الكراهة فنقول ذكر بعض المشايخ فى شروحهم تكره الاقامة مع الحدثين باتفاق الروايات
لانه يقع الفصل بين الاقامة والصلوة وموضوع الاقامة ان يتصل بها اداء الصلوة وكذلك يكره الاذان مع
الجنابة باتفاق الروايات وفى كراهته مع الحدث روايتان فعلى الرواية التى قال يكره الاذان مع الحدث قاس الاذان
على الاقامة وجمع بينهما بمعنى جامع وهو ان الاذان شبيها بالصلوة حتى تقام مستقبل القبلة الا انه ليس بصلوة
على الحقيقة والصلوة بدون الطهارة لا تجوز اصلا فما كان مشبها بالصلوة يجوز مع الكراهة وعلى الرواية التى قال
لا يكره الاذان مع الحدث فرق بين الاذان والاقامة ووجه ذلك ان كراهة الاقامة مع الحدث انما كان لئلا يقع
الفصل فيه بين الاقامة والصلوة وانه غير مشروع وهذا المعنى لا يتاتى فى الاذان لان الفصل بين الاذان والصلوة
مشروع ثم فى الاذان فرق بين الجنابة وبين الحدث على احدى الروايتين فقال لا يكره الاذان مع الحدث
ويكره مع الجنابة ووجه ذلك ما ذكرنا ان الاذان مشبها بالصلوة الا انه ليس بصلوة على الحقيقة ولو كان صلاة
لا يجوز مع الحدث والجنابة فاذا كان مشبها بالصلوة قلنا يكره مع الجنابة اعتبارا لجانب الشبه ولا يكره
مع الحدث اعتبارا لجانب الحقيقة الا انا اعتبرنا جانب الشبه فى الحقيقة ولم نعتبر فى الحدث لانا لو اعتبرنا
فى الحدث يلزمنا اعتباره فى الجنابة من طريق الاولى لان الجنابة اغلظ الحدثين فحينئذ يتعطل جانب الحقيقة
فاعتبرنا جانب الشبه فى الجنابة ولم نعتبر فى الحدث لهذا وبعض مشايخنا ذكروا فى شروحهم عن ابى حنيفة
ان اذان المحدث واقامته جايز من غير كراهة وهو رواية عن ابى يوسف لان الاذان والاقامة لا تدنو
درجتها على درجة القران ثم المحدث لا يمنع من قراءة القران فكذا لا يمنع من الاذان والاقامة واما الكلام فى
الاعادة فاذان المحدث لا تعاد وكذلك اقامته واذان الجنب واقامته تعاد على طريق الاستحباب فى رواية
لغلظ حكم الجنابة وخفة حكم الحدث وفى رواية لا تعاد قال بعض مشايخنا والاشبه ان يقال يعاد اذان الجنب
ولا تعاد اقامته لان تكرار الاذان مشروع فى الجملة كما فى صلوة الجمعة فاما تكرار الاقامة فغير مشروع
اصلا ثم ان محمدا رحمه الله قال فى الجنب احب الى ان يعيد وان لم يعد اجزاه قيل يحتمل ان يكون معنى قوله اجزاه جواز
الصلوة بغير اذان ويحتمل الجواز فى اصل الاذان لحصول المقصود قال فى الاصل وليس على النساء اذان ولا اقامة
لان الاذان والاقامة من سنة الصلوة بجماعة وليس على النساء الصلوة بجماعة فلا يكون عليهن اذان واقامة
وان صلين بجماعة صلين بغير اذان واقامة وان صلين باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة قال فى
الجامع الصغير اذا اذنت يعاد اذانها وان لم يعد واجاز هكذا ذكر هنا وذكر فى الاصل ويكره اذان المراة
ولم يذكر انه هل يعاد ووجه الكراهة ان رفع الصوت منها معصية فان رفعت صوتها فقد ارتكبت المعصية
وان لم ترفع صوتها فقد اخلت بما هو المقصود من الاذان وهو الاعلام وقوله فى الكتاب وان لم تعد واجزاه
يحتمل جواز الصلوة بغير اذان ويحتمل الجواز فى اصل الاذان على ما مر ولم يذكر فى الجامع الصغير حكم اذان
الصبى وذكر القدورى فى شرحه وان اذن الصبى الذى لا يعقل او مجنون يعاد ذلك لان ما هو المقصود وهو
الاعلام لا يحصل باذانهما لان الناس لا يعتبرون كلام غير العاقل فهو وصوت الطير سواء ويكره اذان السكران
ويستحب اعادته وكذا يكره اذان الفاسق لانه امانة شرعية فلا يؤتمن الفاسق عليه ولا يعاد اذانه لحصول
المقصود به وان اشترط على الاذان اجرا فهو فاسق كذا ذكره فى الخصايل ويجوز اذان العبد والقروى واهل
المفاوز وولد الزنا والاعمى من غير كراهة ولكن غيرهم اولى وكذلك يجوز اذان من يؤذن فى بعض الصلوة
دون البعض بان كان فى السوق نهارا وفى السكة ليلا يجوز من غير كراهة وغيره اولى وان اذن رجل فاقام رجل

اخر ان غاب الاول جاز من غير كراهة وان كان حاضرا وتلحقه الوحشة باقامة غيره يكره وان رضى به
لا يكره عندنا وان اذن واقام ولم يصل مع القوم يكره لانه ان كان صلى فهذا تنفل فى الاذان وانه غير
مشروع فان كان لم يصل فقد جمعهم على الخير وفارقهم فيكره **نوع اخر فى الفصل بين الاذان والاقامة**
قال فى الجامع الصغير ويجلس بين الاذان والاقامة الا فى المغرب وهذا قول ابى حنيفة وقول ابى يوسف
ومحمد رحمهما الله يجلس فى المغرب ايضا جلسة خفيفة يجب ان يعلم بان الفصل بين الاذان والاقامة
فى ساير الصلوات مستحب والاصل فى ذلك قوله عليه السلام لبلال اجعل بين اذانك واقامتك مقدار ما
يفرغ الاكل من اكله والشارب من شربه واعتبر الفصل فى ساير الصلوات بالصلوة حتى قلنا ان فى الصلوات
التى قبلها تطوع مسنون او مستحب فالاولى للمؤذن ان يتطوع بين الاذان والاقامة وجا فى تفسير قوله
تعالى ومن احسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا انه المؤذن يدعو الناس باذانه ويتطوع بعده قبل الاقامة
ولم يعتبر الفصل فى المغرب بالصلوة لان الفصل فى الصلوة فى المغرب يؤدى الى تاخير المغرب عن اول وقته
وتاخير المغرب مكروه وقال النبى عليه السلام لا تزال امتى بخير ما لم يؤخروا المغرب الى اشتباك النجوم ويؤيده
قوله عليه السلام بين كل اذانين صلوة الا المغرب واراد بالاذانين الاذان والاقامة واذا لم يفصل بالصلوة فى
المغرب يتمادى يفصل قال ابو يوسف ومحمد يفصل بجلسة خفيفة لان الجلسة صلحت للفصل الا ترى انها
صلحت للفصل بين الخطبتين يوم الجمعة فهنا كذلك وقال ابو حنيفة يفصل بالسكوت لانه لما لم يفصل بالصلوة
التى هى عبادة لتكون اقرب الى الاداء ابعد عن التاخير فلان لا يفصل بما ليس بعبادة اولى والفصل يحصل بالسكوت
حقيقة فلا حاجة الى اعتبار الجلسة للفصل ثم عند ابى حنيفة مقدار السكتة ما يقرا ثلث ايات قصارا
واية طويلة وروى عنه انه قال المقدار ما يخطو ثلاث خطوات وعندهما مقدار الجلسة ما جلس الخطيب بين
الخطبتين من غير ان يطول ويمكن مقعده على الارض **نوع اخر فى بيان الصلوة التى لها اذان**
والتى لا اذان لها وفى بيان انه فى اى حال يؤتى به وليس بغير الصلوات الخمس والجمعة من التطوعات والسنن
والوتر وغيرها اذان ولا اقامة اما السنن والتطوعات فلان الاذان والاقامة من سنة الصلوة بالجماعة والسنن
والتطوعات لا تؤدى بجماعة فلا يشرع فيهما اذان واقامة ولان الاذان شرع للاعلام بدخول وقت الصلوة
ولا حاجة الى التطوعات الى ذلك فان جميع الاوقات وقت للتطوعات ولان التطوعات تبع للسنن والسنن
تبع للفرايض شرع مكملا للفرايض فلا حاجة الى اتباعه للتبع واما الوتر فعندهما الوتر تطوع ولا اذان ولا اقامة
فى التطوعات بالاجماع على ما ذكرنا وعند ابى حنيفة فلان الوتر ان كان واجبا عنده الا انها لا تؤدى بالجماعة
الا فى شهر رمضان وعند ادايها هم مجتمعون فلا حاجة الى اعلام وخارج رمضان لا تؤدى بالجماعة والاذان
سنة اداء الصلوة بجماعة واما التراويح وان ادى بالجماعة لكنه تبع للعشاء وقد اذن واقيم للعشاء وهم مجتمعون
عند ادايها واما العيدين فلحديث جابر بن سمرة رضى الله عنه قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العيدين
بغير اذان ولا اقامة ولم يصل قبلها ولا بعدها وهكذا جرى التوارث الى يومنا هذا والتوارث كالتواتر ولان
صلاة العيدين سنة وقد ذكرنا انه لا اذان للسنن فاما الجمعة يؤذن لها ويقام لانها فرض مكتوب وفرضيتها
اكد من فرضية الظهر حتى ترك الظهر من اجلها والاذان والاقامة مشروعان فى الظهر فكذلك فى الجمعة ولان الاذان
لها منصوص فى القران قال الله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
ولان الاذان شرع للاعلام بدخول الوقت والدعاء الى الاجتماع والجمعة اولى بهذا الا انه لا يجوز قضاؤها خارج
الوقت ولا يجوز اداؤها بدون الجماعة وساير الصلوات يجوز اداؤها بغير جماعة ولا يجوز قضاؤها خارج الوقت

ولا يوذن لصلوة قبل دخول الوقت وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يوذن لصلوة الفجر في النصف
الاخير من الليل حجتهما في ذلك ما روى ان بلالا كان يوذن على عهد رسول الله عليه السلام بالليل لنا ما روي
ان رسول الله عليه السلام قال لبلال لا توذن حتى يستبين لك الفجر هكذا او مد يده عرضا ولان المقصود من الاذان
الاعلام بدخول الوقت فقبل الوقت يكون الاذان تجهيلا لا اعلاما واما الجواب عن فعل بلال قلنا ان بلالا ما كان
يوذن بالليل لصلوة الفجر انما كان يوذن لقيام القايم وتنوم النايم وانما كان صلوة الفجر باذان ابن ام مكتوم كما قال
عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال لانه يوذن ليرجع قايمكم ويتسحر صايمكم وينام قايمكم وكلوا واشربوا حتى يوذن ابن
ام مكتوم وكان هو اعمى كان لا يوذن حتى يسمع الناس يقولون اصبحت اصبحت واجمعوا ان الاقامة قبل الوقت
لا تجوز لان الاقامة لاقامة الصلوة ولا يمكنه اقامة الصلوة قبل الوقت وان لم يفسد الاذان في الوقت جازت
صلوته لانه لو ترك الصلوة اصلا جازت صلوته ههنا اولى ولم يذكر الكراهة هنا لاختلاف العلما وشبهة
الحديث **نوع اخر في تدارك الخلل الواقع فيه** اذا غشي على الموذن ساعة في الاذان او في الاقامة
قال محمد رحمه الله احب الي ان يبتدي بهما من اولهما لان لكل واحد منهما شبها بالصلوة ولو غشي عليه في صلاة
الاصل ثم افاق فانه يبتدي بها ولا يبني كذا ههنا فلو لم يبتدي بها واتمها جاز صلوته لانه لو تركهما جاز صلوته
ههنا اولي وكذلك لو رعف فيهما او احدث فذهب وتوضا ثم جاء فاحب الي ان يبتدي بهما من اولهما لما ذكرنا
ان لهما شبها في الصلوة ولو احدث في الصلوة فالاولي ان يبتدي بها ولو بني عليها يجوز كذا ههنا فلانه
ربما يشتبه على الناس انه يوذن او يتعلم كلمات الاذان قال مشايخنا والاولي ان يتم الاذان ان احدث
في الاذان ويتم الاقامة ان احدث في الاقامة ثم يذهب ويتوضا ويصلي لان ابتدا الاذان والاقامة
مع الحدث جايز فاتمامهما اولي ويزول الاشتباه الذي ذكرنا ولهذا كان الافضل اتمامهما قبل التوضي
وكذا اذا مات الموذن في الاذان او ارتد فالاولى ان يبتدى غيره لان بالموت انقطع عمله وبالردة حبط عمله
ولا بنا على المنقطع والباطل وان لم يبتدى غيره واتمه جاز واذا اذن بتمامه ثم ارتد فان اعتدوا باذانه
وامروا من يقيم ويصلي بهم جاز وان استقبلوا الاذان فذلك اولي لان بالردة بطل وصار كانه لم يوذن
واذا قدم الموذن في اذانه واقامته بعض الكلمات على البعض نحو ان يقول اشهد ان محمدا رسول الله قبل قوله
اشهد ان لا اله الا الله فالافضل في هذا ان ما سبق اذانه لا يعتد به حتى يعيده في اوانه وموضعه لان
الاذان شرعت منظومة مرتبة فتودى على نظمه وترتيبه وان مضى على ذلك جازت صلوتهم لو افتتح
الاذان فظن انها الاقامة فاقام في اخرها وصلي بالقوم جازت صلوتهم لانه ترك اخر الاذان واتى باولها
واتى باخر الاقامة وترك اولها ولو ترك الاذان والاقامة اصلا يجوز ههنا اولى وان استيقن قبل الشروع
في الصلوة بان علم بعد ما قال قد قامت الصلوة انه في الاذان فانه يتم الاذان ثم يقيم لانه اتى باول الاذان
على وجهها الا انه غير اخرها فكان عليه ان يصلح ما غير اذا امكنه الاصلاح وقد امكنه الاصلاح اذا استيقن
قبل الشروع في الصلوة ثم يستقبل الاقامة لانه لم يات باولها فرق بين الاقامة وبين الاذان فان في الاذان
لم يقل يستقبل الاذان وانما قال يتم الاذان وفي الاقامة قال يستقبل الاقامة والفرق انه اتى باول الاذان الا
انه غير اخره وامكنه اصلاح ما غيره فلا حاجة الى الاستقبال اما في الاقامة لم يات باولها وانما اتى باخرها
ولا يمكن بنا الاخر على الاول لان الاول لم يوجد بعد فلهذا امرنا بالاستقبال ثم في فصل الاذان قال يتم الاذان
ولم يبين صورة الاتمام وقد ذكر الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار صورته فقال يعود الى قوله حي على الصلوة
حي على الفلاح الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله واذا ظن الاقامة من اولها اذانا واتمها اذانا ينبغي ان يعيد الاقامة

لان التغيير في كله ولو الحق باخرها قد قامت الصلوة فصلي بها جاز ولو انه حين فعل في الاقامة ما
فعل ظن ان ذلك لا يجزيه فاستقبل الاذان من اوله ثم اقام وصلي فانه يجوز لانه اتى باحسنها واكملها **نوع
اخر فيمن يقضي الفوايت باذان واقامة** او بغير اذان واقامة ومن فاتته صلوة في وقتها فقضاها في وقت
اخر اذن لها واقام واحدا كان او جماعة لحديث ليلة التعريس حين نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم في واد
فقال من يكلانا الليلة فقال بلال او انس رضي الله عنهما انا فغلب رسول الله صلى الله عليه وسلم النوم فتوسد
الى موخر رحله ونام فلم يستيقظ حتى طلعت الشمس وكان عمر رضي الله عنه رابعهم فاستيقظ ونادى فاستيقظ
النبي عليه السلام من صياحه وامر بلالا فاذن فصلوا ركعتين الفجر ثم امر فاقام وصلي بهم الفجر وشغل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن بعد هوى من الليل قال ابن مسعود رضي الله عنه
امر بلالا فاذن واقام الاولي ثم اقام لكل صلوة بعدها وقال جابر امر فاذن واقام لكل صلوة وقال ابو سعيد
الخدري رضي الله عنه امر بالاقامة لكل صلوة والمعنى فيه وهو ان القضا على هيئة الادا وسنته ثم الادا
بالاذان والاقامة بجماعة فكذلك القضا فان اكتفوا بالاقامة لكل صلوة جاز لان الاذان لاعلام الناس ولا
حاجة الى ذلك في القضا والاقامة لاقامة الصلوة وهو محتاج الى ذلك ولكن الاحسن ان يوذن ويقيم لكل
صلوة ليكون القضا على سنة الادا ولانه ان لم يكن محتاجا الى الاعلام فهو محتاج الى احراز الثواب وقد عرف
ثواب الاذان والاقامة ذكره الامام الاجل شمس الايمة السرخسي قال الفقيه ابو جعفر الهندواني رحمه الله
والاحسن ان يوذن ويقيم الاولي ثم بعد ذلك يقضي كل صلوة باقامة بغير اذان لان المقصود من الاذان هو الاعلام
وهم مجتمعون فلا حاجة الى الاعلام اما الاقامة للتاهب والتحرم وهو محتاج الي ذلك ذكره الامام الصفار
رحمه الله وان صلوا بغير اذان واقامة وجماعة يجوز لان فعل النبي عليه الصلوة والسلام يدل على الجواز ولا يدل
على الوجوب وفي الجامع الهاروني قوم ذكروا افساد صلوة صلوها في غير وقت تلك الصلوة قضوها باذان واقامة
في غير المسجد الذي صلوا فيه تلك الصلوة مرة وان ذكروها في وقتها صلوها في ذلك المسجد ولا يعيدون الاذان
والاقامة فان صلوا فاية في ذلك المسجد صلوها وحدانا والله اعلم **نوع اخر في المتفرقات من هذا
الفصل** اذا صلي رجل في بيته واكتفى باذان الناس واقامتهم اجزاه من غير كراهة لما روى عن ابن مسعود
رضي الله عنه انه صلي بعلقمة والاسود في بيت فقيل له الا توذن وتقيم فقال اذان الحي يكفينا ولان موذن
الحي نايب عن اهل المحلة في الاذان والاقامة لانهم هم الذين نصبوه لها فكان نايبا عنهم فتكون الاذان والاقامة
من الموذن كاذان الكل واقامتهم من حيث الحكم والاعتبار واذا جعل اذانه واقامته بمنزلة اذانهم واقامتهم
فقد وجد الاذان والاقامة منهم من حيث الحكم والاعتبار ان لم يوجد حقيقة فرق بين هذا وبين المسافر اذا
صلي وحده وترك الاذان والاقامة او ترك الاقامة فانه يكره له ذلك والمقيم اذا صلي وحده بغير اذان ولا
اقامة لا يكره والفرق وهو ان المقيم اذا صلي بغير اذان واقامة حقيقة ولكنه صلي باذان واقامة من حيث الحكم
والاعتبار واما المسافر فقد صلي بغير اذان واقامة حقيقة وحكما فيكره لهذا وان اذن واقام وحده فهو حسن
لان المنفرد مندوب الي ان يودى الصلوة على هيئة الصلوة بالجماعة ولهذا كان الافضل ان يجهر بالقراة في
صلوة الجهر وكذلك ان اقام ولم يوذن لان الاذان لاعلام الناس حتى يجتمعوا وذلك غير موجود ههنا والاقامة
لاقامة الصلوة وهو يقيمها والدليل ما روى طاوس انه قال اذا صلي الرجل وحده ان صلي باقامة صلي معه ملكاه
وان صلي باذان واقامة صلي من ورايه من الملايكة ما يسد الافق قال القاضي الامام صدر الاسلام اذا لم يوذن
في تلك المحلة يكره له تركهما ولو ترك الاذان وحده لا يكره والقدوري في شرحه روى عن ابي حنيفة في الجماعة اذا

صلوا في منزل او مسجد فنزل بغير اذان ولا اقامة انهم اساوا ولا يكره للواحد لان اذان الجماعة نفع الافراد اما
لا يقع لجماعة اخرى ومن سمع الاذان فعليه ان يجيب قال عليه السلام من لم يجب الاذان فلا صلوة له قال
شمس الحلوانى تكلم الناس في الاجابة قال بعضهم هي الاجابة بالقدم لا باللسان حتى لو اجاب باللسان ولم يمش الى
المسجد لا يكون مجيبا ولو كان حاضرا في المسجد حين يسمع الاذان فليس عليه الاجابة وقوله عليه السلام من قال مثل
ما يقوله المؤذن فله من الاجر كذا فهو كذلك ان قاله نال الثواب الموعود وان لم يقل لم ينل الثواب الموعود فاما ان ياثم
او يكره له ذلك فلا واذا اراد الجواب باللسان لينل الثواب الموعود فكل ما هو ثنا وشهادة يقول كما قال المؤذن
وعند قوله حي على الصلوة حي على الفلاح يقول لا حول ولا قوة الا بالله ما شاء الله كان ورجل دخل مسجدا صلى فيه
اهله فانه يصلي وحده من غير اذان واقامة ويكره ان يصلي بجماعة باذان واقامة والاصل في ذلك ما روى ان
رسول الله عليه الصلوة والسلام خرج ليصلح بين الانصار واستخلف عبد الرحمن بن عوف فرجع بعدما
صلى عبد الرحمن فدخل بيته وجمع اصحابه وصلى بهم ولو كان يجوز اعادة الصلوة في المسجد لما ترك الصلوة في
المسجد مع ان الصلوة في المسجد افضل ولان في هذا تقليل الجماعة لان الجماعة اذا كانت لا تفوتهم لا يعجلون
للحضور فان كل احد يعتمد على جماعته وبه وقع الفرق بين هذا وبينما اذا صلى فيه قوم ليسوا من اهله حيث
كان لاهله ان يصلوا فيه بجماعة باذان واقامة لان تكرار الجماعة هنا لا تؤدي الى تقليل الجماعة وروي عن ابي
يوسف في الفصل الاول انه قال انما يكره تكرار الجماعة اذا كان القوم كثيرا اما اذا صلى واحد بواحد او باثنين
بعد ما صلى فيه اهله فلا باس لما روي ان رسول الله عليه السلام صلى باصحابه فدخل اعرابي وقام يصلي فقال
عليه السلام من يتصدق على هذا فيقوم ويصلي معه فقام ابو بكر وصلى معه وروى عن محمد انه لم ير بالتكرار باسا
اذا صلوا في زاوية من المسجد على سبيل الخفية انما يكره اذا صلوا على سبيل التداعي والاجتماع قال القدوري
في كتابه وان كان المسجد على قارعة الطريق وليس له قوم معينين فلا باس بتكرار الجماعة فيه لان تكرار الجماعة في
هذا الفصل لا يؤدي الى تقليل الجماعة وجماعة من اهل المسجد اذنوا في المسجد على وجه المخافتة بحيث لم يسمع
غيرهم وصلوا ثم حضر قوم من اهل المسجد ولم يعلموا ما صنع الفريق الاول واذنوا على وجه الجهر والاعلان ثم
علموا ما صنع الفريق الاول فلهم ان يصلوا بالجماعة على وجهها ولا عبرة بالجماعة الاولى لانها ما اقيمت على
وجه السنة باظهار الاذان والاقامة فلا يبطل حق الباقين ولا باس بالتطريب في الاذان وهو تحسين الصوت
من غير ان يتغير فان تغير بلحن او مد او ما اشبه ذلك كره قال شمس الائمة الحلوانى انما يكره ذلك فيما كان من
الاذكار اما قوله حي على الصلوة حي على الفلاح لا باس بادخال المد فيه المؤذن اذا لم يكن عالما باوقات الصلوة
لا يستحق ثواب المؤذنين ولا ينبغي للمؤذن ان يتكلم في الاذان والاقامة ويمشي لما ذكرنا ان لهما شبها
بالصلوة وان تكلم بكلام يسير لا يلزمه الاستقبال واذا انتهى المؤذن في الاقامة الى قوله قد قامت الصلوة
الخيار ان شاء اتمها في مكانه وان شاء مشى الى مكان الصلوة اماما كان المؤذن او لم يكن اذا سلم رجل على المؤذن
في اذانه او عطس رجل روى عن ابي حنيفة انه يرد السلام في نفسه ويسمته في قلبه ولا يلزمه شي من ذلك
اذا فرغ عن محمد انه لا يفعل شيا في الاذان واذا فرغ من الاذان رد السلام وشمت العاطس ان كان حاضرا عن
ابي يوسف انه يفعل شيا من ذلك لا قبل الفراغ من الاذان ولا بعده وهو الصحيح ولا يؤذن بالفارسية ولا بلسان
اخر غير العربية واذا علم الناس انه اذان فقد قيل يجوز وجيا الى بيان اداب الصلوة فنقول من اداب الصلوة
اخراج الكفين من الكمين عند التكبير ومنها ان يكون نظره في قيامه الى موضع سجوده وفي الركوع الى اصابع رجليه
وفي السجود الى ارنبة انفه وفي القعود الى حجره ومنها كظم الفم اذا تثاوب فان لم يقدر غطاه بيده او بكمه قال

عليه السلام اذا تثاوب احدكم في صلوته فليغط فاه فان الشيطان يدخل فيه ومنها دفع السعال عن نفسه
ما استطاع ومنها ان لا يمسح التراب والعرق عن وجهه بعد ما قعد قدر التشهد في اخر الصلوة هكذا ذكر نجم الدين
النسفي في الخصايل واعلم بان هذه المسيلة على وجوه احدها اذا مسح جبهته بعد السلام وانه لا باس به بل يستحب
ذلك لانه قد خرج من الصلوة وسنة ازالة الاذى عن نفسه والثاني اذا مسح جبهته بعد الفراغ من اعمال الصلوة
قبل السلام وانه لا باس به ايضا لان هذا دون الخروج عن الصلوة والذهاب وقد ابيح الخروج وابيح له
الذهاب قبل الخروج حتى لو ذهب ولم يسلم تمت صلوته فيما دون الخروج والذهاب اولى ان يكون مباحا
له والثالث اذا مسح جبهته بعد ما رفع راسه من السجدة ذكر شمس الائمة السرخسي انه لا باس به وذكر
شمس الائمة الحلواني انه اختلف الفاظ الكتب في هذا الوجه ذكر في بعضها لست اكره ذلك وذكر في بعضها اكره
ذلك وذكر في بعضها لا اكره ذلك بعض مشايخنا قالوا لا مقطوع عن قوله اكره فقوله لا نهي وقوله اكره تاكيد له
معناه لا تفعل فصار هذه اللفظ وقوله ذلك اكره ذلك سواء وهذا القايل يستدل بما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه
انه قال اربع من الجفا وذكر من جملتها وان تمسح جبهتك قبل ان تفرغ من صلوتك وقال بعضهم قوله لا متصل
بقوله واكره فصار هذا اللفظ على قول هذا القايل وقوله لست اكره ذلك سواء ويستدل هذا القايل بما روى عن ابن
عباس رضي الله عنهما انه قال بت في بيت خالتي ميمونة فقمت اصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم فقمت عن يساره
فحولني الى يمينه ورايته يمسح العرق عن جبينه والرابع اذا مسح جبهته في خلال الصلوة وفي ظاهر الرواية لا باس به
وقال ابو يوسف احب الي ان يدعه فرق ابو يوسف بين هذا الوجه وبين ما تقدم من الوجوه والفرق ان في
هذا الوجه لو مسحه سرب جبينه ثانيا وثالثا فلا يفيد ولو فعل ذلك في كل مرة كان عملا كثيرا ولا كذلك الوجوه
الثلاث لانه لا يحتاج الى السجدة ثانيا في الوجوه الثلاث فكان المسح مفيدا قال محمد رحمه الله في الاصل اذا كان
الامام مع القوم في المسجد فاني احب لهم ان يقوموا في الصف اذا قال المؤذن حي على الفلاح يجب ان يعلم بان هذه
المسيلة على وجهين اما ان يكون المؤذن غير الامام او يكون هو الامام فان كان غير الامام وكان القوم مع الامام في
المسجد فانه يقوم الامام والقوم اذا قال المؤذن حي على الفلاح عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله قال الحسن بن زياد
وزفر رحمهما الله اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة قوموا في الصف واذا قال في المرة الثانية كبروا والصحيح قول
علمائنا الثلاثة رحمهم الله لان قوله قد قامت الصلوة اخبار عن حقيقة القيام الى الصلوة وانما يتحقق الاخبار عن
حقيقة القيام الى الصلوة اذا كان القيام سابقا على قوله قد قامت الصلوة ومتى سبق القيام على قوله قد قامت
الصلوة يحصل القيام عند قوله حي على الفلاح ولانهم يحتاجون الى احضار النية فينبغوا ان يقوموا عند قوله حي على
الفلاح حتى يمكنهم احضار النية هذا اذا كان المؤذن غير الامام والامام حاضر في المسجد فاما اذا كان الامام خارج
المسجد ان دخل المسجد من وراء الصفوف اختلفوا فيه قال بعضهم كما راوا الامام يقومون وقال بعضهم ما لم ياخذ
الامام مكان الصلوة لا يقومون وقال بعضهم اذا اختلط الامام بالقوم قاموا وقال بعضهم كلما جاوز صفا
قام ذلك الصف واليه مال الشيخ الامام شمس الائمة الحلوائي والشيخ الامام خواهر زاده والشيخ الامام شمس الائمة
السرخسي لانه كلما جاوز صفا صار ذلك الصف بحال لو اقتدوا به صح اقتداوهم فصار كانه اخذ مكان الصلوة في
ذلك الصف وان كان الامام دخل المسجد قدامهم يقومون كما راوا الامام لان في تلك الحالة صاروا بحال لو اقتدوا
به صح اقتداوهم فصار كانه اخذ مكان الصلوة فيقومون وان كان الامام والمؤذن واحد فان اقام في المسجد
فالقوم لا يقومون ما لم يفرغ من الاقامة لانهم لو قاموا قاموا لاجل الصلوة ولا وجه اليه لانهم تابعون لامامهم وقيام
امامهم في هذه الحالة لاجل الاقامة لا لاجل الصلوة وان اقام خارج المسجد فلا ذكر لهذه المسيلة في الاصل

ومشايخنا اتفقوا على انهم لا يقومون ما لم يدخل الامام في المسجد لما روى ان النبي عليه السلام كان في
حجرة عايشة رضي الله عنها فلما اقام بلال للصلوة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المسجد فراي الناس
ينتظرونه فقال لهم رسول الله عليه السلام مالي اراكم سامدين اي واقفين متحيرين وفي رواية قال لا تقوموا
في الصف حتى تروني قد خرجت ولانهم لا يقدرون على التكبير ما لم يدخل الامام المحراب وينتصب للصلوة
فاذا قاموا فقد اشتغلوا بعمل غير مفيد فيكره ثم المؤذن هل يتم الاقامة في المكان الذي بدا فان كان الامام والمؤذن
واحد اختلفوا فيه روى عن ابي يوسف انه يتمها في المكان الذي بدا لان هذا احد الاذانين فيعتبر بالاخر ثم الاخر
يتمها في المكان الذي بدا فكذا هذا وبه اخذ بعض المشايخ وقال بعض مشايخنا اذا انتهى الى قوله قد قامت
الصلوة سكت ويأخذ في المشي فاذا اخذ مكان الصلوة اتمها وذكر الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار
وشيخ الاسلام خواهر زاده انه بالخيار ان شاء اتمها في المكان الذي بدا وان شاء اتمها ذاهبا ماشيا وان كان
المؤذن غير الامام والامام حاضر يتمها في المكان الذي بدا ثم الامام متى ياتي بالتكبير قال ابو حنيفة رحمه الله
يكبر قبل قوله قد قامت الصلوة هكذا فسر في النوادر وظاهر ما ذكر في الكتاب لو جب ان يكبر بعد فراغه
عن قوله قد قامت الصلوة قال شمس الايمة الحلواني والصحيح ما ذكر في النوادر وقال ابو يوسف
ينتظر فراغ المؤذن من الاقامة فاذا فرغ منها كبر هذا بيان الافضل ولو كبر بعد ما فرغ المؤذن من الاقامة كما قال
ابو يوسف جاز عند ابي حنيفة ولو كبر قبل قوله قد قامت الصلوة كما قال ابو حنيفة جاز عند ابي يوسف وقال
ابو يوسف ليس المراد من قوله قد قامت الصلوة حقيقة الاخبار عن الاقامة بل المراد الاخبار عن المقارنة يعني
قرب اقامة الصلوة كما في قوله تعالى اتى امر الله فلا تستعجلوه اي قرب اتيان امر الله وكما في قوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون اي قرب ثم اختلفوا في وقت ادراك فضيلة تكبيرة الافتتاح ذكر شيخ الاسلام الاختلاف
بين ابي حنيفة وصاحبيه فقال على قول ابي حنيفة اذا كبر مقارنا لتكبير الامام فيصير مدركا فضيلة تكبيرة الافتتاح
وما لا فلا وعندهما اذا ادرك الامام في الثناء وكبر يصير مدركا فضيلة تكبيرة الافتتاح وما لا فلا ذكر الشيخ الامام
الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله ان شداد ابن الحكيم كان يقول ان كان الرجل حاضرا واراد ان يدرك فضيلة
تكبيرة الافتتاح ينبغي ان يشرع قبل قراءة سبع ايات قال بعضهم اذا ادرك الامام في الركعة الاولى يصير
مدركا فضيلة تكبيرة الافتتاح وهذا اوسع للناس والله اعلم

الفصل الثالث فيما يفعله المصلي في صلوته بعد الافتتاح

واذا افتتح وضع يمينه على يساره تحت السرة وقد تم هذا ولم يذكر في الاصل موضع وضع
اليمين على اليسار واختلف المشايخ فيه قال بعضهم يضع باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى وقال
بعضهم يضع باطن كفه اليمنى على ذراعه اليسرى وقال اكثرهم يضع كفه اليمنى على مفصل اليسرى وبه اخذ الطحاوي
وفي غير رواية الاصول قال ابو يوسف يقبض بيده اليمنى رسغه اليسرى وقال محمد يصنع كذلك قال الفقيه
ابو جعفر قول ابي يوسف احب الي لان في القبض وضعا وزيادة قال الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده كما كبر
يضع يمينه على يساره عند ابي حنيفة وابي يوسف وعن محمد في النوادر انه في حالة الثناء يرسل يديه ولا يعتمد انما
يعتمد اذا فرغ من الثناء واما في صلوة الجنازة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد والقومة التي بين الركوع والسجود يرسل
ولا يضع عند محمد والحاصل ان الوضع عنده سنة قيام فيه قراءة واختلف المشايخ على قول ابي حنيفة
في قنوت الوتر قال بعضهم يضع واما في القومة التي بين الركوع والسجود ذكر شيخ الاسلام في شرح كتاب
الصلوة انه يرسل على قولهما كما هو قول محمد وذكر في مواضع اخر انه على قولهما يعتمد ومشايخ ما وراء النهر اختلفوا
قال الشيخ الامام الزاهد ابو حفص السنة في صلوة الجنازة وفي تكبيرات العيد والقومة التي بين الركوع والسجود الارسال

وقال اصحاب الشيخ الامام ابي بكر محمد ابن الفضل منهم القاضي الامام ابو علي النسفي والحاكم عبد الرحمن بن محمد
الكاتب والشيخ الامام الزاهد عبد الله الخراخري والشيخ الامام اسماعيل الزاهد السنة في هذه المواضع
الاعتماد والوضع وقالوا مذهب الروافض الارسال من اول الصلوة فنحن نعتمد مخالفة لهم كان الشيخ الامام
شمس الايمة الحلواني يقول كل قيام فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الاعتماد كما في حالة الثناء والقنوت وصلوة
الجنازة وكل قيام ليس فيه ذكر مسنون كما في تكبيرات العيد فالسنة فيه الارسال وبه كان يفتي شمس الايمة
السرخسي والصدر الكبير برهان الايمة والصدر الشهيد حسام الايمة رحمهم الله ثم يقول سبحانك اللهم
الى اخره ولم يذكر في الاصل ولا في النوادر وجل ثناؤك لانه لم ينقل في المشاهير وذكر شمس الايمة الحلواني
وشمس الايمة السرخسي ان محمدا رحمه الله ذكر في كتاب الحج على اهل المدينة قال شمس الايمة الحلواني قال
مشايخنا ان قال وجل ثناؤك لم يمنع عنه وان سكت عنه لم يؤمر به ٥ روى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة
اذا قال سبحانك اللهم بحمدك تبارك اسمك بحذف الواو فقد اصاب وهو جائز ٥ روى محمد ابن المنكدر عن النبي عليه
السلام مثل ذلك وعن ابي يوسف في الاملاء احب الي ان يزيد في الافتتاح وجهت وجهي للذي فطر السموات
والارض حنيفا الى قوله وانا اول المسلمين بعد هذا عن ابي يوسف روايتان في رواية قال يقول وانا من المسلمين
وفي رواية قال يقول وانا اول المسلمين والطحاوي اخذ بهذا الا انه يقول المصلي بالخيار ان شاء قال ذلك قبل الثناء
وان شاء قال ذلك بعد الثناء وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وفي رواية اخرى عن ابي يوسف يقول ذلك
بعد الثناء قيل هو الصحيح من مذهبه هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله وفي ظاهر رواية اصحابنا لا يقول ذلك بعد
افتتاح الصلوة وهل يقول قبل افتتاح الصلوة فعن المتقدمين انه لا يقول وقال المتاخرون يقول وهو اختيار
الفقيه ابي الليث رحمه الله ثم اختلف المتاخرون فيما بينهم انه يقول وانا اول المسلمين لان المنزل في كتاب الله
هكذا فيتبرك بالمنزل وقال بعضهم يقول وانا من المسلمين وبه كان يفتي شمس الايمة الحلواني لانه لا يريد تلاوة
القران وانما يريد الثناء فيختار ما هو اقرب الى الصدق ثم على قول من يقول وانا من المسلمين لو قال وانا اول المسلمين في
الصلوة هل تفسد صلوته اختلفوا فيما بينهم قال بعضهم تفسد وقال بعضهم لا تفسد وفي قوله ولا اله غيرك اربع لغات
لا اله غيرك لا اله اغيرك لا اله غيرك لا اله غيرك ولا يقول لا اله خيرك ولو جرى ذلك على لسانه خطاء هل
تفسد صلوته اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا تفسد وبه كان يفتي الشيخ الزاهد الصفار ثم يقول اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم في نفسه واعلم بان الكلام في التعوذ في فصول احدها في اصله قال علماؤنا رحمهم
الله يتعوذ وقال مالك لا يتعوذ حجته حديث انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف
ابي بكر وعمر وكانوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين ولم يذكروا التعوذ حجتنا حديث ابي الدرداء فانه روي
انه قام ليصلي فقال له رسول الله عليه السلام تعوذ بالله من شياطين الانس والجن والثاني في وقته ومحله
قال علماؤنا يتعوذ بعد الثناء قبل القراءة وقال بعض اصحاب الظواهر يتعوذ بعد القراءة لقوله فاذا قرات
فاستعذ بالله ذكر بحرف الفاء وانه للتعقيب وانه يقول التعوذ لدفع وسوسة الشيطان وانما يحتاج الى دفع الوسوسة
قبل الشروع في القراءة والثالث في لفظة التعوذ وهذا فصل لم يذكره محمد رحمه الله وقد اختلف فيه القراء قال
بعضهم اعوذ بالله العظيم السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال بعضهم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
ان الله هو السميع العليم وعن الفقيه ابي جعفر الهندواني انه اختار احد اللفظين استعيذ بالله من الشيطان
الرجيم ثم يقرا الفاتحة ولا يقول بعد التعوذ ان الله هو السميع العليم لان هذا ثناء ومحل الثناء قبل التعوذ لا بعده
ثم ان محمدا رحمه الله قال يتعوذ في نفسه فهذا اشارة الى ان السنة فيه الاخفاء وهو المذهب عند علمائنا رحمهم الله

لانه لم ينقل عن رسول الله عليه السلام الجهر به والذي روى عن عمر انه جهر بالتعوذ فله تاويلان احدهما
انه وقع ذلك اتفاقا لا قصدا والثاني انه قصد كان يعلم السامعين انه ينبغي للمصلي ان يتعوذ كان عطاء
يقول الاستعاذة واجبة عند قراءة القران في الصلوة وغيرها وانه مخالف لاجماع السلف والسلف كانوا مجمعين
على انه سنة وهذا الذي ذكرنا في الامام والمنفرد واما المقتدي هل ياتي بالتعوذ على قول ابي يوسف ياتي
وعلى قول محمد لا ياتي ولم يذكر قول ابي حنيفة وذكر الشيخ الامام شيخ الاسلام المعروف بخواهرزاده والشيخ
الامام الزاهد ابو نصر الصفار في شرح كتاب الصلوة ان قول ابي حنيفة مثل قول محمد واحاله الى
الزيادات فطلبنا قول ابي حنيفة في الزيادات واستقصينا في ذلك فلم نجد قوله ثمه ولا في شيء من الكتب
فلعل الخلاف بين ابي يوسف ومحمد وقد رايت في متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله رواية الحسن
ابن زياد عن ابي حنيفة مثل قول محمد ومنشا الخلاف ان التعوذ تبع للثنا او تبع للقراءة فوقع عند ابي يوسف
انه تبع للثنا والمقتدي ياتي بالثنا فياتي بالتعوذ تبعا له ووقع عند محمد ان التعوذ تبع للقراءة والمقتدي لا ياتي بالقراءة
فلا ياتي بالتعوذ وثمرة الخلاف تظهر في ثلث مواضع احدها هذه المسيلة والثاني ان في العيدين المصلي
ياتي بالتعوذ بعد الثنا قبل تكبيرات العيد عند ابي يوسف وعند محمد ياتي به بعد تكبيرات العيد • الثالث
ان المسبوق اذا قام الى قضاء ما سبق فعلى قول ابي يوسف لا ياتي بالتعوذ لانه يتعوذ حين شرع في الصلوة
وعن محمد في هذه الصورة روايتان في رواية يتعوذ وفي رواية لا يتعوذ هكذا ذكر الشيخ الامام شمس الايمة
السرخسي والقاضي الامام صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله قال صدر الاسلام قول ابي يوسف رحمه الله
اصح والتعوذ عند افتتاح القراءة في الركعة الاولى لا غير الا على قول ابن سيرين فانه كان يقول يتعوذ في كل ركعة
ثم يفتتح القراءة وياتي بالتسمية ويخفيها واعلم بان الكلام في التسمية في مواضع احدها ان التسمية هل
هي من القران فعندنا هي من القران وعند مالك ليس من القران حجته في ذلك حديث عايشة رضي الله عنها ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين حجتنا في ذلك ما روى عن انس رضي الله عنه
انه قال صليت خلف رسول الله عليه الصلوة والسلام وخلف ابي بكر وعمر وكانوا يفتتحون ببسم الله الرحمن الرحيم
والدليل عليه ان محمدا ادخل التسمية في القراءة حيث قال ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدلك على انها
قران والدليل عليه انها مكتوبة في سورة النمل وسورة النمل قران فما يكون فيها يكون قرانا ضرورة والثاني انها هل
هي من الفاتحة ومن راس كل سورة ام لا قال اصحابنا رحمهم الله انها ليست من الفاتحة ومن راس كل سورة ولكنها اية
من القران انزلت للفصل بين السور وهو اختيار ابي بكر الرازي وقال الشافعي رحمه الله انها اية من الفاتحة قولا واحدا
وله في كونها من راس كل سورة قولان هكذا ذكر شيخ الاسلام في شرحه وفي القدوري قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله
لا اعرف هذه المسيلة بعينها عن متقدمي اصحابنا والامر بالاخفاء دليل على انها ليست من السورة وفي شرح شمس الايمة
الحلواني اختلف المشايخ في ان التسمية هل هي اية من الفاتحة اكثرهم على انها اية من الفاتحة وبه تصير سبع
ايات والثالث انه هل يجهر بها على قول اصحابنا لا يجهر بها وقال الشافعي يجهر والرابع انه هل يكرر روى الحسن عن ابي حنيفة
انه قال المصلي يسمي في اول صلوته ثم لا يعيد واليه مال الفقيه ابو جعفر رحمه الله وروى المعلى عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة رحمهم الله انه ياتي بها في اول كل ركعة وهو قول ابي يوسف وذكر الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة
انه اذا قراها مع كل سورة فحسن وروى ابن ابي رجاء عن محمد انه ياتي بالتسمية عند افتتاح كل ركعة وعند افتتاح
السورة ايضا الا انه اذا كان صلوة يجهر فيها بالسورة لا ياتي بالتسمية بين الفاتحة والسورة وعند الشافعي ياتي
بالتسمية في كل ركعة وياتي بها ايضا في راس السورة سواء كان صلوة يجهر فيها بالقراءة او يخافت وذكر ابو علي الدقاق انه

يقرا

يقرا قبل فاتحة الكتاب في كل ركعة قال وهو قول اصحابنا ورواية ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو
قول ابي يوسف احوط لان العلماء اختلفوا في التسمية انها هل هي من الفاتحة ام لا وعليه اعادة الفاتحة في
كل ركعة ليكون ابعد عن الاختلاف قال صدر الاسلام في شرحه لم يذكر محمد رحمه الله في التسمية
خلافا بين ابي يوسف وبين نفسه انها للصلوة او للقراءة كما ذكر في التعوذ وما روى الحسن عن ابي حنيفة انه يسمي
في الركعة الاولى فحسب يدل على انها للصلوة واذا فرغ من الفاتحة قال امين والسنة فيه الاخفاء لقوله
عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين فان الامام يقولها ولو كان تامين الامام مسموعا لاستغنى
عن قوله فان الامام يقولها والمقتدي يومن في ظاهر الرواية وروى عن ابي حنيفة انه لا يومن رواه الحسن
واذا سمع المقتدي من الامام ولا الضالين في صلوة لا يجهر فيها مثل الظهر والعصر والعشاء هل يومن فعن بعض
المشايخ انه لا يومن وعن الفقيه ابي جعفر انه يومن ومن سمع الامام امن في صلوة الجمعة امن هو ثم اذا فرغ من القراءة
يركع وقد ذكرنا بعض مسايل الركوع في الفصل المتقدم قال محمد واذا اراد ان يركع يكبر قال بعض مشايخنا هم
ما ذكر محمد يدل على انه تكبير الركوع يوتى به في حال القيام فانه قال واذا اراد ان يركع يكبر وقال بعضهم يكبر عند
الخرور للركوع فيكون ابتدا التكبير عند اول الخرور والفراغ عند الاستوا للركوع لان هذا تكبير الانتقال
ويوتى به مع الانتقال والطحاوي في كتابه يخر راكعا مكبرا وهذا اشارة الى القول الثاني ولا يرفع يديه عندنا
لا في حالة الركوع ولا في حالة رفع الراس من الركوع والاصل فيه قوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع
مواطن عند افتتاح الصلوة وعند القنوت في الوتر وعند كل تكبيرة من صلوة العيدين وذكر الاربعة الاخرى
في المناسك ويقول في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاثا وذلك ادناه وان زاد فهو افضل بعد ان يختم على وتر
فيقول خمسا او سبعا هكذا ذكر شمس الايمة الحلواني وشيخ الاسلام خواهرزاده هذا في حق المنفرد واما الامام
فلا ينبغي له ان يطول على وجه يمل القوم لانه يصير سببا للتنفير وذلك مكروه وكان الثوري يقول ينبغي ان يقول
ذلك خمسا حتى يتمكن القوم من ان يقولوا ثلاثا كذا ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله في شرحه والطحاوي في كتابه
يقول اذا كان اماما بعضهم قالوا يقول ثلاثا وبعضهم قالوا يقول اربعا حتى يتمكن القوم من ان يقولوا ثلاثا ثم لم يرد محمد
رحمه الله بقوله وذلك ادناه ادنى الجواز لان الركوع بدون هذا الذكر جايز في ظاهر الرواية فانما اراد به ادنى الفضيلة
وروى عن محمد رحمه الله في غير رواية الاصول انه اذا ترك التسبيح اصلا او اتى مرة واحدة يجوز ويكره وكان ابو مطيع
تلميذ ابي حنيفة يقول كل فعل هو ركن يستدعي ذكرا فيه كان ركنا كالقيام فقد اشار الى ان تسبيح الركوع ركن ولكنا نقول
ان النبي عليه السلام علم الاعرابي الركوع ولم يذكر له شيا ولو كان التسبيح ركنا لبين لانه بين الاركان ولو كان الامام في الركوع
فسمع خفق النعال هل ينتظر ام لا قال ابو يوسف سالت ابا حنيفة وابن ابي ليلى عن ذلك فكرهاه وقال ابو حنيفة
اخشى عليه امرا عظيما يعني الشرك وروى هشام عن محمد انه كره ذلك وعن ابي مطيع انه كان لا يرى به باسا وقال الشعبي
لا باس به مقدار التسبيحة والتسبيحتين وقال بعضهم يطول التسبيحات ولا يزيد في العدد وقال ابو القاسم الصفار
ان كان الجاي غنيا لا يجوز له الانتظار وان كان فقيرا جاز له الانتظار وقال الفقيه ابو الليث ان كان الامام عرف
الجاي لا ينتظر لانه يشبه الميل اليه وان لم يعرفه فلا باس بذلك لان في ذلك اعانة على الطاعة وقال بعضهم ان اطال
الركوع لادراك الجاي الركوع خاصة فلا يريد اطالة الركوع للتقرب الى الله تعالى فهذا مكروه لان اول ركوعه كان
لله واخر ركوعه للقوم فقد اشرك في صلوته غير الله فكان امرا عظيما الا انه لا يكفر لان اطالة الركوع ما كانت على
معنى التذلل والعبادة للقوم وانما كان لادراك الركوع وعلى هذا يحمل قول ابي حنيفة وان كان اطال الركوع تقربا الى الله
تعالى كما شرع فيه تقربا الى الله لا ليدرك الجاي الركعة فيكون الركوع من اوله الى اخره خالصا لله تعالى فلا باس به

الا ترى ان الامام يطيل الركعة الاولى في الفجر على الثانية وانما يفعل ذلك لادراك القوم الركعة فلا يتحقق
الاشتراك كذا هنا وعلى هذا يحمل ما نقل عن ابى مطيع والله اعلم ثم يرفع راسه من الركوع فبعد ذلك لا يخلوا اما
ان كان المصلى اماما او مقتديا او منفردا فان كان اماما يقول سمع الله لمن حمده بالاجماع وهل يقول ربنا لك الحمد
على قول ابى حنيفة لا يقول وعلى قولهما يقول حجتهما فى ذلك ما روى عن عايشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان اذا رفع راسه من الركوع يقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد عن على رضى الله عنه انه قال ثلاث
يخفيهن الامام وذكر من جملتها ربنا لك الحمد وعن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال اربع يخفيهن الامام وذكر من جملتها
ربنا لك الحمد لابى حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلوة والسلام انما جعل الامام اماما ليوتم به فلا تختلفوا عليه
الحديث الى ان قال فاذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد فالنبى عليه السلام قسم هذين الذكرين
بين الامام وبين المقتدى ومقتضى مطلق القسمة ان لا يشارك احدهما صاحبه فى المقسوم له فان قيل كيف
لم يقولوا هكذا فى حق التامين فان النبى عليه السلام قال واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين وبالاجماع
الامام يقول امين قلنا لو خلينا وظاهر القسمة لكنا نقول بان الامام لا يقولها الا انا تركنا هذا الظاهر بدليل وهو
قوله عليه السلام اذا امن الامام فامنوا ولا دليل فيما تنازعنا فيه بظاهر القسمة كيف وقد روى الحسن عن ابى
حنيفة ان الامام لا يقول امين فان اخذنا بهذه الرواية يسقط السوال فان قيل قد ثبت رجوع ابى حنيفة
رحمه الله عن هذه الرواية بدليل ان محمدا رحمه الله ذكر فى صلوة الاصل قلنا يخفى الامام التعوذ والتشهد وبسم
الله الرحمن الرحيم وامين وربنا لك الحمد وسوال محمد لابد وان يكون عن ابى حنيفة قلنا هذا السوال كما يحتمل ان
يكون عن ابى حنيفة يحتمل ان يكون عن ابى يوسف لان محمدا قرا الكتب عن ابى يوسف الا ما فيه اسم الكتاب الكبير
فلا يثبت الرجوع عن ابى حنيفة بالشك والمعنى فى المسئلة لابى حنيفة ان الامام لو اتى بالتحميد يقع تحميده بعد
تحميد المقتدى واذكار الصلوة ما يثبت على هذا فان ما يشترك فيه الامام والمقتدى فاما ان ياتيان به على وجه معا
او ياتى به الامام اولا فاما ان ياتى به المقتدى اولا فلا اصل له قال الشيخ الامام شمس الايمة الحلوانى كان شيخنا
القاضى الامام يحكى عن استاذه انه كان يميل الى قولهما وكان يجمع بين التسميع والتحميد حتى كان اماما والطحاوى
كان يختار قولهما ايضا وهكذا نقل عن جماعة من المتاخرين انهم اختاروا قولهما وهو قول اهل المدينة ثم ذكر فى الكتاب
لفظين ربنا لك الحمد واللهم ربنا لك الحمد والثانى افضل لان فيه زيادة ثنا وهنا لفظ اخر لم يذكره محمد فى الكتاب
وهو قوله ربنا ولك الحمد وحكى عن الفقيه ابى جعفر الهندوانى رحمه الله انه لا فرق بين قوله ربنا لك الحمد وبين قوله
ربنا ولك الحمد وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده ذكر فى بعض الاثار ربنا ولك الحمد اللهم ربنا ولك الحمد ولا يزيد على هذا
شيا فى ظاهر مذهب اصحابنا وان كان مقتديا ياتى بالتحميد ولا ياتى بالتسميع بلا خلاف وان كان منفردا الا انه
ان على قولهما ياتى بالتسميع والتحميد ولا ياتى بالتسميع بلا خلاف واما على قول ابى حنيفة ذكر الطحاوى ان لا رواية
فيه نصا عن ابى حنيفة واختلف مشايخنا فيه والاصح انه ياتى بهما وفى القدورى ان عن ابى حنيفة فيه روايتان
وذكر شمس الايمة السرخسى فى شرحه روى الحسن عن ابى حنيفة انه يجمع بينهما وروى المعلى عن ابى يوسف
انه ياتى بالتحميد لا غير وذكر شيخ الاسلام فى شرحه روى ابو يوسف عن ابى حنيفة انه ياتى بالتسميع لا غير قال
والصحيح من مذهبه انه ياتى بالتحميد لا غير وبه كان يفتى شمس الايمة الحلوانى وشمس الايمة السرخسى رحمهما الله
وهذا لان التسميع حث لمن معه على التحميد وليس هنا معه احد يحثه عليه فلا معنى للاتيان بالتسميع فياتى بالتحميد
لا غير وذكر الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار ان المنفرد ياتى بالتسميع باتفاق الروايات وفى التحميد اختلف
الروايات والصحيح ما قلنا انه ياتى بالتحميد لا غير واذا ركع المقتدى قبل الامام وادركه الامام فى الركوع اجزاه وقال زفر

لا يجزيه لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به والثانى بناء عليه والبناء على الفاسد فاسد ولنا ان القدر
الذى وجد فيه المشاركة مع الامام يكتفى لجواز الصلوة فهب ان ما وجد قبله بطل وصار بمنزلة العدم فهذا
القدر كافى لجواز الصلوة بو صحه ان بفعله مع الامام فقبل القطع عما قبله فيجعل مقتديا به لا بانيا عليه فيصح
ولكن يكره للمقتدى ان يسبق الامام قال عليه السلام فلا تختلفوا عليه وان رفع راسه قبل ان يركع الامام لم
يجز الركوع لانعدام المشاركة اصلا وهى شرط وهذا كله اذا ركع بعد فراغ الامام من القراة فاما اذا ركع قبل اخذ الامام
فى القراة ثم قرا الامام وركع والرجل راكع فقد قال الفقيه ابو محمد الخوسى انه لا يجزيه من ركوعه لانه
ركع قبل اوانه باعتبار حال الامام وهو تابع الامام ولو ركع بعد ما قرا الامام ثلاث ايات ثم اتم القراة وادركه جاز
ولو ركع الامام بعد قراة الفاتحة ونسى السورة وركع المقتدى معه ثم عاد الامام الى قراة السورة ثم ركع والمقتدى
على ركوعه الاول اجزاه ذلك الركوع ولو تذكر الامام فى ركوعه فى الركعة الثالثة انه ترك سجدة من الركعة الثانية
فاستوى الامام فسجد للثانية واعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم يجزى المقتدى
ذلك الركوع فرغنا عن مسائل الركوع قال ثم يخر ساجدا ويكبر فى حالة الخرور وذكر لفظ **جثا الى السجود**
الخرور فى النوادر وفى الاصل ذكر ثم يخط ويكبر ويسجد فكانه اختار لفظة الخرور اتباعا للكتاب واختار
لفظة الانحطاط اتباعا للسنة ويقول فى سجوده سبحان ربى الاعلى ثلاثا وذلك ادناه وان زاد فهو افضل والكلام
فى تسبيحات السجود نظير الكلام فى تسبيحات الركوع ثم يرفع راسه ويكبر حتى يطمين ثم يكبر ويخط للسجدة
الثانية ويسبح فيها مثل ما يسبح فى السجدة الاولى واذا سجد ورفع راسه قليلا ثم سجد اخرى ان كان الى السجود اقرب
لا يجزيه عن السجدتين لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس اقرب يجزيه عن السجدتين هكذا ذكر فى العيون لانه
يعد جالسا وبعض مشايخنا قالوا اذا ارسل جبهته عن الارض ثم اعادها جاز ذلك عن السجدتين عن الحسن بن زياد
ما هو قريب من هذا فانه قال اذا رفع راسه بقدر ما يجرى فيه الريح يجوز قال محمد بن سلمة لا يكون عنهما ما لم يرفع
جبهته مقدار ما يقع عند الناظر انه رفع راسه ليسجد اخرى فان فعل ذلك جاز عن السجدتين والا يكون عن سجدة واحدة
وهو قريب مما ذكر فى العيون فى القدورى انه يكتفى بادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع وقد مر شى من هذا فى الفصل
الثانى وفصل الطمانينة فى الركوع والسجود والفرجة التى بين الركوع والسجود فالجلسة بين السجدتين مر فى الفصل
الثانى ايضا واذا سجد قبل الامام وادركه الامام فيها جاز على قول علمائنا الثلاثة ولكن يكره للمقتدى ان يقول
ذلك وقال زفر لا يجوز والكلام فيه نظير الكلام فى الركوع واذا سجد قبل رفع الامام راسه من الركوع او سجد
للثانية قبل رفع الامام راسه من السجدة الاولى ثم شاركه الامام فيها فقد روى الحسن عن ابى حنيفة انه لا
يجوز واذا رفع المقتدى راسه من السجدة الاولى فراى الامام ساجدا فظن انه فى السجدة الثانية وهو فى
السجدة الاولى بعد فالمسئلة على ستة اوجه فى الخمسة يصير ساجدا السجدة الاولى منها اذا لم ينو
شيا حملا الامر على الصواب وهو المتابعة والثانية اذا نوى الاولى والثالثة اذا نوى المتابعة والرابعة اذا
نوى الاولى والمتابعة والجواب فيها اظهر والخامسة اذا نوى الثانية والمتابعة لانه يقع المعارضة بين الشيين
فيجعل كانه لم ينو او يترجح بما هو الصواب والسادسة اذا نوى الثانية فحسب وها هنا يصير ساجدا عن
الثانية لان هذه ثانية باعتبار فعله فالنية صادفت محلها ولم توجد فى معارضة نية اخرى ثم اذا صار ساجدا
عن الثانية فرفع الامام راسه عن السجدة الاولى وادركه فى هذه السجدة قد ذكرنا رواية الحسن عن ابى حنيفة
انه لا يجوز وروى عن ابى يوسف انه يجوز وعن محمد روايتان فان اطال المقتدى السجدة الاولى وسجد الامام
الثانية ثم رفع المقتدى راسه فراى الامام ساجدا وظن انه فى السجدة الاولى فسجد فالمسئلة ايضا على ستة

اوجه وفي الوجوه كلها يصير ساجدا عن الثانية اما اذا لم يحضره النية لان هذه ثانية باعتبار حاله وحال
الامام واما اذا نوي الثانية او نوى المتابعة والثانية فظاهر واما اذا نوى المتابعة والاولي
فلما ذكرنا واما اذا نوى الاولى فحسب لان النية لم تصادف محلها لا باعتبار حاله ولا باعتبار حال الامام فتلغو والله
اعلم واجمع اصحابنا رحمهم الله على ان فرض السجود يتادى بوضع الجبهة واذا لم يكن بالانف عذر وهل يتادى بوضع
الانف قال ابو حنيفة رحمه الله يتادى وان لم يكن بجبهته عذر وقالا لا يتادى الا اذا كان بجبهته عذر وابو حنيفة
يقول سجد على بعض ما تعين محلا للسجدة فيجوز كما لو سجد على الجبهة لا غير بيانه انا اجمعنا على انه لو كان بجبهته
عذر فسجد على الانف لا غير يجوز ولو لم يكن الانف سجدا لما صار سجدا بالعذر كالخد والذقن وسيل نصير عمن يضع
جبهته على حجر صغير قال اذا وضع اكثر الجبهة في الارض يجوز والا فلا قيل ان وقع مقدار الانف على الارض لم لا
يجوز على قول ابي حنيفة قال لان الانف عضو كامل وهذا القدر من الجبهة ليس بعضو كامل ولا باكثره فلا يجوز
وسيل الفقيه عبد الكريم عمن وضع جبهته على الكف للسجدة قال لا يجوز وقال غيره من اصحابنا يجوز واذا بسط
كمه على النجاسة وسجد قال بعض مشايخنا يجوز كما لو كان منفصلا عنه وقال بعضهم لا يجوز لان كمه تبع له واستدل
هذا القايل بما ذكر في كتاب الايمان اذا حلف لا يجلس على الارض فجلس على ذيله انه يحنث لان ذيله تبع له كذا
هاهنا واذا سجد على ظهر غيره بسبب الزحام ذكر في الاصل انه يجوز وقال الحسن ابن زياد والشافعي لا يجوز حجتهما
قوله عليه السلام مكن جبهتك من الارض حجتنا حديث عمر رضي الله عنه فانه قال هذا المسجد بناه رسول الله عليه الصلوة
والسلام ويحضر فيه المهاجرون والانصار فمن وجد فيه موضعا سجد فيه ومن لم يجد فيه موضعا سجد على ظهر اخيه
ولان فيه ضرورة لان الزحام اصل في اداء الصلوات بالجماعات وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه انما يجوز اذا سجد
على ظهر المصلي اما اذا سجد على ظهر غير المصلي لا يجوز لان الجواز بحكم الضرورة والضرورة لا تتحقق في حق غير المصلي
لان غير المصلي لا يمكث في المسجد وذكر المسيلة في العيون على نحو ما روى الحسن ولكنه مرسلة ولو سجد على فخذه
ان كان بغير عذر فالمختار انه لا يجوز لان الساجد يجب ان يكون غير محل السجود وان كان بعذر فالمختار انه يجوز هكذا
ذكر الصدر الشهيد ولو سجد على ركبتيه لا يجوز بعذر او بغير عذر واذا لم يضع المصلي ركبتيه على الارض عند السجود
لا يجزيه هكذا اختاره الفقيه ابو الليث رحمه الله لانا امرنا ان يسجد على سبعة اعضا وفتوى مشايخنا على انه يجوز
لانه لو كان موضع الركبتين نجسا يجوز هكذا ذكره القدوري في كتابه والفقيه ابو الليث لم يصحح هذه الرواية انه لو كان
موضع الركبتين نجسا انه يجوز واذا بسط كمه وسجد عليه ان بسط ليقي التراب عن وجهه يكره ذلك لان هذا نوع تكبر
وان بسط ليقي التراب عن ثيابه وسجد عليه لا يكره لان هذا ليس بتكبر وفي اول كراهية النوازل رجل يصلي على الارض
ويسجد على خرقة وضعها بين يديه ليقي به الحر لا باس به ونقل عن ابي حنيفة انه فعل ذلك فمر به رجل وقال يا شيخ لا
تفعل مثل هذا فانه مكروه فقال له ابو حنيفة من اين انت فقال من خوارزم فقال ابو حنيفة الله اكبر جاء التكبير من ورائي
يعني من الصف الاخر ومراده ان علم الشريعة يحمل من هاهنا الى خوارزم لا من خوارزم الى هاهنا ثم قال ابو حنيفة
افي مساجدكم حشيش فقال نعم فقال له ابو حنيفة افيجوز السجدة على الحشيش ولا يجوز على الخرقة واذا سجد ورفع
اصابع رجليه عن الارض لا يجوز كذا ذكره الكرخي في كتابه والجصاص في مختصره وفي النوازل اذا سجد على الثلج
ان لبده جاز لانه بمنزلة الارض وان لم يلبده وكان يغيب وجهه فيه ولا يجد حجمه لم يجز لانه بمنزلة الساجد على الهواء
وعلى هذا اذا القي في المسجد حشيش كثير فسجد عليه ان وجد حجمه يجوز والا فلا واذا صلى على التبن او القطن المحلوج
وسجد عليه ان استقر جبهته وانفه على ذلك ووجد الحجم يجوز وان لم تستقر جبهته لا يجوز لان في الوجه الاول
هو في معنى الارض وفي الوجه الثاني لا واذا سجد على ظهر ميت ان كان على الميت لبد ولا يجد حجم الميت لا يجوز لانه سجد

على الميت واذا كان موضع السجود ارفع من موضع القدمين كدرمين تشيب بو دقيل ذكر شمس الايمة الحلواني
في شرح كتاب الصلوة انه ان كان التفاوت بمقدار لبنة او لبنتين يجوز وان كان اكثر من ذلك لا يجوز واراد باللبنة
اللبنة المنصوبة دون المفروشة ثم اذا فرغ من السجدة ينهض على صدور قدميه ولا يقعد وقال الشافعي يجلس ثم
يقوم حجتنا ما روى وايل بن حجر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا رفع راسه من السجود الثاني قام كانه
على الرصف اي على الحجارة المحماة وقوله ينهض على صدور قدميه اشارة الى انه لا يعتمد على الارض بيديه عند
قيامه وانما يعتمد على يديه وهكذا ذكر القدوري في شرحه وقال الشافعي يعتمد بيديه على الارض ذكر شمس
الايمة الحلواني رحمه الله ان الخلاف في الافضل حتى لو فعل كما هو مذهبنا لا باس به عند الشافعي ولو فعل كما هو
مذهبه لا باس به عندنا ويفعل في الركعة الثانية ما فعل في الركعة الاولى من القيام والقراة والركوع والسجود واذا
رفع راسه من السجدة الثانية من الركعة الثانية يقعد قدر التشهد في ذوات الاربع والثلاث من الفرايض
وهذه القعدة سنة لو تركها لا تفسد صلوته ولكن تكره تركها معتمدا وقد مر هذا من قبل وصفه الفعل مرت قبل هذا
واذا قعد يضع يديه على ركبتيه او على فخذيه والتشهد ان يقول التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك
ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده
ورسوله ولا يزيد على هذا في هذه القعدة الاولى فان زاد فصلى على النبي ودعا لنفسه ولو الديه فان كان عامدا
كان ذلك مكروها هكذا ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله وان كان ساهيا روى عن ابي حنيفة انه يلزمه سجدتا
السهو وعن ابي يوسف ومحمد انه لا يلزمه سجدتا السهو لانه لو لزمه ذلك لزمه بالصلوة على النبي وانه قبيح وابو حنيفة
يقول سجود السهو لا يلزمه بالصلوة على النبي وانما يلزمه بتاخير الركن فاذا فرغ من قراة التشهد قام ولا باس بان يعتمد
بيديه على الارض هكذا ذكر الطحاوي واذا قام فعل في الشفع الثاني مثل ما فعل في الشفع الاول من القيام والركوع
والسجود غير انه في القراة بالخيار ان شاء قرا وان شاء سبح وان شاء سكت وقد ذكرنا هذا في فصل القراة واذا رفع
راسه من السجدة الاخيرة من الشفع الثاني قعد وهذه القعدة فرض وقدم هذا فيما تقدم وقراة التشهد فيها ليست
بفرض حتى لو تركها لا تفسد صلوته عندنا وان قرا بعض التشهد وترك البعض ففي ظاهر الرواية تجوز صلوته ايضا
لانه لو ترك الكل تجوز صلوته فاذا ترك البعض اولى ثم ذكر في بعض الروايات فيما اذا قعد قدر التشهد وقرا بعض التشهد
اختلافا بين ابي يوسف ومحمد عند ابي يوسف تجوز صلوته كما لو ترك الكل وعلى قول محمد لا تجوز صلوته لانه اذا
شرع في القراة افترض عليه الاتمام فاذا تركها فقد ترك الفرض فيفسد صلوته قال وهو نظير من سلم ثم تذكر
ان عليه سجدة تلاوة لو ذهب ولم يسجد لها فصلوته تامة ولو خر ساجدا ثم رفع راسه وذهب ولم يعد القعدة
فسدت صلوته كما في مسيلتنا ويتشهد في هذه القعدة ايضا واذا فرغ من التشهد يصلي على النبي عليه السلام
ويدعو للمومنين والمومنات ولنفسه ولوالديه ان كانا مسلمين هكذا ذكر الطحاوي ولم يذكر محمد الصلوة على
النبي هاهنا في الاصل والصحيح ما ذكره الطحاوي ثم يدعو بما شاء مما يشبه الفاظ القران ولا يدعو بما يشبه كلام
الناس والصلوة على النبي عليه السلام في هذه القعدة ليست من الواجبات وقال الشافعي هي واجبة هكذا
ذكره القدوري وقال ابو الحسن الكرخي الصلوة على النبي واجبة على الانسان في العمر مرة ان شاء فعلها في
الصلوة او في غيرها وعن الطحاوي انه يجب عليه الصلوة كلما ذكر قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله وما
ذكر الطحاوي مخالف للاجماع فعامة العلماء على ان الصلوة على النبي كلما ذكر مستحبة وليست بواجبة وقال ابو عبد الله
الجرجاني الصلوة على النبي ليست بفرض اصلا بقي الكلام بعد هذا في كيفية الصلوة على النبي عليه السلام ذكر
عيسى ابن ابان في كتاب الحج على اهل المدينة ان محمدا سيل عن الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام فقال يقول اللهم

صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد وبارك على محمد وعلى ال محمد
كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد وانه خرج موافقا لحديث كعب ابن عجرة انه قال يا رسول
الله عرفنا السلام عليك فكيف الصلوة عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى ال محمد الخ كما ذكرنا وتكلم
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في كيفية الصلوة على النبي عليه السلام وكان ابن عباس وابو هريرة
يصليان عليه على نحو ما بينا الا انهما كانا يزيدان وارحم محمدا وال محمد كما رحمت ابراهيم وال ابراهيم انك حميد
مجيد وحكى عن محمد ابن عبد الله انه كان يكره قول المصلي وارحم محمدا وال محمد وكان يقول هذا نوع طعن بتقصير
الانبياء فان احدا لا يستحق الرحمة الا باتيان ما يلام عليه ونحن امرنا بتعظيم الانبيا وتوقيرهم ولهذا اذا ذكر
النبي لا يقال رحمه الله ولكن يصلى عليه وكذا اذا ذكرت الصحابة لا يقال رحمهم الله ولكن يقال رضي الله عنهم كذا
ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده وشمس الائمة السرخسي رحمه الله ذكر انه لا باس به لان الاثر ورد به من طريق ابي هريرة
وابن عباس رضي الله عنه ولا عيب على من اتبع الاثر ولان احدا لا يستغني عن رحمة الله واختلفت الاثار في
قوله على ابراهيم وعلى ال ابراهيم فذكر في بعضها ابراهيم ولم يذكر الال وذكر في بعضها الال ولم يذكر ابراهيم وفي بعضها
جمع بينهما وكان الفقيه ابو جعفر يقول واما انا فاقول وارحم محمدا وال محمد واعتمادي عليه للتوارث الذي وجدته
في اهل بلدي وبلدان المسلمين وكان الشيخ الامام الزاهد يقول ابو الحسن الرستغفني يقول لا باس به وكان يقول معنى
قولنا ارحم محمدا ارحم امة محمد فهو تراجع الى الامة هذا كمن جنى جناية وللجاني اب شيخ كبير فارادوا ان يقيموا العقوبة
على الجاني فالناس يقولون للذي يعاقبه ارحم هذا الشيخ الكبير وذلك الراحم الى الابن الجاني حقيقة ويكون معناه
ارحم هذا الشيخ بالرحمة على ابنه الجاني كذا ههنا الرحمة راجعة الى الامة وينبغي ان يحفظ التكبيرات كلها تكبيرة الافتتاح
وتكبيرة الركوع والسجود لحديث ابراهيم النخعي موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الاقامة
حرم والتكبير جزم ولان اكبر على وزن افعل وكل ما كان على هذا الوزن لا يحتمل المد واعلم بان المد في التكبير لا
يخلو اما ان يكون في الله او في اكبر فان كان في الله لا يخلو اما ان يكون في اوله او في اوسطه او في اخره فان
كان في اوله كان خطا ولكن لا يفسد الصلوة وقال بعض مشايخنا يوهم الكفر وقال الامام الزاهد ابو نصر الصفار
لا يوهم فان كان في اوسطه فهو الصحيح وهو المختار وان كان في اخره فهو خطا ولكن لا يفسد الصلوة واما اذا كان في
اكبر فانه يفسد الصلوة سواء كان في اوله او في اوسطه او في اخره واذا تعمد ذلك في وسطها يكفر لان الاكبار
اسم الشيطان وان لم يتعمد لا يكفر ويستغفر ويتوب وينبغي ان يقول الله برفع الهاء ولا يقول بجزم الهاء وفي قوله اكبر
هو بالخيار ان شاء ذكره بالرفع وان شاء ذكره بالجزم وان كرر التكبير مرارا ذكر الله بالرفع في كل مرة وذكر اكبر فيما
عدا المرة الاخيرة بالرفع وفي المرة الاخيرة فهو بالخيار ان شاء ذكره بالرفع وان شاء ذكره بالجزم قال محمد في الاصل
ويكون منتهى بصر المصلي في صلوته الى موضع سجوده لحديث ابي قتادة ان رسول الله عليه السلام كان اذا صلى
رمى ببصره الى السما فلما نزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين رمى ببصره الى موضع سجوده وقال ابو طلحة لرسول الله
صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى قد افلح المومنون الذين هم في صلوتهم خاشعون ما الخشوع يا رسول الله
قال عليه السلام قال ان يكون منتهى بصر المصلي الى موضع سجوده قال ابو طلحة ومن يطيق ذلك يا رسول الله تعالى
اذن في المكتوبة فهذا يدلك على ان الامر في التطوع اسهل ولم يزد محمد على ما ذكرنا وذكر الطحاوي والكرخي ينبغي
ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده قال الطحاوي وفي الركوع الى ظهر قدميه وفي سجوده
الى ارنبة انفه وفي قعوده على حجره وزاد بعضهم وعند التسليمة الاولى الى كتفه الايمن وعند التسليمة الثانية
الى كتفه الايسر ومن الناس من يقول يكون بصره امامه لمن يناجي ربه وهو بين يديه يكون بصره امامه وما ذكره

الطحاوي بيان الاستحباب لا بيان الوجوب حتى لو نظر في حالة القيام امامه وفي حالة الركوع والسجود
على الارض لا باس به ولا ياثم اذا اخذ في التشهد وانتهى الى قول لا اله الا الله هل يشير باصبعه السبابة من يده
اليمنى لم يذكر محمد رحمه الله هذه المسالة في الاصل قد اختلف المشايخ فيه منهم من قال لا يشير لان مبنى الصلوة
على السكينة والوقار ومنهم من قال لا يشير لان مبنى الصلوة على السكينة والوقار ومنهم من قال يشير وذكر
محمد في غير رواية الاصول حديثا عن النبي عليه الصلوة والسلام انه كان يشير قال محمد رحمه الله يصنع
النبي عليه السلام ثم قال وهذا قولي وقول ابي حنيفة رحمه الله ثم كيف يصنع عند الاشارة حكي عن الفقيه ابي جعفر
رحمه الله انه قال يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى مع الابهام ويشير بسبابته وروى ذلك عن النبي عليه السلام
ثم اذا فرغ من التشهد وصلى على النبي ودعا لنفسه ولوالديه وللمومنين والمومنات يسلم تسليمتين تسليمة عن يمينه
وتسليمة عن يساره ويحول في التسليمة الاولى وجهه عن يمينه وفي التسليمة الثانية عن يساره لحديث ابن مسعود
رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحول وجهه في التسليمة الاولى حتى يرى بياض خده الايمن وكان يسلم
عن شقه الايسر حتى يرى بياض خده الايسر ثم من الناس من يقول في السلام سلام عليكم ورحمة الله بحذف الالف
واللام وعندنا يقول السلام بالالف واللام ولا يقول في هذا السلام في اخره وبركاته عندنا والسنة في السلام
ان تكون التسليمة الثانية اخفض من الاولى ذكره شيخ الاسلام رحمه الله وعن محمد في النوادر ان التسليمة الثانية
تحية للحاضرين والتسليمة الثانية للتحية والخروج لان من تحرم للصلوة فكانه غاب عن الناس لا يكلمهم ولا يكلمونه
وعند التحليل كانه يرجع اليهم فيسلم فان سلم اولا عن يساره فسلم عن يمينه ولا يعيد عن يساره واذا سلم تلقاء وجهه
يعيد ذلك عن يساره هكذا روى عن ابي حنيفة وينوي بالتسليمة الاولى من عن يمينه من الحفظة والرجال والنسا
وبالتسليمة الثانية من عن يساره منهم وهكذا ذكر محمد رحمه الله في الكتاب ولم يذكر كيفية النية واختلف
المشايخ فيه منهم من قال في نية الحفظة ينوي كرام الكاتبين وهما ملكان يكونان مع الادمي يكون احدهما عن يساره
يكتب الحسنات ويكون الاخر عن يساره يكتب السيات ومنهم من قال ينوي جميع من معه من الملايكة لانه اختلف
الاخبار في اعدادهم في بعضها انه مع كل مومن خمس منهم واحد عن يمينه وواحد عن يساره يكتبان اعماله كما
ذكرنا وواحد امامه يلقنه الخيرات وواحد وراءه يدفع عنه المكاره وواحد على ناصيته يكتب ما يصلي على النبي
عليه السلام ويبلغه اليه ما يصلي عليه وقال بعضهم مع كل مومن ستون ملكا وقال بعضهم مائة وستون
وفي نية الرجال والنسا اختلاف المشايخ ايضا منهم من قال ينوي من كان معه في الصلوة لان السلام خطاب
والخطاب للحاضرين فعلى هذا القول في زماننا لا ينوي النساء ومنهم من قال ينوي بالتسليمة الاولى من عن يمينه
من الحضور لانه للتحلل وفي الثانية ينوي جميع عباد الله الصالحين لانه دعاء كما في قوله السلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين ينوي جميع عباد الله الصالحين من الملايكة والانس وروى عن النبي عليه السلام انه قال من قال هذا فقد
اصاب عند كل صالح في السماء والارض ولكن هذا القول يخالف ما روينا عن محمد فقد روينا عن محمد ان
التسليمة الثانية تحية للحاضرين والتسليمة الاولى للتحية والخروج ومنهم من قال في التسليمتين جميعا ينوي
جميع المومنين واليه اشار الحاكم في مختصره لان المصلي غاب عن الناس كلهم بالتحريمة لا يكلمونه ولا يكلمهم فاذا سلم
فكانه قال قد اتيتكم وصرت كواحد منكم في امور الدنيا فكلموني وهذا الذي ذكرنا في حق الامام والمقتدي يحتاج
الى نية الامام مع نية ما ذكرنا فان كان الامام في الجانب الايمن نواه فيهم وان كان في الجانب الايسر نواه فيهم
وان كان بحذائه نواه في الجانب الايمن عند ابي يوسف ترجيحا للجانب الايمن وعند محمد ينويه فيهما لامكان الجمع
عند التعارض ذكر الخلاف على نحو ما ذكرنا شمس الائمة السرخسي رحمه الله وذكر شيخ الاسلام ان على رواية الحسن

ابن زياد ثبوته بالتسليمتين ولم يذكر قول محمد وذكر الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله ان على رواية
الحسن ثبوته في الجانب الايمن ولم يذكر قول محمد والمنفرد لا ينوي الا الحفظة عند بعض المشايخ لان غير
الحفظة ليسوا بحضور وخطاب غير الحاضر لغو ومنهم من يقول ينوي جميع من على يمينه من الرجال والنساء
وجميع من على يساره من الرجال والنساء ثم قدم الحفظة على جميع بني ادم في الذكر في الاصل وفي الجامع الصغير
قدم بني ادم على الحفظة في الذكر من المشايخ من قال ليس في المسئلة اختلاف الروايتين لان الواو لا تقتضي الترتيب بل
تقتضي مطلق الجمع فينويهم من غير ترتيب كما لو سلم على جماعة فيهم الشيوخ والشبان لا يرتب في التسليم بل يجمعهم
ومنهم من قال في المسئلة روايتان لان الواو وان كان لا تقتضي الترتيب الا ان البداية بالذكر دليل الترجيح
وزيادة الاهتمام ومنهم من جعل هذه المسئلة بناء على مسئلة اخرى ان الملائكة افضل ام بنو ادم فحين صنف محمد
كتاب الصلوة كان من رايه تفضيل الملائكة وحين صنف الجامع الصغير كان من رايه تفضيل بني ادم ولكن هذا
بعيد لانهم كانوا قليل الخوض في الكلام والمذهب الصحيح ان خواص البشر افضل من جملة الملائكة وخواص الملائكة
افضل من اوساط البشر واوساط البشر افضل من اوساط الملائكة وكان الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
يحكي عن استاذه الشيخ الامام شمس الائمة الحلوائي رحمه الله انه قال من غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة
ومن غلب شهوته عقله فهو شر من البهيمة ثم المقتدي متى يسلم فعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان في رواية يسلم
مع الامام فعلى هذه الرواية لا يحتاج الى الفرق بين التسليم والتكبير وفي رواية يسلم بعد الامام فعلى هذه الرواية
يحتاج الى الفرق بين التسليم وبين التكبير والفرق ان في مقارنة التكبير سرعة الى العبادة فيكون اولى وفي مقارنة
التسليم سرعة الى الخروج عن العبادة والاشتغال بامور الدنيا ولان يبقى في حرمة الصلوة خير من ان يخرج عن حرمة
الصلوة وعلى قولهما يسلم بعد الامام كما يكبر بعد الامام وبعض مشايخنا قالوا يسلم عند محمد مقارنا للامام وذكر الشيخ
الامام الزاهد ابو نصر الصفار ان عطاء وابراهيم يقولان المقتدي بالخيار ان شاء سلم بعد فراغ الامام وان شاء
سلم مع الامام وقال محمد بن سلمة اذا سلم الامام عن يمينه يسلم المقتدي عن يمينه بعده واذا سلم الامام عن يساره يسلم
المقتدي بعده عن يساره وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني يسلم المقتدي مع الامام حتى يصير خارجا بسلام نفسه
فذهب الفقيه ابو جعفر الى ان المقتدي يصير خارجا عن الصلوة بسلام الامام فيشترط ان يسلم مع الامام
حتى يصير خارجا عن الصلوة بسلام نفسه فيكون مقيما السنة وعن ابي حنيفة في هذا روايتان في رواية
يصير المقتدي خارجا عن حرمة الصلوة بسلام الامام وفي رواية لا يصير خارجا فمال الفقيه ابو جعفر الى الرواية
التي يصير خارجا عن حرمة الصلوة بسلام الامام واصابة لفظة السلام واجبة عندنا وليست بفرض حتى لو خرج
عن الصلوة بكلام او بفعل ينافي الصلوة يجوز ولا يلزمه الاعادة وعند الشافعي رحمه الله يلزمه الاعادة واذا فرغ
الامام من التسبيحات قبل فراغ المأموم فالمأموم يتابع الامام ولا يتم التسبيحات قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله هو
الاشبه بمذهب اصحابنا رحمهم الله وعلى قياس قول ابي مطيع البلخي يتم التسبيحات لان التسبيحات عنده فريضة
حتى يقال بفساد الصلوة بتركها كلها او بعضها والاشتغال باتمام الفرض اولى من الاشتغال بالواجب واذا فرغ
الامام من التشهد والمؤتم لم يفرغ بعد ففي القعدة الاولى لا يتابع الامام ما لم يتم التشهد وفي القعدة الاخيرة يتابع
الامام ويسلم معه **ومما يتصل بهذا الفصل** اذا انتهى الى الامام وقد سبقه الامام بشيء من صلوته هل ياتي بالثناء
هذا على وجوه الاول اذا ادركه في حالة القيام في الركعة الاولى او في الثانية وفي هذا الوجه كان القاضي الامام
ابو علي النسفي يحكي عن استاذه الشيخ الامام انه كان يقول لا ياتي بالثناء وقال غيره من اصحابنا ياتي وذكر شيخ الاسلام
المعروف بخواهر زاده ان كانت الصلوة صلوة يخافت بها بالقراءة ياتي بالثناء لا محالة لانه لو لم يات بالثناء انما لا ياتي كيلا يفوته

الاستماع

الاستماع فاذا كانت الصلوة فيما يخافت فيها بالقراءة لا يلزمه الاستماع والثناء ذكر مقصود بنفسه فياتي به
فان قيل ان كان لا يفوته الاستماع متى اشتغل بالثناء فانه يفوته فرض الانصات قلنا الانصات انما يفترض
حالة استماع القراءة لان الاستماع انما يتحقق بالانصات والاستماع فرض فما لا يتحقق الاستماع الا به يصير
فرضا بعلته فاما في غير حالة الاستماع فالانصات انما شرع سنة تعظيما لامر القراءة بقدر الامكان
لا سنة مقصودة بنفسها والثناء ذكر مقصود بنفسه وكان مراعاة الثناء اهم من مراعاة الانصات فان قيل
الانصات فرض وان كان لا يستمع القراءة حتى سقط عن المقتدي القراءة التي هي ركن في الصلوة لاجل الانصات
قلنا القراءة ما سقطت عن المقتدي لمكان الانصات لكن انما سقطت لان قراءة الامام جعل قراءة له متى شارك الامام
في القيام الذي هو محل القراءة للامام الا ترى انه متى ادركه في حالة الركوع صار مدركا لهذه الركعة وان لم يوجد
منه انصات لقراءة الامام لانه شاركه في القيام فجعل قراءة الامام له قراءة لما شاركه في القيام فاما ثناء الامام فلم يجعل
ثناء من المقتدي فاذا لم يشتغل بالثناء يفوته الثناء اصلا واما اذا كانت صلوة يجهر فيها بالقراءة ان ادرك الامام في
الركعتين الاخريين فكذلك الجواب يشتغل بالثناء لان الامام يخافت بالقراءة في الاخريين وان كان في الركعتين
الاوليين فقد اختلف فيه المشايخ منهم من يقول يشتغل بالثناء ومنهم من يقول لا يشتغل بالثناء بل يستمع القراءة
واليه كان يميل الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد ابن الفضل وهو الاصح ومنهم من يقول ينتظر مواضع سكتات الامام
وياتي بالثناء فيما بينهن حرفا حرفا اما من قال بانه يشتغل بالثناء فذهب في ذلك الى ان الاستماع ان فاته بسبب الاشتغال
بالثناء فانه في البعض والثناء يفوته اصلا لو لم يشتغل بالثناء فكان الاشتغال بالثناء اولى واما من يقول لا يشتغل
بالثناء يقول لانه لو اشتغل بالثناء فانه يفوته الاستماع وانه فرض مقصود بنفسه والثناء سنة فكان ترك
السنة اولى من ترك الفرض بخلاف الانصات فانه بانفراده ليس بفرض وانما يفترض حالة الاستماع الا ترى ان
الامر به على الانفراد لم يرد وانما ورد مع الامر بالاستماع فيكون فرضا حالة الاستماع سنة على الانفراد واذا
كانت سنة في هذه الحالة كان الاشتغال بالثناء اولى من الوجه الذي بينا واما من يقول ياتي بالثناء في سكتات
الامام فذهب في ذلك الى انه يمكنه اقامة هذه السنة من غير ان يفوته فرض الاستماع بان ياتي بها في سكتات الامام
وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر اذا جاء المسبوق الى الامام والامام في الفاتحة في صلوة يجهر بها يثني بالاتفاق واذا
جاء الامام في السورة في صلوة يجهر بها قال ابو يوسف يثني المسبوق وقال محمد لا يثني وفي صلوة العيد والجمعة
اذا كان المسبوق بعيدا من الامام لا يسمع قوله هل يثني بعد تكبيرة الافتتاح قال الفضلي لا يثني لانه على يقين انه
يقرا فيدخل تحت قوله فاستمعوا وقال ابو محمد عبد الله ابن الفضل يثني لانه لا يسمع فصار كما لو ادرك الامام في
الاوليين في صلوة لا يجهر فيها وهناك يثني وان تيقن ان الامام في القراءة كذا ههنا هذا الذي اذا ادرك الامام
في حالة القيام واما اذا ادركه في حالة الركوع وكبر تكبيرة الافتتاح قائما هل ياتي بالثناء قائما يتحرى فيه ان كان اكبر رايه
انه لو اتى به قائما يدرك الامام في شيء من الركوع فانه ياتي به لان الموضع الذي ادرك الامام فيه ليس بموضع
القراءة للامام واتيان الثناء لا يودي الى تفويت هذه الركعة اذا كان يدركها فقد امكنه ادراك الامرين والجمع بين
الامرين واحرازهما فلا يترك واحدا منهما وان كان اكبر رايه انه لو اشتغل بالثناء لا يدرك الامام في شيء من الركوع
لا ياتي بالثناء بل يتابع الامام في الركوع وذلك لانه لو اتى بالثناء فاتته الركعة مع الامام واتيان الركعة اهم من اتيان
الثناء فان قيل الركعة لو فاتته تفوته الى خلف فانه يقضي بعد فراغ الامام من الصلوة والثناء يفوته اصلا
فانه لا ياتي بعد ذلك قلنا الركعة ان كان تفوته الى الخلف الا ان سنة الجماعة في هذه الركعة تفوته اصلا ومراعاة
سنة الجماعة اولى من مراعاة سنة الثناء الا ترى انه لو ادرك الامام في صلوة الفجر فان كان اكبر رايه انه لا يدرك

الامام في الركعة الثانية فانه لا يشتغل بركعتي الفجر وقد ورد في ركعتي الفجر من الوكادة ما لم يرد في غيره لكن
لما كان الاشتغال بركعتي الفجر يودي الى تفويت سنة الجماعة في الركعة الثانية كان اقامة السنة الجماعة اولى
فكذلك هاهنا وان ادركه بعد ما رفع راسه من الركوع يكبر تكبيرة الافتتاح قايما وياتي بالثنا ان كان اكبر رايه انه
لو اتى بالثنا يدرك الامام في السجدة وكذا لو ادركه في السجدة الاولى يكبر تكبيرة الافتتاح قايما وياتي بالثنا ان
كان اكبر رايه انه لو اتى بالثنا يدركه في هذه السجدة وكذلك اذا ادركه بعد ما رفع راسه من السجدة الاولى يكبر
تكبيرة الافتتاح قايما وياتي بالثنا ان كان اكبر رايه انه يدرك الامام في السجدة الثانية ثم يسجد ولا ياتي بالركوع
والسجدتين ولو اتى بها تفسد صلوته لانه صار منفردا بركعة لانه بعد ما شرع في صلوة الامام فيفسد صلوته
واما اذا ادركه في القعدة الاخيرة فانه يكبر تكبيرة الافتتاح قايما ثم يقعد ويتابعه في التشهد ولا ياتي بالدعوات
المشروعة بعد الفراغ من التشهد قاله بعض المشايخ واليه مال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله لان الدعا
مشروع في اخر الصلوة لا في وسطها وهكذا رواه ابو عبد الله البلخي عن ابي حنيفة وبه كان يفتي عبد الله
الفضل وبعضهم قالوا ياتي بها متابعة للامام وهذا لان المصلي انما لا يشتغل بالدعاء في وسط الصلوة لما فيه
من تاخير الاركان وهذا المعنى لا يوجد هاهنا لانه لا ياتي بشي من الاركان قبل سلام الامام والى هذا القول
مال شمس الايمة السرخسي رحمه الله ثم على قول من ياتي بالدعوات المشروعة بعد الفراغ من التشهد ماذا يصنع
اختلفوا فيما بينهم قال بعضهم يكرر التشهد وقال بعضهم يصلي على النبي عليه السلام وقال بعضهم ياتي بالدعوات
التي في القران ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا لا تزغ قلوبنا وقال بعضهم يسكت وقال بعضهم هو بالخيار
ان شا اتى بالدعوات المذكورة في القران وان شا صلى على النبي عليه السلام ولا ينبغي للمسبوق ان يقوم الى قضا ما
سبق به قبل ان يفرغ الامام من التشهد فالمسيلة على وجوه اما ان يكون مسبوقا بركعة او بركعتين او بثلاث فان
كان مسبوقا بركعة فان رفع من قراته بعد فراغ الامام من التشهد مقدار ما يجوز به الصلوة جازت صلوته لو مضى
على ذلك وان لم يقع من قراته ذلك المقدار بعد ما فرغ الامام من التشهد لا يجوز صلوته لان قيامه وقراته
قبل فراغ الامام من التشهد لم يقع معتبرا فاذا مضى على ذلك فقد ترك من صلوته ركعة فلا يجوز وكذلك لو كان
مسبوقا بركعتين لانه ترك القراة في احديهما ولو كان مسبوقا بثلاث كان عليه فرض القراة في ركعتين وفرض القيام
في ركعة فينظر ان كان قام بعد فراغ الامام من التشهد ادنى قومة وقرا في الاخريين ما يجوز به الصلوة جازت
صلوته وان ركع في الاولى قبل فراغ الامام من التشهد ومضى على ذلك فسدت صلوته الفصل الرابع
في بيان ما يكره للمصلي ان يفعل في صلوته وما لا يكره يكره للمصلي ان يغطي فمه في الصلوة لما روى ابو هريرة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يغطي المصلي فاه في الصلوة وهذا الذي ذكرنا في غير حالة العذر اما
في حالة العذر بان عليه التثاوب فلا باس ان يضع يده على فمه قال عليه السلام اذا تثاوب احدكم في صلوته
فليغط فاه فان الشيطان يدخل فاه او قال فيه او قال فمه ويكره ان يصلي معتجرا لنهي النبي عليه الصلوة والسلام عن ذلك
وتكلموا في تفسير الاعتجار قال بعضهم ان يشد العمامة حول راسه بالمنديل ويبدي هامته كما يفعل الشطارون
وقال بعضهم ان يشد بعض العمامة على راسه والبعض على يديه وعن محمد انه قال لا يكون الاعتجار الا مع تنقب
وهو ان يلف بعض العمامة على راسه ويجعل طرفا منه شبه المعجر للنسا بان يلف حول وجهه وانه مكروه لما فيه من تغطية
الفم والانف ويكره ان يصلي وهو عاقص شعره لحديث ابي رافع ان رسول الله عليه الصلاة والسلام نهى ان يصلي
الرجل وراسه معقوص والعقص هو الاحكام والشد والمراد من المسيلة ان يجمع شعره على هامته ويشده بصمغ او غيره
ليتلبد عند بعض المشايخ وعند بعضهم ان يلف ذوابتيه حول راسه كما يفعله النسا في بعض الاوقات وعند بعضهم

ان يجمع الشعر كله من قبل القفا ويمسكه بخيط او خرقة كيلا يصيب الارض اذا سجد ويكره ان يضع يديه
على الارض قبل ركبتيه اذا انحط للسجود واذا قام رفع يديه قبل ركبتيه ويجوز ان يفعل خلافه حالة العذر
والاصل فيه ما روى وايل ابن حجر ان النبي عليه الصلاة والسلام كان يضع ركبتيه قبل يديه وعن ابي هريرة
ان النبي عليه الصلوة والسلام نهى ان يبرك المصلي بروك الابل وفي رواية بروك الجمل وذلك ان يضع
ركبتيه قبل يديه ويكره ان ينقر نقر الديك وان يقعي اقعاء الكلب وتفسيره ان يضع اليتيه على الارض وينصب
فخذيه قيل تفسيره ان يضع اليتيه على الارض وينصب يديه امامه نصبا وان يفترش ذراعيه افتراش الثعلب
لحديث ابي هريرة قال نهاني خليلي عن ثلاثة ان انقر نقر الديك وان اقعي اقعاء الكلب وان افترش افتراش الثعلب
ويكره ان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع لحديث جابر ابن سمرة قال كنا نرفع ايدينا عند الركوع
وعند رفع الراس من الركوع فخرج علينا النبي عليه الصلاة والسلام وقال ما لي اراكم رافعي ايديكم كانها اذناب خيل
شمس قاروا في الصلوة ويكره السدل في الصلوة لنهي النبي عليه السلام في ذلك قال وتفسيره ان يجعل
ثوبه على راسه او كتفيه ثم يرسل اطرافه في جوانبه ومن صلى في قبا او في مطرف او في البارانى ينبغي ان يدخل
يديه في كميه ويشد القبا بالمنطقة احترازا عن السدل وعن الفقيه ابي جعفر رحمه الله انه كان يقول اذا صلى
مع القبا وهو غير مشدود الوسط فهو مسي كان يقول كان فقيهنا يقول نخاف ان يدخل في الكراهية لان
عامة صلوتنا مع الاقبية وهي غير مشدودة الوسط ويكره اسدال الصما وذلك بان يجمع طرفي ثوبه ويخرجهما
تحت احدى يديه ويضعهما على كتفه الاخرى اذا لم يكن عليه سراويل وكذلك يكره له ان يضع ثوبه على راسه
ويلف به جميع بدنه بحيث لا يبقى له فرجة لان فيه تغطية الفم وانها مكروهة وكذلك يكره له ان يلف ثيابه
او يرفعها لئلا يتترب لان فيه نوع تجبر يكره للمصلي ما هو من اخلاق الجبابرة وكذلك تكره الصلوة في ازار
واحد بخلاف الصلوة في ثوب واحد متوشحا به وقد مرت المسيلة من قبل وتكره الصلوة حاسرا راسه تكاسلا
ولا باس اذا فعله تذللا وخشوعا بل هو حسن هكذا حكي عن شيخ الاسلام ابي الحسن السعدي رحمه الله قال
نجم الدين في كتاب الخصايل قلت لشيخ الاسلام ان محمدا يقول في الكتاب لا باس بان يصلي في ثوب واحد متوشحا
به قال مراد محمد ان يكون ثوبا طويلا يتوشح به فيجعل بعضه على راسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه
اما ليس منه تنصيص على اعرا الراس والمنكبين وقد روي ان اصحاب رسول الله عليه الصلوة والسلام كانوا يكرهون
اعرا المناكب في الصلوة وكذلك تكره الصلوة في الثياب البذلة وروي ان ابن عمر رض راى رجلا فعل ذلك
فقال ارايت لو كنت ارسلتك الى بعض الناس اكنت تمر في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله احق ان تتزين له
كذلك تكره الصلوة في ثوب فيه تصاوير قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله والمستحب للرجل ان يصلي في
ثلاثة اثواب قميص وازار وعمامة والمستحب للمراة ان تصلي في قميص وازار ومقنعة ولا يرفع راسه ولا يطاطيه
ولا يعبث بشي من جسده او ثيابه قال عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى كره لكم ثلاثا العبث في الصلوة والرفث
في الصوم والضحك في المقابر ولا يفرقع اصابعه قال عليه الصلاة والسلام لعلي لا تفرقع اصابعك وانت تصلي
ولا يشبك بين اصابعه ولا يجعل يده على خاصرته قيل انه استراحة اهل النار ولا يقلب الحصى الا ان تمكنه
من السجود فيسوي موضع سجوده مرة او مرتين فلا باس به ويكره مسح جبهته من التراب في اثناء الصلوة وقد مرت
المسيلة من قبل ويكره عد الاي والتسبيح في الصلوة وكذلك عد السور يريد به العد بالاصابع وهذا قول ابي حنيفة
وقال ابو يوسف لا باس به وجه قولهما ان المصلي قد يضطر الى هذه المراعاة سنة القراة في الصلوات والعمل بما جاء
به السنة في صلوة التسبيح ونحوها ولابي حنيفة رحمه الله ان هذا عمل ليس من اعمال الصلوة ولا حاجة اليه

لمراعاة سنة القراة لانه يمكنه ان ينظر فيما يريد ان يقرا قبل الشروع في الصلوة ولو احتاج اليها كما في صلوة التسبيح عدها اشارة او بقلبه فلا حاجة الى العد باصابعه ومن مشايخنا من قال لا اختلاف في التطوع انه لا يكره ذلك انما الخلاف في المكتوبة ومنهم من قال لا اختلاف في المكتوبة انه يكره ذلك وانما الخلاف في النوافل قال الفقيه ابو جعفر وجدت رواية عن اصحابنا انه يكره فيهما وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف لا ارى بعد الاى في المكتوبة باسا ولا في التطوع قال واراد بهذا العد العد بالقلب دون اللسان المصلي اذا مر باية فيها ذكر النار او ذكر الموت فوقف عندها وتعوذ من النار واستغفر او مر باية فيها ذكر الرحمة فوقف عندها وسال الله تعالى الرحمة فها هنا ثلاث مسايل مسئلة في المنفرد والجواب فيها انه ان كان في التطوع فهو حسن لحديث حذيفة قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل فما مر باية فيها ذكر الجنة الا وقف وسال الله تعالى الجنة وما مر باية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ بالله من النار وما مر باية فيها مثل الا وقف عليها وتامل وتفكر وان كان في الفرض يكره ذلك لانه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فعل ذلك ولا للايمة بعده فكان محدثا وشر الامور محدثاتها ومسئلة في الامام والجواب فيها انه لا يفعل ذلك في التطوع والفرض لانه لم ينقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن الايمة الغابرين بعده ولانه يودى الى التطويل الصلوة على القوم وانه مكروه ومسئلة في المقتدى والجواب فيها انه يستمع وينصت ولا يشتغل بالدعاء لقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا امر بالاستماع والانصات والامر للوجوب والدعا يخل بالاستماع والانصات فيخل بالواجب فلا يجوز وعلى هذا سقطت القراة عن المقتدى وعن هذا قال بعض مشايخنا يكره قراة القران جملة ويكره له ان ينظر الى السماء وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك بدءا فنزل قوله تعالى قد افلح المومنون الذين هم في صلوتهم خاشعون فرمى ببصره الى الارض ولا يلتفت يمينا ولا شمالا قال عليه الصلوة والسلام لو علم المصلي من يناجي ما التفت ومراده من المسئلة اذا حول بعض وجهه عن القبلة فاما ان نظر بموق عينيه ولا يحول بعض وجهه لا يكره ويكره له ان يسجد على كور عمامته ويكره له التنحنح قصدا يعني عن اختيار اذا كان نصوتا لا حروف له لانه اذا صار له حروف كان في كونه مفسد الخلاف لما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله واما السعال الذي هو مدفوع اليه فلا يكره ويكره التنحنح قصدا ولا يصلي وفي فيه دراهم او دينار لا يمنعه من القراة وان منعه من القراة لم تجز الصلوة هكذا ذكر في بعض المواضع وذكر في موضع اخر ان منعه من اداء الحروف افسد الصلوة وان لم يمنعه عن شيء فلا باس به ويكره النفخ في الصلوة ومراده نفخ لا يسمع لان في كون النفخ المسموع كلاما كلام ياتي بعد هذا في فصل المفسدات ويكره له ان يبتلع ما بين اسنانه اذا كان قليلا ويكره الجهر بالتسمية في صلوة الجهر والجهر بالتامين وكذا يكره له اتمام القراة في الركوع وكذا يكره تحصيل الاذكار المشروعة في الانتقالات بعد اتمام الانتقال وفيه خللان تركها في موضعه وتحصيلها في غير موضعه ويكره الاتكاء على العصا ونحوه من غير عذر في الفرايض لانه يخل بالقيام ويزيل اليد عن موضع السنة في الوضع ولا يكره ذلك في التطوع هكذا قيل وقيل يكره ذلك في التطوع ايضا كذا يكره امساك شيء من ثوب او دراهم بيده لانه يشغله عن الصلوة ويمنعه عن وضع اليد عن موضع السنة فان كان لا يشغله فلا باس به وكذا يكره حمل الصبي في حالة الصلوة لانه يشغله عن الصلوة على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله وان كان بعذر لا يكره ويكره التمايل على يمناه مرة وعلى يسراه اخرى وقد صح عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا صلى احدكم فليسكن اطرافه ولا يتمايل تمايل اليهود ويكره التربع من غير عذر فقد صح ان عمر رضي الله عنه نهى ابنه عن ذلك فقال له ابنه انك تفعل هكذا فقال له عمر ان رجلي لا تحملاني عذره بالضعف ولا باس بقتل العقرب والحية في الصلوة

بعد الاعذار الحية وغير الحية في ذلك سوا قالوا هذا اذا لم يحتج الى المشي والمعالجة تفسد صلوته وسياق الكلام فيه بعد هذا في فصل المفسدات وان وجد قملة في الصلوة كره له ان يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى وهذا قول ابي حنيفة وروى عنه ايضا لو اخذ قملة او برغوثا وقتله او دفنه فقد اساء وعن محمد انه يقتلها وقتلها احب الي من دفنها واى ذلك فعل فلا باس به وقال ابو يوسف يكره قتلها ودفنها في الصلوة ويكره ان يبزق في الصلوة وكذا يكره ترك الطمانينة في الركوع والسجود وهو ان لا يقيم صلبه ولا باس بالصلوة على الطنافس واللبود وساير الفرش والصلوة على الارض وعلى ما تنبته الارض افضل يكره ان يطول الركعة الاولى في التطوع ويكره تطويل الثانية على الاولى في جميع الصلوات ويكره نزع القميص والقلنسوة ولبسهما وخلع الخف بعمل يسير يكره ان يشم طيبا او ريحانا وان يروح بثوبه او بمروحة مرة او مرتين ولا تفسد صلوته وكثير من مسايل هذا الفصل ياتي في كتاب الكراهة والاستحسان ومما يتصل بهذا الفصل قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير لا باس بان يكون مقام الامام في المسجد وراسه في السجود في الطاق ويكره ان يقوم في الطاق اما اذا قام في الطاق فانما يكره اما لانه خص لنفسه مكانا وذلك مكروه لما روى عن عمار ابن ياسر انه قام بالمداين على الدكان يصلي باصحابه فجذبه حذيفة فلما فرغ من صلوته قال له حذيفة اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهى عن ذلك فقال عمار لقد تذكرت ذلك حين مددتني ولنوع معنى وهو ان هذا تشبه باهل الكتاب والتشبه بهم مكروه واما لانه اذا قام في الطاق يشتبه على القوم حاله وانما قدم الامام على القوم ليظهر لهم حاله ولا يشتبه فما يوجب اشتباه حال الامام عليهم يكون مكروها فان كان المحراب مشبكا وقام الامام في الطاق هل يكره على احد الطريقين وهو طريق تخصيص المكان يكره وعلى الطريق الاخر وهو طريق اشتباه حال الامام لا يكره وان محمدا اعتبر القدم في هذه المسئلة فجعل الامام كالخارج عن الطاق اذا كان قدماه خارج الطاق وان كان راسه عند السجود في الطاق وانه يوافق اصول اصحابنا رحمهم الله فانهم قالوا فيمن حلف لا يدخل دار فلان فادخل رجليه في دار فلان يحنث في يمينه وان كان جميع اعضايه خارج الدار ولو ادخل جميع اعضايه في دار فلان ورجلاه خارج الدار لا يحنث وكذلك الصيد اذا كان قدماه في الحرم وراسه خارج الحرم كان صيد الحرم ولو كان على العكس لا يكون صيد الحرم وكذلك المصلي اذا كان قدماه على مكان نجس لا تجوز صلوته ولو كان قدماه على مكان طاهر وركبتاه ويداه على مكان نجس يجوز وكذلك قالوا في الماموم اذا كان اطول من الامام وصلى بجنبه وهو بحال لو سجد يقع راسه قبل راس الامام فصلوته جايزة فقد اعتبر والقدم في هذه المسايل فكذا في مسئلة الكتاب ونظير مسئلة الكتاب ما ذكر محمد رحمه الله في الاصل اذا كان الامام على الدكان والقوم على الارض وكان الامام على الارض والقوم على الدكان ففي الفصل الاول يكره رواية واحدة وفي الفصل الثاني روايتان في رواية الاصل يكره وذكر الطحاوي في مختصره انه لا يكره قال بعض مشايخنا رحمهم الله وانما يكره ان يكون الامام وحده على الدكان او وحده على الارض اما اذا كان بعض القوم مع الامام فلا باس به وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده فيما اذا كان القوم على الدكان انما يكره على رواية الاصل اذا لم يكن للقوم فيه عذر اما عند العذر فلا يكره كما في الجمعة فان القوم يقومون على الرفاف والامام على الارض ولم ينكر عليهم احد من الايمة لضيق المكان وحكى عن شمس الايمة الحلوايي نظير هذا فانه كان يقول الصلوة على الرفرف في المسجد الجامع من غير ضرورة مكروه وعند الضرورة بان امتلاء المسجد ولم يجد موضعا يصلي فيه فلا باس به وهكذا حكى عن الفقيه ابي الليث رحمه الله في مسئلة الطاق فانه يقول اذا تحققت الضرورة بان ضاق المسجد على القوم فالامام يقوم في الطاق ولا يكره

ولو يذكر محمد رحمه الله في الاصل للدكان تقديرا وذكر شيخ الاسلام رحمه الله عن الطحاوي انه قال ان كان
الدكان دون قامة الرجل لا يكره كيف ما كان وان كان مثل قامة الرجل ان كان الامام على الدكان يكره رواية
واحدة وان كان القوم على الدكان ففيه روايتان على ما مر قال رحمه الله وهكذا روي عن ابي يوسف رحمه الله
انه قدر الدكان بهذا ذكر شمس الايمة الحلواني عن الطحاوي رحمه الله ان الكراهة فيما اذا جاوز الدكان قدر القامة
الوسط وان كان دون ذلك لا يكره قال رحمه الله وقد قال بعض مشايخنا ان كان الدكان قدر ذراع يكره وان
كان دون ذلك لا يكره ويكره للمقتدي اذا كان وحده ان يقوم على يسار الامام او خلفه فان السنة ان يقوم عن
يمينه وكذا يكره للمنفرد ان يقوم في خلال صفوف الجماعة فيخالفهم في القيام والقعود وكذا يكره للمقتدي
ان يقوم خلف الصفوف وحده اذا وجد فرجة في الصفوف وان لم يجد فرجة في الصفوف وروى محمد
ابن شجاع والحسن ابن زياد عن ابي حنيفة انه لا يكره وان جر احدا من الصف الى نفسه وقام معه فذلك اولى
ويكره الصلوة في طريق العامة وكذا تكره الصلوة في الصحراء من غير سترة ومقدار السترة ياتي بعد هذا في
فصل على حدة ويكره للرجل ان يوم قوما هم له كارهون وكذا يكره له ان يثقل على قومه بالتطويل كذا يكره له
ان يلجي القوم الى الفتح عليه ويكره ما لا يتقابل فيه فان عرض له شي انتقل الى غيره او يركع ان قرا ما يكفيه وكذلك
يكره له ان يمكث في مكانه بعد ما سلم فقد صح عن عايشة رضي الله عنها ان رسول الله عليه الصلاة والسلام
كان يمكث في مكان صلوته بعد ما سلم الا قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال
والاكرام فبعد ذلك ينظر ان كان في صلوة يتنفل بعدها ما سر ويتنقل وان كان في صلوة لا يتنفل بعدها انحرف
واستقبل القوم ان لم يحاذه من يصلي فانه لو حاذي من يصلي يكره ذلك والاصل فيه ما روي ان عمر رضي
راي رجلا يصلي واخر يواجهه فعلاهما بالدرة والاولى للقوم ان يترجرجوا عن اماكنهم فقد روى ابو هريرة
ان النبي عليه الصلاة والسلام قال ايعجز احدكم اذا فرغ من صلوته ان يتقدم او يتاخر

الفصل الخامس في بيان ما يفسد الصلوة وما لا يفسد يجب ان يعلم بان ما يفسد الصلوة نوعان قول
وفعل فنبدا بالقول فنقول اذا تكلم في صلوته ناسيا او عامدا خاطيا او قاصدا قليلا او كثيرا تكلم
لاصلاح صلوته بان قام الامام فقال له المقتدي اقعد او قعد الامام في موضع القيام فقال له المقتدي
قم او لا لاصلاح صلوته ويكون الكلام من كلام الناس استقبل القبلة لحديث عايشة ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال من قا او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته ما لم يتكلم وهذا قد
تكلم فلا يبني بظاهر الحديث وفي حديث ابن مسعود رضي الله عنه انه قدم من الحبشة فوجد رسول الله صلى
الله عليه وسلم في الصلوة فسلم عليه فلم يرد عليه في الصلوة السلام فقال ابن مسعود فاخذني ما قرب وما بعد
فلما فرغ عليه الصلوة والسلام قال لي يا ابن مسعود ان الله يحدث من امره ما يشاء وان من جملة ما احدث
ان لا نتكلم في صلاتنا وهذا اذا تكلم على وجه يسمع منه فاما ان تكلم على وجه لا يسمع منه فان كان بحيث يسمع
نفسه تفسد صلوته وان كان بحيث لا يسمع نفسه ان لم يصحح الحروف لا يضر وان صحح الحروف حكي عن الكرخي
انه تفسد صلوته وحكي عن الشيخ الامام ابي بكر محمد ابن الفضل ان لا تفسد صلوته والاختلاف في هذه المسيلة
نظير الاختلاف فيما اذا قرا في صلوته ولم يسمع نفسه هل يجوز صلاته وفي النوازل اذا تكلم في الصلوة
وهو في النوم تفسد صلاته هو المختار لان الكلام قاطع للصلوة مطلقا قال عليه السلام ان صلوتنا
هذه لا تصلح لشي من كلام الناس واذا عطس رجل فقال له رجل في الصلوة يرحمك الله فسدت صلاته
ذكر المسيلة في الجامع الصغير من غير ذكر خلاف وذكر في موضع اخر وقال ابو يوسف لا تفسد صلوته

وجه قول ابي يوسف انه لم يدخل في الصلوة ما ليس منها لانه دعا له بالمغفرة والرحمة وهذا مما يوجد
في الصلاة وجه قول ابي حنيفة ومحمد حديث معاوية ابن الحكم السلمي قال قدمت من ارض الحبشة
فعطس رجل بجنبي في الصلاة فقلت يرحمك الله فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلوة قال ان
صلوتنا هذه لا تصلح لكلام الناس انما هي للتسبيح والتهليل وفي قراءة القران وفي فتاوى الفضلي اذا عطس
الرجل فقال رجل في الصلوة الحمد لله لا تفسد صلوته وان اراد به الجواب لان جواب غير العاطس للعاطس
ليس هو التحميد فلم يات بما به يصير مجيبا للعاطس فلم يكن جوابا وفي نوادر بشر عن ابي يوسف اذا عطس
الرجل في الصلوة حمد الله تعالى فان كان وحده ان شا اسر به وحرك لسانه وان شاء اعلن وان كان خلف
امام اسر به وحرك لسانه وقال ابو يوسف بعد ذلك ان شاء يصلي وحده ولو خلف امام فعطس
فليحمد الله في نفسه ولا يتكلم فيه وقال ابو حنيفة يضمنه وعن ابي حنيفة في العاطس يحمد الله
تعالى في نفسه ولا يحرك لسانه ولو حرك تفسد صلوته وعن بعض المشايخ ان المصلي اذا عطس وقال لنفسه
يرحمك يا نفسي لا تفسد صلوته لان هذا ليس بكلام لان الانسان لا يتكلم مع نفسه فصار كانه قال يرحمني
الله او قال الحمد لله وهناك لا تفسد صلوته كذا هاهنا ولو عطس رجل في الصلوة فقال له رجل في الصلوة
يرحمك الله فقال العاطس امين فسدت صلوته لانه اجابة واذا اخبر المصلي بخبر يسوءه فقال انا لله وانا اليه
راجعون فهذا يقطع الصلوة وان لم يرد جوابه لا يقطع الصلوة وذكر المسيلة من غير ذكر خلاف ولو اخبر بخبر
يسره بان قيل له قدم ابوك فقال الحمد لله واراد جوابه قطع الصلوة في قول ابي حنيفة ومحمد قال ابو يوسف
لا يقطع وعلى هذا الاختلاف اذا اخبر بما يعجبه فقال سبحان الله او قال لا اله الا الله واراد جوابه فمن مشايخنا
من قال مسيلة الاسترجاع على الخلاف ايضا وهذا القايل لا يحتاج الى الفرق بين مسيلة الاسترجاع
وبين هاتين المسيلتين ومنهم من قال مسيلة الاسترجاع على الوفاق وهذا القايل يحتاج الى الفرق
لابي يوسف والفرق له ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلوة لاجله والتحميد لاظهار
الشكر والصلوة شرعت لاجله ولابي حنيفة ومحمد الجواب ينتظم الكلام فيصير كانه قال الحمد لله على
قدوم ابي واشباه ذلك ولو صرح بذلك اليس انه يفسد الصلوة كذا هاهنا او نقول الكلام مبني على قصد المتكلم
فمتى قصد بما قال التعجب يجعل متعجبا لا مسبحا كانه قال سبحان الله على سبيل التعجب لا مسبحا الا ترى ان من راى
رجلا اسمه يحيى وبين يديه كتاب موضوع قال يا يحيى خذ الكتاب بقوة واراد خطابه لا يشكل على احد انه متكلم وليس
بقاري وكذلك اذا كان الرجل في سفينة وابنه خارج السفينة فقال يا بني اركب معنا واراد خطابه يجعل
متكلما لا قاريا وكذلك اذا كان بجنب المصلي رجل اسمه موسى وفي يده عصا قال له المصلي وما تلك بيمينك
يا موسى واراد به خطابه يجعل متكلما لا قاريا وكذلك لو قال رجل للمصلي باي موضع مررت فقال وبير معطلة
وقصر مشيد واراد جوابه يجعل متكلما لا قاريا وكذلك اذا انشد شعرا فيه ذكر الله تعالى نحو قوله تبارك
ذو العلى والكبرياء ويجعل متكلما حتى تفسد صلوته في هذه الوجوه كذا في مسيلتنا وكذلك اذا قرع الباب
على المصلي فنودي من الخارج ومن دخله كان امنا واراد به الجواب والاذن بالدخول تفسد صلوته وان
اراد قراءة القران في هذه الصور لا تفسد صلوته وفي القدوري يقول واذا عرض للمصلي شي في صلوته فذكر الله
تعالى يريد به خطاب الغير نحو ان يزجر عن فعل او يامر به فسدت صلوته في قول ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف رحمه الله لا تفسد صلوته وان عرض للامام فسبح له فلا باس به وكذا اذا سبح يعلم غيره انه في الصلوة
لا تفسد صلوته ولا يسبح الامام اذا قام الى الاخريين واذا دعا في صلوته فسال الله تعالى الرزق والعافية

لاتفسد صلوته واعلم بان الدعاء في الصلوة مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم واما في سجودك
فاجتهد في الدعاء فانه قمن ان يستجاب لك بعد هذا قال في الاصل اذا دعا بما يشبه ما في القران
ولا يشبه كلام الناس لاتفسد صلوته لانه ذكر وذكر الله تعالى لايكون مفسدا للصلوة وان دعا بما يشبه
كلام الناس تفسد صلوته لحديث معاوية ابن الحكم السلمي انه اجاب العاطس في الصلوة وقال يرحمك الله
فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلوته قال لمعوية ان صلوتنا هذه لاتصلح لشي من كلام الناس انما
هي للتسبيح والتهليل وقراءة القران فقد جعل رسول الله من جنس كلام الناس والفرق بين ما يشبه ما في القران وبين
ما يشبه كلام الناس ان كل ما يسال الله تعالى ولا يسال به غيره فهذا مما يشبه ما في القران وذلك نحو قوله
اللهم اغفر لي اللهم ادخلني الجنة لان المغفرة والادخال في الجنة لايسالهما الا الله تعالى وكل ما يسال به
الله تعالى ويسال به غيره فهذا من جملة ما يشبه كلام الناس فيفسد الصلوة وذلك نحو قوله اللهم زوجني
فلانة اللهم اكسني ثوبا اللهم اقض ديني والذي يويد ما قلنا ما روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال
لرسول الله عليه الصلوة والسلام علمني يا رسول الله دعاء ادعو به في صلوتي فقال قل اللهم اني ظلمت نفسي ظلما
كثيرا وانه لايغفر الذنوب الا انت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني انك انت الغفور الرحيم وذكر في الجامع
الصغير ادع بكل شي من القران ونحوه نقل عن الشيخ الامام الجليل ابي بكر محمد ابن الفضل رحمه الله فانه كان
يقول كل دعاء في القران اذا دعا المصلي بذلك الدعاء لاتفسد صلوته وكان يقول اذا قال اللهم اغفر لوالدي لانه
في القران كذلك اذا قال اللهم اغفر لاخي ولو قال اللهم اغفر لاخي تفسد لانه ليس في القران ولو قال اللهم اغفر
للمومنين والمومنات والمسلمين والمسلمات لاتفسد صلوته لانه في القران ولو قال اللهم اغفر لزيد او قال
لعمرو تفسد صلوته لانه ليس في القران ولو قال اللهم ارزقني من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها لا
تفسد صلوته لان عينه في القران ولو قال اللهم ارزقني بقلا وقثاء وفوما وعدسا وبصلا تفسد لان عين هذا
اللفظ ليس بقران وقول محمد في الاصل اذا دعا بما يشبه ما في القران لم يرد به حقيقة النسبة لان الدعا
كلام العباد والقران كلام الله وكلام العباد لايشبه كلام الله ولكن اراد به اذا دعا بدعوات يكون معناها
الدعوات المذكورة في القران • ذكر الشيخ ابو نصر الصفار انه اذا دعا بدعوات ذكرها محمد في الكتاب فقال
اللهم اكرمني اللهم انعم علي اللهم عافني من النار اللهم اصلح امري • اللهم سددني ووفقني • اللهم اصرف
عني شر كل ذي شر اعوذ بالله من شر الجن والانس اللهم ارزقني حج بيتك وجهادا في سبيلك • اللهم استعملني
في طاعتك وطاعة رسولك • اللهم اجعلنا عابدين حامدين صادقين شاكرين • اللهم ارزقنا وانت خير
الرازقين فهذا كله حسن ولاتقطع الصلوة واذا نفخ التراب من موضع سجوده فهذا على وجهين ان كان نفخا لا
يسمع لاتفسد صلوته لان هذا تنفس لابد للحي منه واذا كان يسمع تفسد صلوته عند ابي حنيفة ومحمد فقط
بعض مشايخنا ان النفخ المسموع ما يكون له حروف تهجا نحو قوله اف وتف وغير المسموع ما يكون له حروف تهجا
واليه مال شمس الايمة الحلواني • بعض مشايخنا لم يشترطوا للنفخ المسموع ان يكون حروفا هجاء واليه ذهب
شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده ووجه ذلك ان الكلام ما يكون له حروف تهجا بصوت مسموع فالصوت
شطر الكلام كالحروف من حيث انه لايحصل الافهام الا بهما واما اقامة الحروف باللسان بدون الصوت مفسدة
فكذا الصوت المسموع الخارج من مخرج الكلام يجب ان يكون مفسدا وكانه مال الى قول الكرخي فيما اذا صحح
الحروف بلسانه ولم يسمع نفسه وكان ابو يوسف رحمه الله اولا يقول لاتفسد صلوته الا اذا اراد به
التافيف يريد به لغة العرب اف كما في قوله تعالى ولاتقل لهما اف وقال القايل افا وتفا لمن مودته

ان غيب عنه سويعة زالت فاما اذا اراد بنفسه موضع سجوده عن التراب لايقطع صلوته ثم رجع
وقال لاتفسد صلوته وان اراد به التافيف لغة العرب ووجه هذا القول ما روي ان رسول الله عليه
الصلاة والسلام قال في صلوة الكسوف اف اف الم تعدني ان لاتعذبهم وانا فيهم ويتقدم ويتاخر ومضى
على صلوته وقاسه بالتنحنح والعطاس فانه لايقطع الصلوة وان كان مسموعا وله حروف تهجا وحجة
ابي حنيفة ومحمد رحمه الله ان رسول الله عليه الصلوة والسلام مر بمولى يقال له رباح وهو ينفخ التراب
فقال اما علمت ان من نفخ في صلوته فقد تكلم لان قوله اف من جنس كلام الناس لانه حروف تهجا يذكر
لمقصود قال الله تعالى ولاتقل لهما اف والكلام قاطع للصلوة قال الشيخ الامام الزاهد ابو نصر
الصفار ذكر النفخ في الكتاب ولم يذكر تفسيره قال رحمه الله وتفسيره اف بف تف والعطاس لايقطع الصلوة
لانه مما لايمكن الامتناع عنه فكان عفوا والتنحنح ان كان مدفوعا اليه لايقطع الصلوة ايضا على كل حال
لانه مما لايمكن الامتناع عنه وان لم يكن مدفوعا اليه الا انه لاصلاح الحلق ليتمكن من القراءة ان ظهر له حروف
نحو قوله اح اح ويتكلف لذلك وكان الفقيه اسمعيل الزاهد يقول يقطع الصلوة عندهما لانها حروف هجاء
وقال غيره من المشايخ لايقطع الصلوة عندهما على قياس ما ذكر شمس الايمة واذا ساق الدابة بقوله هر او زجر
الكلب فقال هر يقطع عندهما ايضا لان له حروف هجاء وان ساقها بما ليس له حروف هجاء لايقطع
عندهما على ما ذكر شمس الايمة وكذا اذا دعى الهرة بما له حروف هجاء يقطع الصلوة عندهما واذا دعاها
بما ليس له حروف هجاء لايقطع وكذلك اذا انفرها بما له حروف هجاء يقطع عندهما واذا تنحنح ولم يكن
مدفوعا اليه وحصل به حروف هجاء يقطع الصلوة عندهما ولو ان في صلوته اوتاوه او بكى فارتفع بكاؤه
فان كان من ذكر الجنة او النار فصلوته تامة وان كان ذلك من وجع او مصيبة فسدت صلوته عند ابي حنيفة
ومحمد وتفسير التاوه ان يقول اوه وانما كان الجواب كما قلنا لحديث عايشة رضي الله عنها فانها سيلت
عن ان في الصلوة فقالت ان كانت بخشية الله لاتفسد صلوته وان كانت لالم فسدت صلوته وهذا لان
ما كان من ذكر الجنة او النار فهو بخشية الله فيكون في معنى التسبيح لانه لتعظيم الله تعالى فعل ما فعل فكان له
حكم التسبيح فقد قال الله تعالى ان ابراهيم لاواه حليم وكان النبي عليه الصلوة والسلام يصلي ولجوفه ازيز كازيز
المرجل فاما ما كان من وجع او مصيبة فهو جزع فيصير من جملة كلام الناس لوجود حدها يقطع الصلوة عن
ابي يوسف انه اذا كان يمكنه الامتناع عنه يقطع الصلاة واذا كان لايمكن لايقطع الصلوة لانه لايمكن القعود
والقيام الا بالانين وسيل محمد ابن سلمة عن ذلك فقال لايقطع الصلوة وعلل فقال لان هذا مما يبتلى عليه
المريض اذا اشتد عليه المرض ولايمكنه الامتناع عنه والمشهور عن ابي يوسف روايتان احديهما ان الانين
لايوجب قطع الصلوة سواء كان من وجع او ذكر الجنة بعض مشايخنا قالوا في شرح الجامع الصغير الاختلاف
في هذه المسئلة بناء على اختلافهم في النفخ في الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد يقطع الصلوة وعند ابي يوسف
لايقطع • الرواية الثانية اذا كان الانين بحرفين نحو اه اه لاتفسد الصلوة واذا كان ثلاثة احرف نحو قوله
اوه تفسد الصلوة عند بعض المشايخ سواء كان من وجع او ذكر النار وهذا بناء على ان كل كلمة اشتملت
على حرفين زايدتين او احدهما اصلية والاخرى زايدة لايقطع الصلوة عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله يقطع كل كلمة اشتملت على ثلاثة احرف او ما زاد عليها ففي الزيادة على الثلاث تفسد
الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله بلا خلاف بين المشايخ وفي الثلاث اختلاف المشايخ على قوله والحروف
الزوايد عشرة جمعها البغداديون في قوله اليوم تنساه وقولنا اوه مع التشديد يتولد منه اربعة احرف فيكون

في اوه بدون التشديد خلاف المشايخ على قول ابي يوسف وفي اوه مع التشديد اتفاق بين المشايخ
فابو يوسف يقول مبنى كلام العرب على ثلثة احرف احدها ليبتدا به والثاني ليحشى به الكلام والثالث
ليسكت عليه الا انه اذا تكلم بحرفين اصلين فقد وجد اكثر ما يبنى عليه كلام العرب فاقيم مقام كله وبه فارق
ما اذا كان احدهما زايدا لان بالنظر الى ما يبتنى عليه الكلام لم يوجد الا حرف واحد والكلام لا يقوم بحرف
واحد والجواب عن هذا ان الزوايد من الحروف لو كانت تلغى لا تفسد صلوته اذا قال اوه لان جميعها زوايد
وحكى عن الشيخ الامام ابي حفص الكبير انه كان يقول اذا قال اوه في صلوته لا تفسد صلوته وانه خلاف الرواية
وان جرى على لسانه حرف واحد لا تفسد صلوته عند الكل هكذا ذكر عامة المشايخ في شروحهم وذكر شيخ
الاسلام المعروف بخواهر زاده ان على قول ابي حنيفة ومحمد تفسد الصلوة بالصوت المسموع بحرف واحد
اولى وعلى هذه المسيلة تتفرع على مسيلة النفخ. فرعا ان المصلي اذا قال اف مخففا لا تفسد صلوته عند ابي يوسف
بلا خلاف بين المشايخ واذا قال اف مشددا ينبغي ان يكون فيه اختلاف المشايخ وعندهما تفسد الصلوة
في المخفف والمشدد جميعا قال محمد في الرجل يستفتحه الرجل وهو في الصلوة فيفتح قال هذا كلام
اعلم بان فتح المصلي لا يخلو من ثلاثة اوجه اما ان يكون على امامه او على رجل هو في صلوة غير صلوة الفاتح
فان كان الفتح على امامه لا يفسد صلوته لقوله عليه الصلوة والسلام اذا استطعمك الامام فاطعمه اي
اذا استفتح منك فافتح عليه وعن عمر رضي الله عنه انه قرا سورة والنجم وسجد فلما عاد الى القيام ارتج عليه
فلقنه واحد اذا زلزلت الارض زلزالها فقراها ولم ينكر عليه ولانه سعي في اصلاح صلوة امامه لانه لو لم
يفتح عليه ربما يجري على لسانه شي يفسد صلوته وفي اصلاح صلوة الامام اصلاح صلوة نفسه وما يرجع
الى اصلاح صلوة المصلي لا يفسد الصلوة وان كثر الا ترى انه اذا سبقه الحدث فذهب وتوضا لا تفسد
صلوته كذا هاهنا بعض مشايخنا قالوا هذا اذا كان فيه اصلاح صلاته بان ارتج على الامام قبل ان يقرا مقدار ما
تجوز به الصلوة او بعد ما قرا الا انه لم يتنقل الى اية اخرى اما اذا لم يكن فيه اصلاح الصلوة بان قرا الامام مقدار
ما تجوز به الصلوة او انتقل الى اية اخرى تفسد صلوته لانه تعليم في غير موضع الحاجة وبعضهم قال لا تفسد صلاته
على كل حال لانه محتاج اليه لاصلاح صلوته لانه ربما يقرا ما يفسد صلوته لما اشتبه عليه الصواب فكان بمنزلة
الفتح في موضع الاستفتاح عند الحاجة ولو اخذ الامام من الفاتح بعد ما انتقل الى اية اخرى هل تفسد
صلاة الامام حكى القاضي الامام ابي بكر الزرنجري رحمه الله انه قال تفسد وغيره من المشايخ قالوا لا تفسد
ولا ينبغي للامام ان يلجي القوم الى الفتح لانه يلجيهم الى القراة خلفه وانه مكروه ولكن ان قرا مقدار ما تجوز به
الصلوة يركع وان لم يقرا مقدار ما تجوز به الصلوة ينتقل الى اية اخرى لان الواجب قراة القران مطلقا
والكل قران ولا ينبغي للمقتدي ان يفتح على الامام من ساعته لانه ربما يتذكر الامام من ساعته فتكون قراة
خلفه قراة من غير حاجة وان كان الفتح على رجل ليس هو في الصلوة فهو على وجهين ان اراد به التعليم
تفسد صلوته وان لم يرد به التعليم وانما اراد به قراة القران لا تفسد صلوته اما اذا اراد به التعليم
لانه ادخل في الصلوة ما ليس من افعال الصلوة لانه انتصب معلما في الصلوة لان الذي يفتح كانه يقول
بعد ما قرات كذا فكذا فخذ مني والتعليم ليس من الصلوة في شي وادخال ما ليس من الصلوة في الصلوة
يوجب فساد الصلوة ولان هذا من كلام الناس لان معنى المسيلة ان غير المصلي استفتح من المصلي فيصير
فتح المصلي جوابا عن فيصير من كلام الناس فقضية هذين المعنيين ان تفسد صلوته اذا فتح على امامه لكن
سقط اعتبار التعليم على المعنى الاول وسقط اعتبار الجواب على المعنى الثاني للاحاديث ولمكان الحاجة الى اصلا

صلوة نفسه ولا نص في هذه الصورة ولا حاجة الى اصلاح صلوة نفسه فيعمل فيه بقضية القياس
واما اذا اراد به قراة القران ان لا تفسد صلوته اما على المعنى الاول فلانه ما انتصب معلما في الصلوة
واما على المعنى الثاني فلانه ليس من كلام الناس بعض مشايخنا قالوا ما ذكر من الجواب فيما اذا اراد به التعليم
يجب ان يكون على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اما على قول ابي يوسف ينبغي ان لا تفسد لانه قران فلا
يتغير بقصد القاري وارادته اصل المسيلة اذا اجاب رجلا بلا اله الا الله وان كان الفتح على رجل هو في
صلوة غير صلوة الامام فهو على هذين الوجهين ايضا ان اراد به التعليم تفسد صلوته الا على قول ابي يوسف رحمه الله
على ما ذكره بعض المشايخ وان اراد به قراة القران لا تفسد وهل تفسد صلوة المستفتح في هذه الصورة وهو ما اذا
لم تكن الصلوة واحدة لم يذكر محمد رحمه الله في هذه المسيلة في شي من الكتب وذكر الشيخ الامام الزاهد الصفار في
شرح كتاب الصلوة انها تفسد لانه انتصب متعلما لان المستفتح كانه يقول لغيره بعد ما قرات ماذا فذكرني
الا ترى انه افسد صلاة الفاتح بانتصابه معلما وذكر القدوري في شرحه اذا فتح على غير الامام فسدت صلوته
من غير فصل ثم لم يشترط في الجامع الصغير التكرار في الفتح وشرط في الاصل فقال اذا فتح غير مرة فما ذكر
في الاصل يدل على ان بالفتح مرة لا تفسد الصلوة فالمعنى الثاني يويد ما ذكر هاهنا لان الكلام يفسد الصلوة
والشي يبطل بضده قل او كثر والمعنى الاول يويد ما ذكر في الاصل لان ادخال ما ليس من الصلوة في الصلاة
انما يوجب فساد الصلوة اذا كثر اما اذا قل فلا واذا اذن في الصلاة واراد به الاذان فسدت صلوته في قول
ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلوة حي على الفلاح وكذلك اذا سمع المصلي
الاذان وقال مثل ما قال المؤذن واراد به جواب المؤذن فسدت صلوته في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
لا تفسد حتى يقول حي على الصلوة حي على الفلاح واذا اجرى على لسان المصلي نعم فان كان ذلك عادة له يجري
على لسانه في غير الصلوة تفسد صلوته لانه من كلامه وان لم يكن عادة له لم تفسد صلوته لانه قران وان
قال بالفارسية اري فهو بمنزلة قوله نعم ان كان ذلك عادة له تفسد صلوته والا فلا وكان الفقيه ابو الليث
رحمه الله يقول ينبغي ان تكون المسيلة على الاختلاف الذي عرف فيما اذا قرا القران بالفارسية والصحيح ما ذكرنا
لان عربيته اذا جعلت من القران صار كانه قرا القران بالفارسية وثمه لا يفسد بالاجماع انما الاختلاف في
الاعتداد به المصلي اذا وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك في امر الاخرة لا تفسد
صلوته وان كان من امر الدنيا تفسد صلوته وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله اذا قال المصلي في صلوته صلى
الله على محمد ان لم يكن مجيبا لاحد لا تفسد صلوته لانه دعاء بصيغته ولم ينو جوابا حين سمع وفي فتاوى اهل
سمرقند اذا سمع اسم النبي فصلى عليه وهو في الصلوة فسدت صلوته لان هذا اجابة ولو صلى عليه ولم
يسمع اسمه فهذا ليس باجابة فلا تفسد صلوته واذا قرا المصلي من المصحف فسدت صلوته وهذا قول ابي حنيفة رح
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا تفسد حجتهما ان عايشة رضي الله عنها امرت ذكوان بامامتها وكان ذكوان
يقرا من المصحف ولابي حنيفة رحمه الله وجهان احدهما ان حمل المصحف وتقليب الاوراق والنظر فيه والتفكر
ليفهم ما فيه فيقرا عمل كثير والعمل الكثير مفسد لما بين بعد هذا وعلى هذا الطريق يفترق الحال فيما اذا كان
المصحف في يديه او بين يديه او كان يقرا من المحراب والوجه الثاني انه يلقن من المصحف فكانه يلقن من معلم آخر
وذلك يفسد الصلوة فهذا كذلك وعلى هذا الطريق لا يفترق الحال بينما اذا كان المصحف في يديه او قرا من
المحراب وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد ابن الفضل البخاري رحمه الله يقول في التعليل لابي حنيفة اجمعنا على
ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرا من المصحف ولا يمكنه ان يقرا عن ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراة يجزيه ولو كانت القراة

من المصحف جايزة لما ابيح الصلوة بغير القراة ولكن الظاهر انهما لا يسلمان هذه المسيلة وبه قال بعض
المشايخ وتاويل حديث ذكوان انه كان ينظر في المصحف ويتلقن ويقوم ويصلي يدل عليه ان هذا مكروه
عندهما ولا يظن بعايشة رضي الله عنها انها ترضى بالمكروه واذا كان المكتوب على المحراب غير القران بان كان المكتوب
عليه كن في صلوتك خاشعا فنظر المصلي في ذلك وتامل بعيني فهم قال بعض مشايخنا على قياس قول
ابي يوسف لا تفسد وعلى قياس قول محمد تفسد وقاسوا هذه المسيلة على مسيلة اليمين فان من حلف لا يقرا كتاب
فلان فوصل اليه كتاب فلان فبسط ونظر فيه حتى فهم ولم يقرا بلسانه قال ابو يوسف لا يحنث في يمينه
لانه لم يقراه حقيقة وقال محمد يحنث لانه وجد معنى القراة وهو يفهم ما في الكتاب وهو المقصود من اليمين
فعلى قياس تلك المسيلة يجعل قاريا هاهنا عند محمد خلافا لابي يوسف وعلى قياس هذا قالوا ينبغي للفقيه ان
لا يضع جزء تعليقه بين يديه في الصلوة لانه ربما يقع بصره على ما في الحرف او يفهم فيدخل فيه شبهة
الاختلاف ومن المشايخ من قال على قول محمد لا تفسد صلوته وان فهم ما في المصحف وما على المحراب وروى
ذلك عن محمد نصا وقد روي هذا القايل عن محمد عقيب هذا القول اذا حلف لا يقرا القران فنظر وعلم ما فيه
لا يحنث في يمينه بخلاف قراة الكتاب والفرق ان المقصود من قراة الكتاب لفلان ان يفهم ما فيه وهو معنى
القراة لا نفس القراة فانصرف يمينه اليه اما نفس قراة القران فمقصودة من غير ان يفهم ويعلم تفسير القران
فانصرف اليمين الى القراة باللسان ولم يوجد القراة باللسان ثم لم يفصل في هذه المسيلة بينما اذا قرا قليلا
او كثيرا قال بعض مشايخنا اذا قرا مقدار اية تامة تفسد صلوته عند ابي حنيفة وفيما دون ذلك لا تفسد
كذلك لم يفصل في الكتاب بينما اذا لم يكن حافظا للقران وبينما اذا كان حافظا للقران قال الشيخ الامام
الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله اذا كان حافظا للقران ومع هذا نظر في المصحف او في المكتوب على المحراب
وقرا جازت صلوته لان هذه القراة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف واذا نظر الى شي مكتوب وفهم
ما فيه ان نظر غير مستفهم لكنه فهم لا يفسد صلوته وان نظر مستفهما وفهم تفسد صلوته عند محمد
وبه اخذ الفقيه ابو الليث رحمه الله ولا تفسد عند ابي يوسف وبه اخذ مشايخنا رحمهم الله وفي
العيون المصلي اذا سلم على احد او رد السلام على غيره فسدت صلوته ورايت في موضع اخر اذا اراد
المصلي ان يسلم على غيره ساهيا فلما قال السلام تذكر انه لا ينبغي له ان يسلم وهو في الصلوة فسكت تفسد
صلوته • النوع الثاني • في بيان الافعال المفسدة ذكر محمد رحمه الله تعالى في السير الكبير روى ابن ثعلبه
العمي عن الازرق ابن قيس انه راي ابا برزة يصلي اخذا بقياد فرسه حين صلى ركعتين ثم انسل قياد فرسه
من يده فمضى الفرس على القبلة فتبعه ابو برزة حتى اخذ بقياده ثم رجع ناكصا على عقبيه حتى صلى الركعتين الباقيتين
قال محمد رحمه الله في السير الكبير وبهذا ناخذ الصلوة تجزي ما صنع لا يفسدها الذي صنع لانه رجع على
عقبيه ولم يستدبر القبلة بوجهه حتى جعلها خلف ظهره فسدت صلوته ثم ليس في هذا الحديث فصل
بين المشي القليل والكثير فهذا يبين لك ان المشي في الصلوة مستقبل القبلة لا يوجب فساد الصلوة وان كثر
بعض مشايخنا اولوا هذا الحديث واختلفوا فيما بينهم في التاويل فمنهم من قال تاويله انه لم يجاوز الصفوف
ولم يجاوز موضع سجوده فاما اذا جاوز ذلك فان صلوته تفسد لان موضع سجوده في الفضا مصلاه وكذلك موضع
الصفوف كالمسجد وخطاه في مصلاه عفو كما قالوا في المصلي اذا ظن انه رعف في صلوته فذهب للتامستقبل
القبلة ثم علم انه ما رعف قبل ان يخرج من المسجد ثم عاد الى مكانه لا تفسد صلوته وكذلك اذا كان في الفضاء
فان جاوز الصفوف او موضع سجوده فسدت صلوته وان لم يجاوز لم تفسد وكذلك اذا راى سوادا في صلوته

ولو استدبر القبلة بوجهه صح

فظن انه عدو ثم ظهر انه سواد بقر فان جاوز الصفوف او موضع سجوده تفسد صلوته وان لم يجاوز
لم تفسد ومنهم من قال تاويله ان مشيه لم يكن متلاحقا بل مشى خطوة وسكن ثم مشى خطوة وذلك قليل
وانه لا يوجب فساد الصلوة اما اذا كان المشي متلاحقا تفسد صلاته وان لم يستدبر القبلة لانه كثر العمل
ومنهم من قال الحديث ابي برزة محمول على انه مشى مقدار ما يكون بين الصفين فان المشي في الصلوة اذا
كان مقدار ما يكون بين الصفين ولا يستدبر القبلة لا يفسد الصلوة وهذا كما قالوا في رجل كان في الصف
الثاني فراى فرجة في الصف الاول فمشى اليها فسدها لم تفسد صلوته لانه مامور بالمراصة قال عليه الصلوة
والسلام تراصوا في الصفوف فلم يوجب ذلك فساد صلوته لما كان المشي مقدار الصفين ولو كان في الصف
الثالث فراى فرجة في الصف الاول فمشى الى الصف الاول وسد تلك الفرجة تفسد صلوته وان لم يستدبر
القبلة من المشايخ من اخذ بظاهر الحديث ولم نقل بالفساد قل المشي او كثر استحسانا والقياس ان تفسد
صلاته اذا كثر المشي كما لو لم ينزل قياد الفرس من يده فمشى مشيا كثيرا فان هناك فسدت صلوته وان لم يستدبر
القبلة الا انا تركنا القياس لحديث ابي برزة وانه خص حالة العذر ففي غير حالة العذر يعمل بقضية القياس
كان القاضي الامام ركن الاسلام علي السعدي يحكي عن استاذه انه كان يقول بجواز الصلوة ان مشى مستقبل
القبلة بعد ان يكون عاريا قال وهكذا الجواب في كل حاج او مسافر كان سفره لعبادة وهذا كله اذا لم
يستدبر القبلة فاما اذا استدبر القبلة فسدت صلوته كما اذا استدبر القبلة على ظن انه رعف قال محمد رحمه الله
في الجامع الصغير لا باس بقتل العقرب والحية في الصلوة وذكر في صلوة الاصل قتل الحية والعقرب في
الصلوة لا يفسدها ولم يذكر في صلوة الاصل هل يباح له ذلك ونص على الاباحة في الجامع الصغير في
قتل العقرب ولم يذكر الحية واعلم بان هاهنا حكمين اباحة القتل وفساد الصلوة فاما حكم الاباحة في
مشايخنا من سوى بين قتل الحية والعقرب في حكم الاباحة وقال كما يحل قتل العقرب في الصلوة يحل قتل
الحية الجنيه وهي ان تكون بيضا تمشي سويا وغير الجنية وهي ان تكون سودا تمشي في ذلك ملتوية سواء
واليه مال الطحاوي في كتابه والاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة
الحية والعقرب وهو مطلق من غير فصل بين حية وحية من مشايخنا من فرق بين الحية والعقرب فقال يحل
قتل العقرب في الصلوة ولا يحل قتل الحية فيها الجني وغير الجني في ذلك سوا لان قتل العقرب يتاتى بعمل
قليل بوضع نعله عليه ويغمزه كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روى عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه كان يصلي فلدغه عقرب فوضع نعله عليه وغمزه حتى قتله وقتل الحية لا يتاتى الا بمعالجة
وعمل كثير فلا يفعل ذلك من غير ضرورة ومن المشايخ من يقول يحل قتل غير الجني ولا يحل قتل الجني والاصل
فيه قوله عليه الصلوة والسلام اياكم والحية البيضا فانها من الجن وهذا القايل هكذا يقول في غير الصلوة
انه يحل قتل غير الجني ولا يحل قتل الجني الا بعد الانذار والاعذار وهو ان يقول لها خلي طريق المسلمين فان
ابى ح يحل قتله • ومن يقول يحل قتل الجني وغير الجني في الصلوة كذلك يقول خارج الصلوة وهو الصحيح
من المذهب لقوله عليه الصلوة والسلام اقتلوا الاسودين من غير فصل ولان رسول الله عليه الصلوة
والسلم عاهد الجن ان لا يدخلوا بيوت امته واذا دخلوا لم يظهروا لهم واذا فعلوا ذلك فلا ذمة لهم فالذي
يظهر نفسه لامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد نقض العهد فيستحق القتل كذلك قالوا وانما يباح
قتل الحية والعقرب في الصلوة اذا مر بين يديه وخاف ان يوذيه فاما اذا كان لا يخاف الاذى فيكره وهكذا
روى عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر الحسن ابن زياد في كتاب الصلوة والمذكور ثمه عن ابي حنيفة رحمه الله

واكره قتل الحية والعقرب في الصلوة الا ان يخاف ان يوديه فيحمل ما ذكرها هنا على هذه الحالة واما
حكم فساد الصلوة بالقتل فمن مشايخنا من قال ان احتاج في القتل الى المشي والى الضربات تفسد صلوته
لان هذا عمل كثير والعمل الكثير مفسد للصلوة وان لم يحتج الى المشي والضربات الكثيرة بل وطيها برجله
او وضع نعله عليها وعمزها او ضربها بحجر ضربة واحدة لا تفسد صلوته لان هذا عمل يسير والعمل اليسير
لا يفسد الصلوة ومن المشايخ من اطلق الجواب اطلاقا كما اطلق محمد رحمه الله في الاصل لان هذا عمل رخص
للمصلي فيه فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البير والتوضي وذكر في الاصل اذا رمى طاير بحجر وهو في
الصلوة اكره ذلك وصلوته تامة اما الكراهة فلانه اشتغل بما ليس من اعمال الصلوة وله منه بد واما صلاته
تامة لان هذا عمل قليل والعمل القليل لا يفسد الصلوة الا ترى انه لو رمى الى حية او عقرب لا تفسد صلوته
وانما لا تفسد لانه عمل قليل كذا هاهنا الا انه ذكر الكراهة هاهنا ولم يذكره في قتل الحية والعقرب لان الحية
والعقرب مما يشغلان قلب المصلي عن صلاته فكان في قتلهما اصلاح صلاته فكان من اعمال الصلوة فلا يكون
مكروها اما الطير فلا يشغل قلب المصلي عن صلاته فلم يكن في قتله اصلاح صلوته فلا يكون من اعمال
صلوته وله منه بد فيكره قتله هذا اذا كان الحجر في يده فاما اذا اخذ الحجر من الارض ورمى به طيرا تفسد
صلوته ولكن هذا خلاف رواية الاصل فان محمدا رحمه الله في الاصل قال وصلوته تامة ولم يفصل بينما
اذا كان الحجر في يده او اخذه من الارض في الاصل ايضا قال واذا اخذ قوسا ورمى بها تفسد صلاته قالوا وهذا
اذا اخذ السهم ووضعه على الوتر ومده حتى رمى لانه يصير عملا كثيرا فاذا رمى بالقوس فلا تفسد صلوته
لانه عمل يسير كالو رمى بالحجر وكذلك لو كان القوس في يده والسهم على الوتر لا تفسد صلوته اذا رمى لانه عمل
قليل ثم اختلف المشايخ رحمهم الله في الحد الفاصل بين العمل اليسير وبين العمل الكثير بعضهم قالوا العمل الكثير
ما اشتمل على عدد الثلاث واستدل هذا القايل بما روى الحسن عن ابي حنيفة اذا تروح المصلي مروحة
مرة او مرتين لا تفسد صلوته وان زاد على مرتين فسدت صلوته وبعضهم قالوا العمل الكثير عمل يكون مقصودا
للفاعل ان يفرد له مجلس على حدة وهذا القايل يستدل بامراة صلت فلمسها زوجها او قبلها بشهوة تفسد
صلوتها كذا اذا مص صبي ثديها وخرج اللبن تفسد صلوتها وبعضهم قالوا كل عمل لا يمكن اقامته الا باليدين
فهو كثير حتى قالوا لو شد الازار فسدت صلوته وكذلك اذا اعتم وكل عمل يمكن اقامته بيد واحدة فهو يسير
ما لم يتكرر حتى قالوا لو حل الازار لا تفسد صلوته وكذلك اذا كان عليه عمامة وانتقض منها كور فسواه لا
تفسد صلوته وذكر ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله اذا فتح بابا او اغلقه يد فعه بيده يريد در باز كرد يا فراز
كرد لا تفسد صلاته وان عالجه بمفتاح عنف او قفل فسدت صلوته وقال بعضهم كل عمل يشك الناظر
في عامله انه في الصلوة او ليس في الصلوة فهو يسير وكل عمل لا يشك الناظر فيه انه ليس في الصلوة فهو
كثير قال الصدر الشهيد رحمه الله وهكذا ذكر البلخي عن اصحابنا وهو اختيار الفضيلي وقال بعضهم
يفوض ذلك الى راى المبتلى به وهو المصلي ان استفحشه واستكثره فهو كثير وما لا فلا قال الشيخ الامام
شمس الايمة الحلواني رحمه الله هذا القول اقرب الى مذهب ابي حنيفة لانه في جنس هذه المسايل لا يقدر
تقديرا بل يفوض ذلك الى راى المبتلى به واذا ادهن او سرح راسه او حملت المراة صبيها وارضعته او قاتل
رجلا او قطع ثوبا او خاطه فهذا كله عمل كثير وهو يخرج على الاقوال كلها واذا تروح بمروحة فسدت صلوته
واذا تروح بكمه لا تفسد صلوته وهذا اشارة الى القول الرابع وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله اذا
صلت ومعها صبي ترضعه فان مص الثدي ولم ينزل منها لبن لا تفسد صلوتها وان نزل منها اللبن فصلوتها

فاسدة وسيل ابو نصر عن رجل نتف شعره في الصلوة قال ان نتف ثلاثا فسدت صلاته وانه يرجع
الى القول الاول وعن الحسن رحمه الله في المصلي على الدابة اذا ضربها لاستخراج السير فسدت صلوته
وان حرك رجليه لا تفسد صلوته وبعضهم قالوا ان ضربها مرة او مرتين لا تفسد صلوته لان الضرب يقام
بيد واحدة وان ضربها ثلاثا في ركعة واحدة تفسد صلوته يريد به اذا كان على الولاء ولو كان في صلوة الظهر
او في اربع من النفل فضربها في ركعة مرة لا تفسد صلوته ولو ضربها ثلاث مرات في ركعة واحدة تفسد يريد
به اذا كان على الولاء وبعض مشايخنا رحمهم الله قالوا اذا كان معه سوط فهيبها به ونخسها لا تفسد صلوته
وان اهوى به وضربها تفسد صلوته وان حرك رجلا واحدا لا على الدوام لا تفسد صلوته وان حرك رجليه
تفسد صلوته واعتبر هذا القايل العمل بالرجلين بالعمل باليدين والعمل برجل واحد بالعمل بيد واحدة وقال
بعضهم ان حرك رجليه قليلا لا تفسد صلوته وان فعل ذلك كثيرا تفسد صلوته ولو اكل او شرب عامدا
او ناسيا فسدت صلوته لان هذا ليس من اعمال الصلوة وهو كثير عمل اليد والفم والاسنان في باب الحدث
من الاصل اذا كان بين اسنانه شيا فابتلعه لا تفسد صلوته لان ما بين اسنانه تبع لريقه ولهذا لا يفسد به
الصوم في لواء وهذا اذا كان ما بين اسنانه قليلا دون الحمصة لانه يبقى بين الاسنان عادة فاما اذا كان
اكثر من ذلك فيفسد صلوته وسوى هذا القايل بين الصلوة والصوم وقال بعض المشايخ لا تفسد الصلوة
بما دون ملء الفم وفرق هذا القايل بين الصلوة والصوم وفي اول باب الحدث من شرح الطحاوي اذا بقي
بين اسنانه فابتلعه شي ان كان شيا يفسد به الصوم وهو قدر حمصة فصاعدا تفسد صلوته وما لا فلا
وهكذا روينا في غريب الرواية للفقيه ابي جعفر رحمه الله وفي اجناس الناطفي اذا ابتلع المصلي ما بين
اسنانه او فضلة طعام اكله او شراب قد شربه قبل الصلوة فصلوته تامة ولم يذكر المقدار وهذه الرواية
توافق قول محمد في باب الحدث فان محمدا لم يذكر المقدار ثمة وعن ابي يوسف رحمه الله في المصلي اذا مضغ
العلك ان صلوته فاسدة وعنه ايضا اذا كان في فيه هليلجة فلاكها فسدت صلاته ولو دخل حلقه
منها شي من غير ان يلوكها لا تفسد صلوته الا اذا كثر ذلك وعنه في المصلي اذا تناول شيا او ناول شيا
فصلوته تامة ما لم يكثر ذلك او يكون حملا ثقيلا يتكلف باعضايه ان ياخذه وعنه ايضا في امراة تصلي فباشرها
رجل قليل المباشرة لا تفسد صلاتها وفي كثير المباشرة تفسد وكذلك القبلة وقال الفقيه ابو جعفر رحمه الله
ان كان بشهوة فسدت صلوتها على كل حال وان كان من غير شهوة فالقليل يخالف الكثير ان عبث
بلحيته او حك بعض بدنه لا تفسد صلوته قيل هذا اذا فعل ذلك مرة او مرتين وكذلك اذا فعل ذلك
مرارا ولكن بين مرتين فرجة فاما اذا كان فعل ذلك مرارا متواليات فتفسد صلوته الا ترى انه لو نتف
شعرة مرة او مرتين لا تفسد ولو نتف ثلاث مرات على الولاء يفسد وعلى هذا قتل القملة وعن الفقيه ابي
جعفر سيل عن مصلي يقتل قملة في صلاته قال لا تفسد صلوته قيل فان قتل اثنين او ثلاثة قال ان
كان يعتري ذلك لا تفسد وان قتل مرة بعد مرة فان كان يقتل على طلب يفسد صلوته ثم في كل عمل يحتاج
فيه الى اليدين لاقامته لو قام ذلك العمل بيد واحدة لا تفسد صلوته على قول من يعتبر لفساد الصلوة كون
العمل بحال يحتاج لاقامته الى اليدين ذكر نجم الدين النسفي انه لا يفسد فانه قال لو تعمم بيد واحدة لا تفسد
ولو تعمم بيدين تفسد ولو رفع العمامة من الراس ووضعها على الارض او وضع العمامة على الارض ووضعها
على الراس لا تفسد صلوته لانه يحصل بيد واحدة من غير تكرار ولو نزع القميص لا تفسد صلوته ولو لبس
القميص يفسد صلوته ولو تنعل وخلع نعليه لا تفسد لانه لا يحتاج الى اليدين ولا الى المعالجة ولو لبس الخفين

تفسد صلوته لانه يحتاج فيه الى اليدين واذا صافح انسانا يريد بذلك التسليم عليه فسدت صلوته
لانه سلام ولو كتب في صلوته خطا مستبينا لا تفسد صلوته الا ان يطول فيصير عملا كثيرا فحينئذ
تفسد وحد الطول ان يزيد على ثلاث كلمات وذكر في مجموع النوازل ولو كتب على يديه او على الهواء شيا
لا يستبين لا تفسد صلوته وان كثر واذا اصب الدهن على راسه بيد واحدة لا تفسد وان اخذ وعاء الدهن
بيد وادهن راسه بيد اخرى فسدت صلوته لانه عمل كثير اذا جعل ماء الورد على نفسه فهو على التفصيل الذى
ذكرنا ولو اغلق الباب لا تفسد صلوته ولو فتح الباب المغلق تفسد صلوته وقد ذكرنا قبل هذا رواية
ابى يوسف فيما اذا فتح بابا او اغلقه بدفعه بيده انه لا تفسد وتاويل تلك الرواية دركشاه بر فراز كرده را باز
كرده را فراز كرد وتاويل هذه الرواية در باز كرده را فراز كرد وبه علق بر بست در به علق بسته در به علق
را بكشاد واختلفوا في تخريج المسئلة بعضهم قالوا لان اغلاق الباب يقام بيد واحدة على ما عليه الغالب
وفتح الباب المغلق غالبا لا يقام الا باليدين وبعضهم قالوا كلا الفعلين يقام بيد واحدة الا ان في الفتح لا
يكثر العمل لان الحاجة هناك الى ادخال اليد في المغلاق ثم سد المغلاق وفي الفتح يكثر العمل لان الحاجة
هناك الى ادخال اليد في المغلاق ثم تحريك المغلاق وقت الفتح ثم اخراج الغلق من موضع السد ولو ركب
دابة فسدت صلوته لان ركوب الدابة على ما عليه الغالب لا يقوم الا باليدين ولو نزل من الدابة لا تفسد صلاته
لان النزول ممكن بدون استعمال اليدين فيل هذا ايشكل بما اذا حمله غيره ووضعه على السرج فان هناك
تفسد صلاته وان كان هذا امرا لا يحتاج فيه الى اليد اصلا فضلا من اليدين قلنا الجواب من وجهين
احدهما ان الحكم يبنى على الغالب والغالب ركوب الانسان بنفسه اما اركاب غيره فليس بغالب وركوبه
بنفسه لا يقوم الا باليدين والثاني ان غيره لا يركبه عادة الا بامره وفعل الغير بامره ينتقل اليه فكانه ركب بنفسه
لو تقلد سيفا او نزعه لا تفسد صلوته ولو ضرب انسانا بسوط او بيد فسدت صلوته وهذا الجواب
رواية الحسن في ضرب الدابة وعلى قياس قول بعض المشايخ في تلك المسئلة ينبغي ان يقال اذا نخسه
لا تفسد صلوته وان اهوى به وضربه تفسد صلوته واذا احدث في صلوته من بول او غايط او ريح او
رعاف متعمدا فسدت صلاته وان سبقه الحدث ولم يتعمد ان كان موجبه الغسل فكذلك وذلك نحو ان احتلم
او نظر الى امراة فانزل او تفكر فانزل وان كان موجبه الوضوء فان كان بفعل الادمى فكذلك يفسد وان
لم يكن بفعل الادمى لا تفسد الصلوة بل يتوضا ويبنى وان كان على يديه دمل او جراحة او بثرة فغمزها بيده
عمدا فسال منه الدم فسدت صلوته لانه تعمد الحدث وان لم يغمزها لكنها انشقت فاصابت اليد
الثوب في الركوع او في السجود وسال منها الدم فسدت صلوته في قول ابى حنيفة ومحمد وهو بمنزلة ما
لو رماه انسان ببندقة او حجر وهناك تفسد صلاته عند ابى حنيفة ومحمد كذا هنا وكذلك لو سقط
من السقف حجر او خشب على المصلى فشج انسان فادماه وكذلك لو دخل الشوك في رجل المصلى او وضع
جبهته على الارض في السجود فسال منه الدم من غير قصد فسدت صلوته عندهما وقيل تفسد
عند الكل لان الاحتراز عنه ممكن فاذا لم يحترز صار كانه تعمد ذلك وكذلك لو كان تحت شجرة فسقط منها
ثمرة فجرحته واذا قاء في صلاته فهنا فصلان فصل في القيء وفصل في التقيو اما فصل القيء فنقول
لا تفسد صلوته بالقيء اذا كان اقل من ملء الفم فان عاد الى جوفه وهو لا يملك امساكه لا تفسد صلوته
ايضا وان ابتلعه وهو قادر على ان يمجه يجب ان يكون على قياس الصوم عند ابى حنيفة وابى يوسف لا تفسد
صلاته كما لا يفسد صومه وعند محمد المسئلة تكون على روايتين كما في الصوم وفي فتاوى الفضلى

ذكر

ذكر روايتين عن ابى يوسف لا عن محمد وان قاء ملء الفم تنتقض طهارته لكن لا تفسد صلوته لانه
ليس بحدث عمد فيتوضا ويغسل فمه ويبنى على صلوته وان ابتلعه بعد ما قاء وهو يقدر على ان يمجه
فسدت صلوته لانه حدث عمد واذا ابتلع دما وما خرج من بين اسنانه لا تفسد صلاته اذا لم يكن ملء الفم
المصلى اذا نظر الى فرج المراة المطلقة طلاقا رجعيا بشهوة يصير مراجعا وهل تفسد صلاته حكى الناطفى
في اجناسه ان على قول ابى حنيفة وابى يوسف تفسد صلاته وهكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده
والصدر الشهيد رحمهما الله في شرح كتاب الصلوة قبيل باب افتتاح الصلوة واجاب الفقيه ابو القاسم
الصفار رحمه الله بالفساد مطلقا حكى عنه ذلك في النوازل وفي الجامع الاصغر قال ابو شجاع اذا نظر
المصلى الى فرج المراة بشهوة ينبغي ان تفسد صلوته في قياس قول ابى حنيفة لانه استمتع بها الا ترى انه
يحرم عليه امها وابنتها ثم قال صاحب الجامع الاصغر لنا في قياسه هذا نظر لان النظر الى الفرج
انما جعل بمنزلة الاستمتاع في حق التحريم لا في حق شيء اخر فلا يظهر ذلك في حق فساد الصلوة وهذا
شيء حكمى فيجوز ان يظهر في حق حكم دون حكم فهذا طعن صاحب الجامع الاصغر وقد تايد هذا الطعن
بما ذكر ابن رستم في نوادره فقد ذكر ثمة وقال ابو حنيفة رحمه الله المصلى اذا نظر الى فرج المراة بشهوة لا
تفسد صلوته ويحرم عليه امها وابنتها وهو قول محمد وقال ابو يوسف في صلاة الاثر لهشام لا تفسد
صلوته وهو رجعة لو حصل ذلك في المطلقة الرجعية وهكذا حكى الفقيه ابو الليث رحمه الله في نوازله
جواب نصير ابن يحيى قال وهو القياس وهكذا ذكر في الواقعات فلو كان المذكور في الجامع الاصغر
قياس قول ابى حنيفة فهذا القياس مطعون بما مر من المعنى والرواية نصا ولو كان المذكور في الجامع الاصغر
قول ابى حنيفة وابى يوسف كما ذكره شيخ الاسلام والصدر الشهيد رحمهما الله لا قياس قولهما كان عن
ابى حنيفة وابى يوسف في المسئلة روايتان رفع اليدين لا يفسد الصلوة منصوص عليه في باب
صلاة العيدين من الجامع وذكر الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير رواية مكحول عن ابى حنيفة
انه يفسد واذا سلم انسان على المصلى فرد السلام بالاشارة اما باليد او بالراس او بالاصبع لا تفسد صلوته لو
طلب من المصلى انسان شيا فاومى براسه اى نعم او اراه انسان درهما وقال اجيد هو فاومى براسه اي نعم
لا تفسد صلوته لو تفكر في صلاته فتذكر حديثا او شعرا او كلاما هيا ولم يذكر ذلك بلسانه لم تفسد صلوته

ومما يتصل بهذا الفصل مسايل

اذا قهقه في صلاته فسدت صلاته وهذا بلا خلاف وانما
خالفنا الشافعي رحمه الله في كونه حدثا وحد القهقهة ما يكون مسموعا له ولجيرانه والتبسم وهو ما لا يكون
مسموعا له ولجيرانه لا ينقض الصلوة والضحك وهو ما يكون مسموعا له لا لغيره ينقض الصلوة هكذا ذكر
شيخ الاسلام رحمه الله وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله ما فوق التبسم دون القهقهة لا ذكر له في المبسوط كان
القاضي الامام يحكى عن استاذه الشيخ الامام انه كان يقول اذا ضحك حتى بدت نواجذه ومنعه عن القراءة
او التسبيح نقض الصلوة وغيره من المشايخ على انه حتى يسمع صوته وان قل واذا قهقه الامام بعد ما قعد مقدار
التشهد قبل ان يسلم فصلاته تامة وان لو بات بلفظ السلام لان الخروج بلفظ السلام ليس بفرض عندنا انما الفرض
على قول ابى حنيفة الخروج بصنع المصلى وقد وجد صنع المصلى فتمت صلوته وعليه الوضوء لصلوة اخرى عند
علمائنا الثلاثة خلافا لزفر فرق زفر بين هذا وبينما اذا وجدت القهقهة في وسط الصلوة والفرق ان القهقهة
جعلت ناقضة للوضوء شرعا بخلاف القياس في موضع يوجب فساد الصلوة والقهقهة هاهنا لا توجب
فساد الصلوة فلا يوجب انتقاض الوضوء ولا كذلك القهقهة في وسط الصلوة ولعلمائنا ان القهقهة لاقت حرمة

حرمة الصلوة بعد الاترى لو اقتدى رجل به في هذه الحالة يصح اقتداوه فيوجب انتقاض الطهارة كما لو
وجدت في وسط الصلوة الا انه لم تنتقض صلوته لانه ليس عليه ركن من اركان الصلوة ولا واجب من
واجباته واما صلوة القوم فان كانوا لاحقين ادركوا اول الصلوة فصلاتهم تامة وان كانوا مسبوقين فصلوتهم
فاسدة في قول ابي حنيفة وفي قولهما صلوتهم تامة حجتهما انه لم يوجد من المقتدي ما يوجب فساد صلوتهم
لو فسدت صلوتهم انما تفسد بفساد صلاة الامام ولم تفسد صلوة الامام هاهنا حجة ابي حنيفة رحمه الله حديث
عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه قال اذا رفع الامام راسه من السجدة الاخيرة
وقعد قدر التشهد ثم احدث فقد تمت صلوته وصلوة من كان بمثل حاله ولولا ان صلوة من ليس بمثل حاله فاسدة
والا لم يكن لهذا التخصيص فايدة والمعنى في ذلك ان الامام لما قهقه فسد ذلك الجزء الذي لاقته القهقهة وذلك
الجزء مشترك بينه وبين القوم فيفسد مشتركا الا ان الامام لم يبق عليه البناء فمضت على الصحة والقوم يبقى عليهم
البناء فتعذر بناء ما بقي على هذا الجزء الفاسد ففسدت صلاتهم وهذا بخلاف ما اذا سلم الامام او تكلم او خرج من
المسجد بعد ما قعد قدر التشهد حيث لا تفسد صلوة المسبوقين بل يقومون ويقضون ما بقي من
صلوتهم والفرق ان السلام منهي لانه من موجبات التحريمة فتنتهي به التحريمة والكلام قاطع لا مفسد لانه
لا يفوت به شرط الصلوة وهو الطهارة فلم يؤثر ذلك في حق المسبوق فاما القهقهة والحدث العمد مفسد ان
للصلوة لا قاطعان لانه لا يفوت بهما شرط الصلوة ولهذا لو تكلم الامام او سلم بعد ما قعد قدر التشهد فعلى
القوم ان يسلموا ولو احدث الامام متعمدا او قهقه لم يسلم القوم بل يقومون او يذهبون دل ان الكلام قاطع
وليس بمفسد فلا يمنع جواز البناء وكذلك الخروج من المسجد بمنزلة الكلام وروي عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال لابن مسعود واذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك ان شيت ان تقوم فقم وان شيت
ان تقعد فاقعد واذا تم صلاة الامام يقوم المسبوق ويقضي ما عليه فلذا قهقه الامام والقوم جميعا فان
كان قهقه الامام اولا فعلى الامام اعادة الوضوء والصلوة وليس على القوم ذلك لان القوم صاروا خارجين
عن الصلوة بخروج الامام فضحكهم لم يصادف حرمة الصلوة فلا يوجب انتقاض الطهارة وان كان قهقه
القوم اولا فعلى الكل اعادة الصلوة والوضوء لان قهقهة القوم صادفت حرمة الصلوة وكذلك قهقهة
الامام لان الامام لم يخرج عن الصلوة بخروج القوم عن الصلوة وكذلك ان قهقهوا جميعا معا لان قهقهة
الكل صادفت حرمة الصلوة اما قهقهة الامام فظاهر وكذلك قهقهة القوم لما اقترن قهقهتهم بقهقهة
الامام لو تكلم الامام بعد ما قعد قدر التشهد ثم ضحك القوم لا وضوء عليهم لانهم صاروا خارجين من
الصلوة بكلام الامام فضحكهم لم يصادف حرمة صلوتهم فلا تنتقض طهارتهم وفي نوادر ابن سماعة
عن ابي يوسف امام تشهد ثم ضحك قبل ان يسلم فضحك بعده من خلفه فعليهم الوضوء علل فقال لاني
كنت امرهم ان يسلموا اشار الى ان القوم لا يخرجون عن حرمة الصلوة بضحك الامام قال الحاكم ابو الفضل
رحمه الله وقد روي عن محمد رحمه الله انه قال لا امرهم ان يسلموا اشار الى ان بضحك الامام يخرج القوم عن
حرمة الصلوة فلا يحتاجون الى التسليم لان التسليم للتحلل وذكر في المنتقى في امام قعد في اخر صلوته قدر
التشهد ولم يتشهد القوم على مثل حاله فضحك الامام ثم ضحك من خلفه فقال اما في قول ابي حنيفة فعلى الامام
الوضوء ولا وضوء على القوم من قبل ان الامام قد افسد عليهم ما بقي من صلاتهم وقال ابو يوسف رحمه الله
عليهم الوضوء من قبل انهم لو لم يضحكوا كان عليهم ان يتشهدوا او يسلموا فلم يفسد الامام عليهم شيا ولو كان
الامام والقوم تشهد وا ثم سلم الامام ثم ضحك القوم قبل ان يسلموا فعليهم الوضوء عندهما لان سلام الامام

لا يفسد عليهم ما بقي وكذلك الكلام فاما الحدث متعمدا او الضحك فيفسد عليهم ما بقي كذلك
عند محمد رحمه الله لا وضوء على القوم في هذه الصورة وهي ما اذا ضحكوا بعد ما سلم الامام لان عنده
بسلام الامام يخرج المقتدي عن حرمة الصلوة فالضحك فيهم لم يصادف حرمة الصلوة فلا يوجب الوضوء
وعن محمد في غير هذه الصورة انه ليس على القوم الوضوء وذكر في بعض النوادر انه لا تنتقض طهارته في هذه
الصورة ولم ينسب هذا القول الى احد والقهقهة في سجدتي السهو تنقض الوضوء ولا تفسد الصلوة لان
العود اليهما يرفع السلام دون القعدة فكانه قهقه بعد القعدة قبل السلام فلا يفسد الصلوة عن
ابي يوسف في رواية شاذة ان العود الى سجدتي السهو يرفع القعدة كالعود الى سجدتي التلاوة فعلى تلك
الرواية يلزمه اعادة الوضوء امام احدث فقدم رجلا قد فاتته ركعة فعليه ان يصلي بهم بقية صلوة الامام
لان المسبوق شريك الامام في التحريمة وصحة الاستخلاف لوجود المشاركة في التحريمة والحاجة ماسة
الى اصلاح صلاته فيجوز تقديمه ويتم ما بقي على الاول واذا جاء اوان السلام تقدم وتاخر رجلا من المدركين
ليسلم بهم ثم يقوم هذا المسبوق ويقضي ما سبق به فان قهقه الامام الثاني وقد بقي عليه ركعة او ركعتان
فان صلوته وصلوة الامام الاول وصلوة من خلفه فاسدة اما فساد صلوته فلان قهقهته لاقت حرمة
الصلوة واذا افسدت صلاته تفسد صلاة من خلفه لان صلوة المقتدي بناء على صلوة الامام صحة وفسادا
فاذا افسدت صلوة الامام تفسد صلاة المقتدي واما فساد صلوة الامام الاول فلان الاول لما استخلف
الثاني تحولت الامامة الى الثاني وصار الاول مقتديا بالثاني وتعلق صلاته بصلاة الثاني صحة وفسادا
كما في ساير المقتدين وقد فسدت صلوة الثاني فتفسد صلاة الاول ضرورة ولا وضوء على القوم ولا
على الامام الاول لان القهقهة وجدت من الثاني لا منهم فان توضا الاول والامام الثاني في الصلوة مع
القوم متابعة الامام الاول لما ذكرنا ان الامام الاول صار مقتديا به فيكون حكمه كحكم ساير المقتدين والمقتدي
يتابع الامام فكذلك هاهنا فان اراد الامام الاول ان يصلي في بيته ينتظر ان صلى بعد ما فرغ الامام الثاني
من بقية صلوته فصلوته تامة وستاتي المسالة بعد هذا في فصل الاستخلاف ان شاء الله تعالى وان قعد
الامام الثاني في الرابعة قدر التشهد وهي له الثالثة ثم قهقه اعاد الوضوء والصلاة لانه بقي عليه ركعة
فضحكه حصل في خلال الصلوة فتفسد صلاته وطهارته واما صلاة من خلفه ان كان مسبوقا فكذلك فاسدة
ايضا لانهم خرجوا عن حرمة الصلوة فضحك الامام وقد بقي عليهم ركن ولا وضوء عليهم لصلاة اخرى لان القهقهة
وجدت من الامام لا منهم فلا تنتقض طهارتهم كما لو احدث الامام حدثا اخر وصلاة المدركين تامة لانهم
خرجوا عن حرمة الصلوة ولم يبق عليهم ركن من اركان الصلوة فلا تفسد صلوتهم كما لو خرجوا بضحك انفسهم
وذكر الفقيه ابو جعفر الهندواني في غريب الرواية ان ابا يوسف رحمه الله قال في الامالي صلوة المدركين
فاسدة ايضا كصلوة المسبوقين لان صلوتهم مربوطة بصلاة الامام فمتى فسدت صلاة الامام فسدت
صلوة القوم الا ان ظاهر الجواب ما قلنا لان صلوة القوم وان كانت مربوطة بصلاة الامام لكن لم
يبق عليهم شي فمضت صلوتهم على الصحة هكذا ذكر الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله واما
صلوة الامام الاول فان كان فرغ من صلاته خلف الامام مع القوم فصلوته تامة بلا خلاف كغيره
من المدركين وان كان في بيته لم يدخل مع الامام الثاني في الصلوة اختلف الروايات فيه في رواية ابي
سليمان تفسد صلوته وهو الاشبه بالصواب هكذا ذكر الحاكم الجليل رحمه الله وفي رواية ابي حفص رحمه الله
صلوته تامة لانه مدرك لاول الصلوة اخر فكانه خلف الامام من اول الصلوة الى اخرها من حيث الحكم والاعتبار

ولو كان خلفه حقيقة لم تفسد صلوته فكذلك حكما واعتبارا وجه رواية ابى سليمان انه وان
كان مدركا لاول الصلوة فقد بقي عليه شيء من صلاته بعد ما ضحك الامام الثاني وقد ذكرنا ان ضحك
الامام الاول يوجب خروج المقتدى عن حرمة الصلوة فقد خرج وعليه شيء من صلاته لان الكلام
فيما اذا بقي عليه ركعة او ركعتين فتفسد صلوته كما لو خرج بضحك نفسه والامام ابو نصر الصفار
ومشايخ العراق صححوا رواية ابى حفص رحمه الله واذا زاد في صلوته ركوعا او سجودا ذكر في ظاهر الرواية انه
لا تفسد صلوته وهذا ظاهر فان من اقتدى بالامام والامام ساجد كان عليه ان يسجد معه وتلك السجدة
له زيادة وكذلك لو تلا اية السجدة في الصلوة لزمه سجدة التلاوة وهذه السجدة ليست من موجبات تحريمة
فثبت ان زيادة السجدة في الصلاة لا تفسد الصلوة وكذلك ان زاد سجدتين او اكثر لا تفسد صلوته
لان الجنس واحد فيهن وان كثرن كانها سجدة واحدة والدليل عليه ان من ختم القران في صلوته يلزمه اربعة
عشر سجدة وهي كلها زوايد في الحقيقة لانها ليست من موجبات تحريمة الصلوة ولان ما شرع في الصلوة
مثنى فللواحد حكم المثنى فان الركعة تتقيد بالسجدة الواحدة عندنا كما تتقيد بالسجدتين وكذلك التحلل يحصل
بالسلام الواحد كما يحصل بالمثنى فثبت ان ما شرع في الصلوة مثنى حكمه حكم الواحد ثم الصلاة لا تفسد بالسجدة
الواحدة فكذا في المثنى والذي بينا في السجود كذلك في الركوع الزايد وكذلك الركوعان وما زاد على ذلك
فان قيل اليس ان المسبوق لو تابع الامام في سجود السهو ثم تبين ان ليس على الامام سهو فصلوة المسبوق
فاسدة وما زاد الا سجدتين قلنا افساد الصلوة هناك ليس لزيادة السجدة بل لانه اقتدى في موضع
كان عليه الانفراد فيه وذلك يفسد الصلاة وروى عن محمد انه قال في السجود الثاني يفسد صلوته
وهكذا ذكر الكرخي في كتابه عن ابى حنيفة • وجه هذه الرواية ان السجدة عمدة للصلوة الا ترى ان الركعة
تتقيد بها ولانه قربة بنفسها دليله سجدة التلاوة واذا كانت قربة بنفسها اشبهت الركعة التامة ولو
زاد فيها ركعة تامة قبل اتمام صلاته فسدت صلوته فكذا اذا زاد سجدة ثم فرق محمد على هذه الرواية بين
السجدة وبين الركوع فقال بزيادة السجدة تفسد الصلوة وبزيادة الركوع لا تفسد والفرق ان السجدة
قربة بنفسها والركوع ليس بقربة في نفسه والركعة متقيد بالسجدة ولا تتقيد بالركوع فدل ان للسجدة
من القوة ما ليس للركوع فجاز ان تفسد الصلوة بزيادة السجدة ولا تفسد بزيادة الركوع واذا جاء الى الامام
وقد رفع الامام راسه من الركوع فدخل في صلوته وركع وسجد معه السجدتين لا يصير مدركا للركعة
ولا تفسد صلوته وكذلك لو ادرك الامام في السجدة الاولى فركع هذا الرجل وسجد سجدتين لا تفسد
صلوته • فرق بين هذا وبينما اذا ركع الامام وسجد سجدة ورفع راسه عنها فجاء رجل ودخل معه وركع
وسجد سجدتين فانه تفسد صلوته والفرق ان في المسئلة الاولى لم يدخل فيها الا زيادة ركوع لانه وجب
عليه متابعة الامام في السجدتين وذا لا يفسد الصلوة اما هنا فادخل زيادة ركعة وهو الركوع والسجدة
فانه يفسد الصلوة وبعض مشايخنا قالوا اذا زاد في الركوع او في السجود ان كانت الزيادة عن سهو بان
ركع ركوعا زايدا او سجد سجودا زايدا لا تفسد صلوته بالاجماع واما اذا تعمد ذلك يجب ان تكون المسئلة
على الاختلاف على قول ابى حنيفة وابى يوسف لا تفسد صلاته وعلى قول محمد تفسد بناء على اختلافهم في
سجدة الشكر كان الفقيه محمد بن مقاتل الرازي رحمه الله يقول بالفساد في صورة العمد وفي نوادر ابن سماعة
عن محمد رجل دخل مع الامام في اول صلوته ثم نام فانتبه وقد سجد الامام سجدة تلاوة فظن هذا الرجل انه
قد ركع وسجد فركع هذا الرجل وسجد يريد اتباع الامام قال لا تفسد عليه صلوته لانه متبع للامام فيها

التلاوة فان سجد اخرى فسدت صلوته لانه قد زاد في صلاته ركعة وسجدة ولا تكون سجدة التلاوة
فصلا بين الركعة والسجدة الثانية

الفصل السادس في بيان من هو احق بالامامة وفي بيان من يصلح اماما لغيره ومن لا يصلح

وفي بيان تغير حال المصلي اماما كان او منفردا او مقتديا وفي بيان ما
يمنع صحة الاقتداء وما لا يمنع • اما الكلام في بيان من هو احق بالامامة فنقول الاولى بالتقديم الاعلم
بالسنة اذا كان يحسن من القراءة ما تجوز بها الصلاة لان القراءة يحتاج اليها في ركن واحد والعلم يحتاج اليه من
اول الصلوة الى اخرها فكان الاعلم بالسنة اولى والذي روى ان النبي عليه السلام قال يؤم القوم اقرأهم
لكتاب الله تعالى فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فانما قال ذلك في ذلك الوقت لانهم كانوا يتلقفون القران
باحكامه فالاقرأ فيهم كان اعلم فاما في زماننا قد يكون الرجل ماهرا في القراءة ولا حظ له في العلم فالاعلم
بالسنة اولى قال فاذا استووا فاكثرهم قرانا للحديث فاذا استووا فابينهم ورعا لقوله عليه الصلاة
والسلام من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي ولان رغبة الناس في الاقتداء بالاورع ابين وفي الحديث
الذي روينا فان استووا فاقدمهم هجرة في الاورع لان الهجرة كانت فريضة يومئذ ثم انتسخ لقوله عليه الصلاة والسلام
لا هجرة بعد الفتح ولان اقدمهم هجرة كان اعلمهم لانهم كانوا يهاجرون لتعلم الاحكام فان كانوا سواء فاكبرهم سنا
لقوله عليه الصلوة والسلام الكبر الكبر ولان اكبرهم سنا يكون اعظمهم حرمة عادة ورغبة الناس في الاقتداء به
اكثر قال والعالم بالسنة اولى بالتقديم اذا كان يجتنب الفواحش الظاهرة وان كان غيره اورع منه لانه اقدر
على حفظ هذه الامامة وقال ابو يوسف اكره ان يكون الامام صاحب بدعة ويكره للرجل ان يصلي خلفه لان الناس
قل ما يرغبون في الاقتداء به ويؤدي الى تقليل الجماعة ولو ان رجلين هما في الفقه والصلاح سواء الا
ان احدهما اقرأ فقدم القوم الاخر ولم يقدموا اقرأهما فقد اساءوا ولا يأثمون قال اما الفاسق فتجوز الصلوة
خلفه لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان الصحابة والتابعين لم يمتنعوا عن الجمعة
خلف الحجاج مع انه افسق اهل زمانه حتى قال الحسن لو جاءت كل امة بخبيثها وجئنا بابي محمد لغلبناهم ولكن
مع هذا يكره تقديمه لما فيه من تقليل الجماعة فقل ما يرغب الناس في الاقتداء بالفاسق وذكر شيخ الاسلام رحمه الله
في شرح كتاب الصلوة الصلوة خلف اهل الاهواء وقال حاصل الجواب فيه ان كل من كان من اهل قبلتنا ولم يغل
في هواه حتى لم يحكم بكونه كافرا ولا بكونه ماجنا بل فاسد تجوز الصلاة خلفه وان كان هوى يكفر اصله
كالجهمي والقدري الذي قال بخلق القران والرافضي الغالي الذي ينكر خلافة ابي بكر رضي الله عنه لا يجوز وفي المنتقى
بشر عن ابي يوسف من انتحل من هذه الاهواء شيئا فهو كصاحب بدعة ولا ينبغي للقوم ان يؤمهم صاحب
بدعة وعن الشيخ الفقيه الزاهد ابي محمد اسماعيل بن الحسين رحمه الله انه قال روى عن ابي حنيفة وابي يوسف
ان الصلوة خلف اهل الاهواء لا تجوز وفي نوادر ابن سماعة وهشام عن محمد انه يصلي خلف اهل الاهواء
وقال ابو يوسف لا تجوز الصلوة خلف من يستثني في ايمانه لانهم شاكون في اصل دينهم واما الصلوة خلف
شافعي المذهب فقد ذكر شيخ الاسلام ان من كان منهم يميل عن القبلة او يعلم يقينا انه احتجم ولم يتوضأ او خرج منه
شيء من غير السبيلين ولم يتوضأ او اصابه ثوبه مني اكثر من قدر الدرهم ولم يغسله لا يجوز وان كان لا يميل عن
القبلة ولم يتيقن بها لاشياء التي ذكرنا يجوز وقال ابو يوسف لا تجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه
بدعة ولا تجوز الصلوة خلف المبتدع وفي المنتقى ابراهيم عن محمد انه سيل هل يصلي خلف شارب الخمر قال لا ولا كرامة
معنى قول محمد لا ما ينبغي فاما الصلوة خلفه فجايزة وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف معتوه يفيق احيانا الا انه
ليس لافاقته وقت معلوم ان كان في اكثر حالاته معتوها فهو في جميع حالاته بمنزلة المطبق عليه فان صلى في حال

افاقته بيوم اعادوا الصلوة وان كان لافاقته وقت معلوم فهو في حال افاقته بمنزلة الصحيح قال
ولا باس بان يوم الاعمى لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلف ابن ام مكتوم على المدينة مرة وعتبان
ابن مالك وكانا اعميين والبصير اولى لان الاعمى لا يتوقى عن النجاسات ويكره امامة العبد وولد الزنا اما
ولد الزنا فلانه لم يكن له اب يتفقه فكان الجهل عليه غالبا والعبد مشغول بخدمة المولى فكان الجهل عليه
غالبا ايضا قال واما الاعرابي فان كان عالما بالسنة فهو كغيره الا ان غيره اولى لان الجهل عليهم
غالب والتقوى نادرة قال ولا يجوز امامة الصبي في صلوة الفرض وقال الشافعي يجوز لان العقل يصح من
الصبي نفلا لا فرضا واقتداء المفترض بالمتنفل عندنا لا يجوز على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله واما اقتدا
البالغ بالصبي في التطوع فقد جوزه محمد ابن مقاتل للحاجة اليه خصوصا في ليالي رمضان في التراويح
وبه قال مشايخ بلخ والاصح عندنا انه لا يجوز لان نفل الصبي دون نفل البالغ حتى لا يلزم الصبي القضاء
بالافساد بخلاف البالغ وبناء القوي على الضعيف لا يجوز كيف وقد قال النبي عليه السلام الامام ضامن
والصبي لا يصح منه ضمان ملس فكيف يصح منه ضمان صلوة المقتدي وفي نوادر الصلوة اذا افتتح الصلوة
خلف غلام لم يحتلم ثم قهقه لا ينتقض طهارته لانه لم يصر شارعا في الصلوة اصلا ولم يفصل بين الفرض
والنفل فعلم ان الصحيح ان امامة الصبي كما لا تجوز في الفرض لا يجوز في النفل على ما ياتي في مسايل التراويح
ويجوز الاقتدا بمن كان معروفا باكل الربوا ولكن يكره وروى عن ابي حنيفة نصا وعن ابي يوسف لا ينبغي للقوم
ان يومهم صاحب خصومة في الدين ان صلى رجل خلفه جاز قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله يجوز ان يكون
مراد ابي يوسف الذين يناظرون في دقايق الكلام ومن صلى خلف فاسق او مبتدع يكون محرزا ثواب الجماعة
قال عليه الصلاة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر اما لا ينال ثواب من يصلي خلف التقي المذكور في قوله
عليه من صلى خلف تقي عالم فكانما صلى خلف نبي الفاسق اذا كان يوم ويعجز القوم عن منعه تكلموا قال
بعضهم في صلاة الجمعة يقتدى به ولا يترك الجمعة بامامته واما في غير الجمعة من المكتوبات لا باس بان يتحول الى
مسجد اخر ولا يصلي خلفه ولا ياثم لذلك لان قصد الصلوة خلف تقي ومن ام قوما وهم له كارهون
ان كانت الكراهة لفساد فيه او لانهم احق بالامامة منه كره له ذلك وان كان هو احق بالامامة لم يكره لان الفاسق
والجاهل يكره العالم والصالح ابو سليمان عن محمد في نوادره رجل ام قوما شهرا ثم قال كنت على غير وضوء
او قال كان في ثوبي قذر قال يعيدون صلوتهم الا ان يكون ماجنا لا يلتفت الى قوله ولا يعيدون الصلوة
وقد فسر بعض المتقدمين الماجن بالمايل الى الهزو واللعب في هذه الصورة واما بيان من يصلح اماما
لغيره ومن لا يصلح قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير لا يوم القاعد الذي يومي قوما قياما يركعون
ويسجدون والاصل في هذا ان يقال بان صلوة المقتدي مبني على صلوة الامام فكان كالتبع له والشيء يستتبع
ما دونه وما هو مثله ولا يستتبع ما هو فوقه فان كان حال الامام مثل حال المقتدي او فوقه جاز صلوة
الكل وان كان حال الامام دون حال المقتدي صحت صلاة الامام ولا تصح صلاة المقتدي بيان
هذا الاصل في المسايل اذا كان الامام يصلي قايما بركوع وسجود وخلفه قوم يصلون قياما بركوع وسجود
او قعودا بركوع وسجود او يصلون بالايما مستلقيا على قفاهم فصلوة الكل جايزة لان حال الامام مثل
حال البعض واقوى من حال البعض وان كان الامام يصلي قاعدا بركوع وسجود وخلفه قوم يصلون قياما
بركوع وسجود القياس ان لا يجوز صلاة القوم وبه اخذ محمد رحمه الله لان احرام القوم انعقد للقيام واحرام
الامام لم ينعقد له فلا يتحقق البناء وحال القوم اقوى من حال الامام وفي الاستحسان يجوز صلوة

القوم

القوم وهو قولهما فقد صح ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى في اخر عمره قاعدا والناس خلفه
قيام ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم اسوة ولو كان القوم يصلون قعودا بركوع وسجود كالامام
او يصلون قعودا بالايما ولا يقدرون على السجود او يصلون قياما بالايما بان كانوا لا يقدرون على القعود
فصلوة كلهم جايزة لان حال الامام مثل حال البعض وفوق حال البعض فان الصلوة قاعدا بركوع وسجود
اقوى من الصلوة قاعدا بالايماء ولو كان الامام يصلي قاعدا بالايما لا يقدر على السجود وخلفه قوم يصلون
قعودا بايماء ايضا يجوز لان حال الامام مثل حال القوم وان كان خلفه قوم قيام يركعون ويسجدون او قوم
قعود يركعون ويسجدون لا يجوز صلاة القوم عندنا وعند زفر رحمه الله يجوز لان الكل صلاة ولنا ان الاقتدا
بنا والبنا على المعدوم لا يتحقق واحرام الامام لم ينعقد للركوع والسجود فرع في النوادر على هذا الاصل
فقال اذا كان الامام مستلقيا يومي وخلفه من يومي مستلقيا ومن يومي قاعدا يجوز صلوته وصلوة
من هو في مثل حاله ولا يجوز صلاة القاعد لما فيه من بناء القوي على الضعيف فان حال المستلقي في الايما
دون حال القاعد الا ترى انه لا يجوز صلوة التطوع بالايماء مستلقيا اذا كان قادرا على القعود ولهذا فرق
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله بين هذا وبين اقتداء القايم بالقاعد الذي يركع ويسجد لان حال الامام
هناك قريب من حال المقتدي حتى يجوز اداء التطوع قاعدا مع القدرة على القيام وهاهنا بخلافه قال
محمد رحمه الله في الجامع الصغير ايضا في امي صلى بقوم اميين وبقوم قارين فصلوتهم جميعا فاسدة
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله صلوة الامام ومن هو بمثل حاله تامة يجب ان يعلم ان الامي اذا ام قوما
اميين ان صلوتهم جميعا جايزة بلا خلاف لان الحالة مستوية فهو كالعاري اذا ام قوما عراة وكصاحب الجرح
السايل اذا ام قوما جرحى والامي اذا ام قوما قارين فصلاة الكل فاسدة بلا خلاف وانما فسد صلاة الامام
لانه ترك القراة في صلوته مع القدرة عليها لانه قادر على ان يجعل صلوته بقراة بالاقتدا بالقاري فقد ترك
القراة مع القدرة عليها فتفسد صلوته واذا فسد صلوة الامام فسد صلوة المقتدين ضرورة وكان ابو الحسن
الكرخي رحمه الله يقول اقتداء الامي بالقاري صحيح في الاصل لكن اذا جاء اوان القراة تفسد صلوته وكان
ابو جعفر الطحاوي رحمه الله يقول اقتداء الامي بالقاري صحيح في الاصل لكن اذا جاء اوان القراة تفسد
صلوته لا يصح اقتداء القاري بالامي اصلا والقاري اذا ام قوما اميين فصلوة الكل جايزة بلا خلاف لان
الامام اعلى حالا من المقتدي وانه لا يمنع صحة الاقتداء كالمتنفل اذا اقتدى بالمفترض وكالمومي اذا اقتدى
بمن يركع ويسجد واما الامي اذا ام قوما اميين وقوما قارين فصلوة الكل فاسدة عند ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد رحمهما الله صلوة الامام ومن بمثل حاله من الاميين جايزة وصلوة القارين فاسدة وهي مسيلة
الجامع الصغير والاخرس اذا ام قوما خرسا فصلوة الكل جايزة واما اذا ام اميا ذكر في بعض المواضع قال
مشايخنا لا يجوز لان الاخرس لا ياتي بالتحريمة وهي فرض والامي ياتي بها فصار كاقتداء القاري بالامي
وذكر في بعض المواضع لا يجوز عند علمائنا رحمهم الله وذكر شيخ الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة
ان الاخرس مع الامي اذا اراد الصلوة فان الامي اولى بالامامة فهذا دليل على جواز اقتداء الامي بالاخرس
والامي اذا ام الاخرس فصلوتهما جايزة بلا خلاف واما الاخرس اذا ام قوما خرسا وقوما قارين فصلاة الكل
فاسدة عند ابي حنيفة وعندهما صلوة الامام ومن هو بمثل حاله جايزة حجة ابي يوسف ومحمد انه اقتدى
بهذا الامام من هو بمثل حاله في المسيلتين جميعا ومن هو اعلى منه فيجوز صلاة من هو بمثل حاله قياسا على القاري
اذا ام قوما كساة وعراة وقياسا على صاحب الجرح السايل اذا ام قوما صحاحا وجرحى وقياسا على الامي اذا ام قوما

امّيين وقوما قارين فان في هذه الصور يجوز صلاة الامام ومن هو بمثل حاله بلا خلاف كذا ههنا
بحجة ابي حنيفة رحمه الله ان الامام ترك القراة مع القدرة عليها فانه قادر على ان يجعل صلوته بقراة
بالاقتدا بالقاري على نحو ما بينا فهو معنى قولنا ترك القراة مع القدرة عليها فتفسد صلوته واذا فسدت صلوته
فسدت صلوة القوم ضرورة وعلى هذه الطريقة نقول اذا كان بجنب الامي رجل قاري يصلي والامي يعلم ان صلوة
موافق لصلوة الامام فصلى الامي وحده لا يجوز صلوته عند ابي حنيفة لما قلنا وفي هذا الفصل كلمات
تاتي عند تمام المسيلة بخلاف العاري اذا صلى بقوم عراة او كساة لان العاري غير قادر على ان يجعل صلوته
بكسوة بالاقتدا بالكاسي لان كسوة الامام لم تجعل كسوة للمقتدي حتى يقال اذا لم يقتد فقد ترك الكسوة
مع القدرة عليها وبخلاف صاحب الجرح السايل اذا ام قوما صحاحا وجرحى لان صاحب الجرح السايل غير
قادر على ان يجعل صلوته بطهارة بالاقتدا بالصحيح لان طهارة الامام لم تجعل طهارة للمقتدي حتى يقال
اذا لم يقتد فقد ترك الطهارة مع القدرة عليها وهذا هو تخريج الامي اذا ام قوما اميين وقاريين ورايت
مسيلة الامي اذا كان يصلي وحده وهناك قاري يصلي وحده في بعض النسخ ان القاري اذا كان على باب
المسجد وبجوار المسجد والامي في المسجد يصلي وحده ان صلوة الامي جايزة بلا خلاف وكذلك اذا كان القاري
في صلوة غير صلوة الامي جاز للامي ان يصلي وحده ولا ينتظر فراغ القاري من الصلوة بالاتفاق واما اذا
كان القاري في ناحية من المسجد والامي في ناحية اخرى وصلوتهما موافقة فقد ذكر ابو حازم ان على
قياس قول ابي حنيفة لا يجوز وهو قول مالك ولين سلمنا انه يجوز فوجه تخريجه انه لم يظهر من القاري
رغبة في اداء الصلوة بالجماعة فلا يعتبر وجود القاري في حق الامي وذكر الفقيه ابو عبد الله الجرجاني
عن القاضي ابي حازم رحمه في مسيلة الاخرس اذا صلى بقوم اميين وبقوم قاريين انما تفسد صلاة الامي
والاخرس عند ابي حنيفة رحمه الله اذا علم ان خلفه قاري اما اذا لم يعلم فلا تفسد صلوته كما قالا الا ان في
ظاهر الرواية لا فصل بين حالة العلم وبين حالة الجهل ووجه ذلك ان القراة فرض وما يتعلق بالفرايض لا
يختلف بين العلم والجهل الا ترى انه لو ترك القراة ناسيا او جاهلا او عامدا لا يجوز وطريقة ما قلنا والى هذا
كان يميل الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار وروى هشام عن محمد انه قال قال عامة اصحابنا رحمهم الله
اذا ام الاخرس الاميين فصلوة الاخرس تامة وصلوة الاميين فاسدة وان ام الامي الاخرس فصلاتهما
تامة قال الفقيه ابو جعفر اراد محمد رحمه الله بقوله قال اصحابنا من كان معه من المتعلمين اما لم يرد به
ابا حنيفة لانه يخالفهم في ذلك ثم ان محمدا رحمه الله لم يذكر في الجامع الصغير ان القاري اذا اقتدى
بالامي هل يصير شارعا في الصلوة وهذا فصل اختلف فيه المشايخ بعضهم قالوا لا يصير شارعا حتى
لو كان في التطوع لم يجب القضا وبعضهم قالوا يصير شارعا ثم يفسد حتى لو كان في التطوع يجب القضا
والصحيح هو الاول نص عليه محمد رحمه الله في الاصل وذكر القدوري في شرحه ان القاري اذا دخل
في صلوة الامي متطوعا ثم افسدها لم يلزمها القضا عند زفر رحمه الله قال ولا رواية عن ابي حنيفة
رحمه الله في هذا الاصل وانما لا يلزمه القضا لان الشروع بمنزلة النذر ولو نذر القاري ان يصلي بغير قراة
لا يلزمه فكذا اذا شرع وكل جواب عرفته في القاري اذا اقتدى بالامي ثم افسد على نفسه فهو الجواب
في الرجل يقتدي بالمراة والصبي والمحدث والجنب ثم افسد على نفسه ولا يوم المومي من يركع ويسجد
وقال زفر يجوز لان الركوع والسجود هنا سقط الى بدل والبادي في البدل كالبادي بالاصل ولهذا
قلنا ان المتيمم يوم المتوضيين وبه فارق من تقدم لان هناك الفرض سقط لا الى بدل فلم يكن البادي عليه ولنا

ولنا ان الايماء ليس ببدل عن الركوع لانه بعضه وبعض الشيء لا يكون بدلا عنه ومتى كان بعض
الاصل لو جاز الاقتدا لكان مقتديا في بعض الصلوة دون البعض وذلك لا يجوز قال ولا توم
المراة الرجل لان الرجل ان قام خلفها فهو منهي عنه ضرورة الامر بالتاخير وان قام بحذايها لا يجوز لمعنى
العلة ولعلة المحاذاة فانها تفسد صلاة الرجل ويوم الماسح الغاسل لانه صاحب بدل صحيح والبدل
الصحيح حكمه عند العجز عن الاصل حكم الاصل بخلاف صاحب الجرح السايل فانه ليس بصاحب بدل صحيح
ويوم القاعد الذي يركع ويسجد قوما قياما عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجوز لقوله عليه
الصلوة والسلام لا يوم احد بعدي جالسا ولان المقتدي يبني صلوته على صلاة الامام وانما يتحقق بناء
الموجود على الموجود لا بناء الموجود على المعدوم واقتداء القايم بالقاعد بناء الموجود على المعدوم في حق
القيام ولهما ما روي ان النبي عليه السلام في مرضه صلى بالناس وهو جالس ولان بين القيام والقعود
تقاربا فان القايم كلا النصفين منه مستو واحد النصفين من القاعد منثن وبينهما تقارب والتقارب في اصل
الكمال لا يمنع الاقتداء كاقتداء القايم بالراكع ويوم الاحدب القايم كما يوم القاعد ولا يوم الراكب النازل
الالثغ اذا ام غير الالثغ وذكر الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل انه يجوز لان ما يقوله صار لغة له وقال غيره
لا يجوز امامته ولو لم المفتصد غيره ان كان يامن خروج الدم يجوز اي اقتدى بقاري فلما صلى ركعة وفرغ الامام
قام الامي لقضاء ما عليه فصلوته فاسدة في القياس وقيل هذا قول ابي حنيفة رحمه الله في الاستحسان
يجزيه وهو قولهما وجه القياس وهو انه لما اقتدى بالقاري جازت صلوته بقراة لان قراة الامام له قراة
كما روينا من الحديث واذا كان قراة الامام قراة له صار كانه قاريا في الابتداء ولو كان قاريا في الابتداء ثم
قام الى قضاء ما سبق به وعجز عن القراة بان نسي القران لا يجوز صلوته لما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى
فكذلك هنا وجه الاستحسان انه انما يلتزم القراة ضمنا للاقتداء وهو مقتد بما بقي على الامام لا فيما سبقه
به توضيحه انه اذا بنى كان موديا بعض الصلوة بقراة وبعضها بغير قراة ولو استقبل كان موديا جميع الصلوة
بغير قراة ولا شك ان اداء بعض الصلوة بقراة اولى من اداء جميع الصلوة بغير قراة وهذا كرجل افتتح صلاة
العصر مع انه ذكر ان الظهر عليه فلما صلى ركعتين غربت الشمس مضى على صلاته لانه لو استقبل كان موديا
جميع الصلاة خارج الوقت ولا شك ان اداء بعض الصلوة في الوقت وبعضها خارج الوقت اولى من اداء
جميع الصلوة خارج الوقت بخلاف ما اذا نسي القراة حيث تفسد صلوته عند ابي حنيفة رحمه لانه لو استقبل
كان موديا جميع الصلوة بقراة بان يسال قاريا حتى يذكر فيتذكر فيصير جميع الصلوة بقراة اما ههنا
فلو امرنا بالاستقبال صار موديا جميع الصلوة بغير قراة وكذلك الجواب في الاخرس وفي الاصل
ان الامي اذا افتتح الصلوة بقوم بعضهم اميون وبعضهم قاريون فاحدث قبل ان يصلي شيا فانصرف
وقدم رجلا من القاريين فان صلوتهم فاسدة وخص قول ابي حنيفة رحمه الله في الكتاب وانه قولهم جميعا
اما على مذهب ابي حنيفة فلان صلوة الامام فاسدة من الابتداء فالاستخلاف من الامي انما حصل في صلاة
فاسدة فاسد واما على مذهبهما فلان صلوة القاري كانت فاسدة فهذا اذا استخلف من ليس له صلاة فلا
يصح الاستخلاف صبيا او محدثا او رجلا جالسا عنده ولم يشرع في صلاة الامام كان الاستخلاف
باطلا لانه استخلف من لا صلاة له كذا ههنا الا الذي جاء ساعيد اذا كبر ينوي الدخول في صلاة الامام يجوز
الخلافة لان الذي سبقه الحدث امام ويصلح للامامة وفي مسيلتنا القاري وان كبر ثانيا ونوى
الشروع في صلاة الامام لا تصلح الخلافة ايضا لانه حصل مقتديا بالامي والامي لا يصلح اماما للقاري

قبل سبق الحدث فبعد سبق الحدث اولى قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير في امام قرا في
الاولين فسبقه الحدث ثم قدم اميا في الاخريين فسدت صلوتهم وكذلك ان قدمه في التشهد وهو
قول ابي يوسف ومحمد وروى عن ابي يوسف رحمه الله في غير رواية الاصول انه لا تفسد صلوتهم
لان فرض القراة صار مودى فصار الامي والقاري سواء في الركعتين الاخريين ولظاهر الرواية وجهان
احدهما ان تحريمة هذه الخليفة لم تنعقد للقراة لانه لا قراة عليه متى كان اميا واذا لم تنعقد تحريمته
للقراة لا يمكنه ان يبنى على صلوته صلاة انعقدت بقراة الا ترى ان الامي اذا تعلم في وسط الصلوة فسدت
صلوته لما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله وانما فسدت صلاته لما قلنا الوجه الثاني انه استخلف من لا
يصلح اماما له ولهم فتفسد صلوتهم وصلاته كما لو قدم صبيا او امراة وهذا لان الاستخلاف عمل كثير الا انه
يحتمل لاجل اصلاح الصلوة وليس في تقديم من لا يصلح اماما اصلاح فيفسد وبيانه انه عاجز عن القراة
ولا صلاة في حق القاري الا بقراة فمن لا يقرا لا تجوز صلوته لعدم الركن الا انه جوز صلوته في حقه مع
فوات الركن للضرورة فبقيت فاسدة في حق من لا ضرورة له فيثبت عدم الصلاحية بهذا الدليل والفقه
في ذلك ان القراة شرط في جميع هذه العبادة قال عليه الصلاة والسلام لا صلوة الا بقراة واسم الصلوة
يشتمل على جميع هذه العبادة فينبغي ان توجد القراة مشتملة على كلها غير انه لا يمكن تحصيل ذلك تخفيفا
فجعل الحاصل في البعض موجودا في الكل تقديرا وانما يمكن اثبات الشي تقديرا ممن يكون له اهلية تحصيله
فعند استخلاف الامي تفوت القراة في الاخريين تقديرا وتخفيفا فتفسد واما اذا صلى ركعة ثم سبقه
الحدث ثم استخلف اميا لم يصح هذا الاستخلاف بلا خلاف لان القراة فرض في الركعة الثانية وقد تركها
الخليفة فتفسد صلوتهم كما لو استخلف قاريا فلم يقرا وكان الاول في مكانه وترك القراة فاما بيان حال
المصلي قال محمد رحمه الله في الاصل امي صلى بقوم بعض صلوته ثم تعلم سورة وقراها فيما بقي فانه لا تجزيه
صلوته وصلوة من خلفه بمنزلة الاخرس يزول ما به من الخرس في خلال صلوته وهذا قول علمائنا الثلاثة
لانه يريد ان يبني صلوته بقراة على تحريمة لم تنعقد للقراة فلم يصح هذا البنا قياسا على القاري اذا اقتدى
بالامي فانه لا يصح اقتداوه وانما لا يصح لوجهين احدهما ما مر قبل هذا والثاني ان المقتدي يريد ان يبني
صلوته بقراة على تحريمة لم تنعقد لها وكذا القادر على الركوع والسجود اذا اقتدى بالامي لا يصح اقتداوه
وانما لا يصح لما قلنا بيان ما قلنا انه لما تعلم سورة لزمه القراة وتحريمته لم تنعقد لها في الابتداء لكونه
عاجزا عن القراة عند التحريمة هذا اذا كان اماما وتعلم سورة في وسط الصلوة اما اذا كان مقتديا بالقاري
وتعلم سورة في وسط الصلوة لا ذكر لهذه المسئلة في وسط الكتب المشهورة وقد اختلف المشايخ فيه
كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمهما الله يقول لا تفسد صلوته لانه كان قاريا حكما في اول صلوته
من حيث ان قراة الامام جعلت قراة له فانعقدت تحريمته للقراة فاذا تعلم سورة فانما يبني صلوته بقراة على تحريمة
انعقدت لها فلا تفسد صلوته كالقاري اذا تعلم سورة اخرى وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن حامد وعامة
المشايخ يقول تفسد صلوته لان تحريمة المقتدي لم تنعقد للقراة حقيقة لانه لم يكن قادرا على الحقيقة
الا انه اعتبر قاريا حكما من حيث ان قراة الامام جعل قراة له وحين تعلم السورة فقد قدر على القراة فلا يمكنه
البنا على تحريمة انعقدت للقراة من حيث الحكم لان ما لزمه فوق ذلك القاري اذ اصلى بعض صلوته ثم نسي القراة
وصار اميا فسدت صلوته عند ابي حنيفة ويستقبلها وعند ابي يوسف ومحمد لا تفسد صلوته ويبني
عليها استحسانا وهو قول زفر وحجتهم في ذلك ان فرض القراة في الركعتين الا ترى ان القاري اذا ترك القراة في

الاولين

الاولين وقرا في الاخريين اجزاه فاذا كان قاريا في الابتداء وقرا في الركعتين فقد ادى فرض
القراة فعجزه بعد ذلك لا يصير كتركه القراة مع القدرة ولابي حنيفة رحمه الله انه اذا كان قاريا في
الابتدا فقد التزم ادا جميع الصلوة بقراة ثم عجز عن الوفا بما التزم فيتعين الاستقبال القاري اذا
صلى بقوم قارين وقرا في الركعتين الاولتين ثم احدث واستخلف اميا فسدت صلوتهم الا على قول زفر
فانه يقول الامام الاول ادى فرض القراة وهو القراة في الركعتين ولم تبق القراة فرضا في الركعتين الاخريين
فاستخلاف القاري والامي فيه سواء وانا نقول القراة فرض جميع الصلوة تودى في موضع معين فاذا كان
الامام قاريا فقد التزم ادا جميع الصلوة بصفة القراة والامي عاجز عن ذلك فلا يصلح خليفة له واشتغال
الامام باستخلاف من لا يصلح خليفة له يفسد صلوته كما لو استخلف صبيا او امراة وعلى هذا اذا رفع الامام
راسه من اخر السجدة فسبقه الحدث فاستخلف اميا فسدت صلوته وصلوة القوم عندنا فان كان
قعد مقدار التشهد ثم سبقه الحدث واستخلفه فهو على الاختلاف المعروف بين ابي حنيفة وصاحبيه
عند ابي حنيفة يفسد وعندهما لا وهي من جملة اثني عشرية هكذا ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله
وابو عبد الله الجرجاني وذكر الفقيه ابو جعفر رحمه الله في كشف الغوامض ان على قول ابي حنيفة لا يفسد
صلوته لان هذا الفعل ليس من افعال الصلوة فيخرجه عن الصلوة كما لو تكلم او خرج من المسجد وفي الاصل
الامي اذا افتتح صلوة الظهر وقعد قدر التشهد وسلم ثم تعلم سورة ثم تذكر ان عليه سجدتي السهو فانه لا
يعود وصلوته جايزة عند الكل اما على قول ابي حنيفة وابي يوسف فلانه يصير خارجا بالسلام اذا كان عليه
سهو وانما لا تعود الحرمة متى امكنه العود الى السجود وبعد ما تعلم السورة لا يمكنه العود الى السجود لانه متى
عاد لا يكون محسوبا من السهو لانه يودي سجدتي السهو بتحريمة لم تنعقد للقراة بعد ما صار قاريا فلا يمكنه ذلك
كما لو تعلم سورة وقد بقي عليه سجدة صلوتية او قعدة فانه لا يمكنه اتيان الباقي بعد ما تعلم السورة وانه لا يمكنه
لما قلنا كذا ههنا وعلى قول محمد لا يخرج بالسلام اذا كان عليه السهو فكانه تعلم السورة قبل السلام ولو تعلم قبل السلام
بعد ما قعد قدر التشهد تجزيه صلوته لانه لم يبق عليه واجب كذا ههنا واما اذا عاد الى سجدتي السهو
فلما سجد سجدة تعلم السورة فان صلوته تفسد على قول ابي حنيفة وعلى قولهما لا تفسد لانه عاد الى الحرمة
حين سجد فصار كما لو تعلم قبل السلام بعد ما قعد قدر التشهد فتصير المسئلة اثني عشرية واما اذا سلم
ثم تعلم سورة ثم تذكر ان عليه سجدة تلاوة او قراة تشهد لم يذكر هذا في الكتاب ويجب ان تكون المسئلة اثني عشرية
لانه سلام ساهي فيجعل وجوده كعدمه فكانه تعلم قبل السلام بعد ما قعد قدر التشهد فيكون على الاختلاف
واما اذا سلم ثم تذكر ان عليه سجدة صلوتية فان صلاته تفسد عندهم جميعا لانه تعلم سورة وعليه ركن من
اركان الصلوة والله اعلم واما بيان ما يمنع صحة الاقتداء وما لا يمنع فاذا كان بين الامام وبين المقتدي حايط
اجزته صلوته اطلق الجواب في الاصل اطلاقا قالوا وهذا اذا كان الحايط دليلا قصيرا اما اذا كان بخلافه
منع صحة الاقتدا نص على هذا الحاكم الشهيد رحمه الله في المختصر فانه قال وبينه وبين الامام حايط دليل قصير
واشار الى المعنى فقال لانه اذا كان بهذه الصفة لا يكون حايلا واختلف المشايخ في الحد الفاصل بين القصير
الدليل وغيره حكي عن القاضي ابي طاهر الدباس رحمه الله انه كان يقول الدليل الذي يصعد عليه من غير كلفة
ولا مشقة بخطو خطوة ويضع قدمه عليه وعن محمد بن سلمة رحمه الله انه قال الدليل الذي لا يشتبه عليه
حال الامام بسببه وغير الدليل الذي يشتبه عليه حال الامام بسببه وذكر الشيخ الامام شيخ الاسلام المعروف
بخواهر زاده رحمه الله ان الدليل الذي لا يمنع المقتدي عن الوصول الى الامام لو قصد الوصول اليه مثل حايط

المقصورة لانه لم يكن حايلا بينه وبين الامام والمانع من صحة الاقتداء هو الحايل وان كان الحايط طويلا
عريضا بحيث يمنعه من الوصول الى الامام لو اراد الوصول اليه ذكر في بعض المواضع انه يمنع صحة الاقتداء
اشتبه عليه حال الامام او لم يشتبه وان كان على هذا الحايط العريض الطويل نقب فان كان لا يمنعه من الوصول
الى الامام لا يمنع صحة الاقتدا وان كان النقب صغيرا يمنعه عن الوصول الى الامام ولكن لا يشتبه عليه حال الامام
سماعا او روية ثم مشايخنا من قال يمنع صحة الاقتداء لانه اذا لم يمكنه الوصول الى الامام فقد اختلف المكان
ومنهم من قال لا يمنع لان الحايط انما يصير مانعا لاشتباه حال الامام عليه لا لاختلاف المكان لان القدر الذى
هو مشغول بالحايط لو كان فارغا لا يختلف المكان وهذا هو الصحيح وان كان على هذا الحايط باب ان كان الباب
مفتوحا لا يعتبر حايلا لانه لا يشتبه عليه حال الامام ولا يمنعه من الوصول الى الامام فلا يمنع صحة الاقتداء
وان كان الباب مشدودا قال الفقيه ابو بكر الاسكاف لا يعتبر حايلا ولا يمنع صحة الاقتدا لانه يمنع الوصول
الى الامام اذا قصد وقال الفقيه ابو بكر الاعمش لا يمنع صحة الاقتداء لان الباب يمنع الوصول والنفاذ فيكون
على ما عليه وضع الباب كالمفتوح وان كان الحايط طويلا الا انه مشتبك لمن اعتبر الوصول الى الامام يجعله
حايلا ومن اعتبر عدم اشتباه حال الامام لا يجعله حايلا وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله انه اذا لم يكن
على الحايط العريض باب ولا خوخة ولا نقب ففيه روايتان في رواية يمنع الاقتداء لانه يشتبه عليه حال
الامام وفي رواية لا يمنع قال وعليه عامة المشايخ عمل الناس بمكة فان الامام يقف في مقام ابراهيم وبعض
الناس يقفون وراء الكعبة من الجانب الاخر وبينهم وبين الامام الكعبة ولم يمنعهم احد من ذلك ولو كان بينه
وبين الامام طريق عظيم او نهر عظيم لا يجوز الاقتدا عندنا لقوله عليه الصلوة والسلام ليس مع الامام
من كان بينه وبين الامام نهر او طريق او صف من النساء ولانه تخلل بينهما ما ليس مكان الصلوة حقيقة وحكما
فاختلاف المكان يمنع صحة الاقتداء وتكلم المشايخ في مقدار الطريق الذى يمنع الاقتداء قال بعضهم
ان كان مقدار ما يمر فيه العجلة او حمل بعير وقال بعضهم اذا كان طريقا مطرقا يمر فيه العامة يكون عظيما
يمنع الاقتدا وان كان طريقا لا يمر فيه العامة وانما يمر فيه الواحد والاثنين لا يمنع الاقتدا وهذا اذا لم تكن
الصفوف متصلة فاما اذا اتصلت الصفوف على الطريق لا يمنع الاقتدا لان الكل بحكم اتصال الصفوف صار
مكان الصلوة وان كان على الطريق واحد لا يثبت به الاتصال وبالثلث يثبت الاتصال بالاتفاق وفي رواية المثنى
خلاف على قول ابى يوسف يثبت وعلى قول ابى محمد لا يثبت وكذلك اختلفوا في مقدار النهر العظيم الذى
يمنع صحة الاقتدا قال بعضهم النهر العظيم ما تجرى فيه السفن والزواريق وهكذا ذكر الحاكم الشهيد
في المنتقى عن ابى حنيفة وهو الصحيح لانه اذا كان هكذا يصير حايلا ولكن انما يصح الاقتدا في هذه الصورة
اذا كان الناس يمرون فيه وان كانوا لا يمرون فيه لا يمنع الاقتدا هذه الزيادة في متفرقات الفقيه
ابو جعفر رحمه الله وعن ابى يوسف اذا كان بحيث يمكن المشى في بطنه كان عظيما ومن المشايخ من قال
اذا كان لا يمكن للرجل القوى ان يجتاز بوثبة فهو عظيم مانع صحة الاقتداء وان كان على النهر جسر وعليه صفوف
متصلة لا يمنع صحة الاقتدا وللثلث حكم الصف بالاجماع وليس للواحد حكم الصف بالاجماع وللمثنى اختلاف على
ما مر في الطريق وان كان بينه وبين الامام بركة او حوض ان كان بحال لو وقعت النجاسة في جانب تنجس الجانب
الاخر لا يمنع الاقتدا وان كان لا يتنجس يمنع الاقتدا ويكون كبيرا كذا ذكره الامام الزاهد ابو نصر الصفار
رحمه الله وفى فتاوى ابى الليث رحمه الله رجل يصلى بقوم في فلاة كم مقدار ما يكون بينه وبين الامام القوم
حتى لا تجوز صلاتهم حكى عن الفقيه ابى القاسم انه قال مقدار ما يمكن ان يصطف فيه القوم وعن بعض من

المشايخ قال مقدار ما يسع فيه الصفان فرق بين هذا وبينما اذا صلى الامام في مصلى العيد يوم
العيد حيث يجوز وان كان بين الصفوف فصل والفرق ان مصلى العيد بمنزلة المسجد في حق الصلوة بالاتفاق
وان اختلفوا فيما عدا الصلوة لان ذلك كله جعل للصلوة ولا كذلك الفلاة وفى الفتاوى امام صلى بقوم على
الطريق فاصطف الناس في الطريق على طول قال اذا لم يكن بين الامام وبين القوم مقدار ما يمر فيه
الحمل جازت صلاتهم والا فلا وكذلك بين الصف الاول وبين الصف الثانى لان المانع من الاقتدا ها هنا
هو الطريق لان الاثرجاء يكون الطريق مانعا وقدرنا الطريق المانع من الاقتدا بهذا ما قلنا بخلاف المسيلة
الاولى لان المانع فيه مجرد الانفصال فقدرناه بالصف او بالصفين رجلان ام احدهما صاحبه في فلاة
من الارض فجاء ثالث ودخل في صلوتهما فتقدم الامام حتى جاوز موضع مقدار ما يكون بين الصف الاول
والامام لا تفسد صلوته وان جاوز موضع سجوده لان في الابتداء لو كانوا ثلاثة وكان بينه وبينهما هذا
القدر جاز فكذا اذا تقدم هذا وفى فتاوى الفضلى في الصحراء رجل يصلى فتاخر عن موضع قيامه مقدار
سجوده لا تفسد صلوته ويعتبر مقدار سجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره ويعطى لهذا القدر حكم
المسجد كما في وجه القبلة فالم يتاخر عن هذا الموضع لم يتاخر عن المسجد فلم تفسد صلوته ولا يعتبر الخط في
هذا الباب حتى لو خط حوله خطا ولم يخرج عن الخط ولكن تاخر عما ذكرنا من الموضع الذى فسدت صلوته
وفى هذا الموضع ايضا قوم يصلون خارج المسجد او في صحراء ووسط الصفوف موضع لم يقم فيها احد مقدار
حوض او فارقين يجوز صلوة من وراء ذلك الموضع اذا كانت الصفوف متصلة حوالى ذلك الموضع لان الصفوف
اذا كانت متصلة حوالى ذلك الموضع صار الكل في حكم المسجد وهذه المسيلة تويد قول من يقول بجواز الاقتدا
خارج المسجد اذا كانت الصفوف متصلة بصفوف المسجد وان لم يكن المسجد ملان في باب الجمعة في صلاة
الاصل مسيلة تدل على هذا القول وصورتها اذا صلى الرجل في سوق الصيارفة صلاة الجمعة مقتديا بامام
في المسجد جاز اذا كانت الصفوف متصلة بصفوف المسجد اعتبر اتصال الصفوف ولم يعتبر كون المسجد ملان
واذا صلى الرجل في المدرسة مقتديا بامام في المسجد يجوز وكذا لو صلى على سطح المسجد مقتديا بامام في المسجد يجوز
صلاته هكذا روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه كان يفعل ذلك ولان غالب حال المسجد ان لا يخلو عن كوة
ومنفذ فصار كحايط بينه وبين الامام عليه باب وهذا اذا كان مقامه خلف الامام او على يمينه او على يساره
فاما اذا كان امام الامام او بازايه فوق راسه لا يجوز هو المنقول عن اصحابنا رحمهم الله ذكر هذه الجملة شمس الايمة
الحلوانى رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده هذه المسيلة وجعل
الجواب فيها كالجواب في الحايط ان كان عليه ثقب او باب مفتوح او مسدود الى اخر هذا اذا صلى على سطح المسجد
وان صلى على سطح بيته وسطح بيته متصل بالمسجد ذكر شمس الايمة الحلوانى في شرحه انه يجوز وعلل فقال
لان سطح بيته اذا كان متصلا بالمسجد لا يكون اشد حالا من منزل يكون بجنب المسجد بينه وبين المسجد حايط
ولو صلى رجل في مثل هذا المنزل مقتديا بامام في المسجد وهو يسمع التكبير من الامام او من المؤذن يجوز صلوته
فالقيام على السطح يكون كذلك وذكر القاضى الامام علاء الدين في شرح المختلفات هذه المسيلة وقال
لا يجوز الاقتدا وعلل وقال لان الحايط حايل كما لو كان على الارض تلك الدار ووجه التوفيق بين القولين يظهر
لمن تامل في المسيلة المتقدمة واذا قام على راس الحايط يريد به الحايط الذى بين المسجد ومنزله ذكر علاء الدين
ايضا انه اذا كان على راس الحايط صف وصف على سطح المنزل فصحة اقتداء الصف الذى على سطح المنزل على الخلاف
فيما اذا قامت الصفوف خارج المسجد متصلا بالمسجد وهناك ان كان المسجد ملان يصح الاقتدا وان لم يكن المسجد

قال بعض المشايخ لا يجوز الاقتدا وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح وسياتي بيان ذلك بعد هذا ان شا
الله فنا المسجد له حكم المسجد حتى لو قام في فنا المسجد واقتدى بالامام صح اقتداوه وان لم تكن الصفوف
متصلة ولا المسجد ملان واليه اشار محمد في باب صلاة الجمعة فقال يصح الاقتدا في الطاقات بالكوفة
وان لم تكن الصفوف متصله ولا يصح في دار الصيارفة الا اذا كانت الصفوف متصلة بالمسجد لان بينها
وبين المسجد طريق فيشترط فيها اتصال الصفوف فعلى هذا يصح الاقتدا لمن قام على الدكان الذي تكون
على باب المسجد لانها من فنا المسجد متصلة بالمسجد وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله امام صلى بالناس في
المسجد الجامع في غير يوم الجمعة فقام صف خلف الامام عند المقصورة وقام صف اخر في اخر المسجد
تكلموا فيه منهم من قال يجوز ومنهم من قال لا يجوز قال الصدر الشهيد رحمه الله الاعدل من الاقاويل
ان الامام اذا كان في المقصورة والقوم في سراي خاصة يجوز وان كان الامام في المقصورة والقوم
في مسجد مارة لا يجوز واتحاد الصلوتين شرط لصحة الاقتدا حتى لم يصح اقتدا مصلي الظهر بمصلي
العصر ولا اقتدا من يصلي ظهر يوم بمن يصلي ظهر يوم غير ذلك ولا اقتدا المفترض بالمتنفل ويصح
اقتدا المتنفل بالمفترض وقال الشافعي رحمه الله يصح الاقتدا في جميع ذلك ثم اذا لم يصح الاقتدا في
هذه المسايل عندنا ولم يصر شارعا في الفرض يصير متطوعا شارعا في الصلوة ذكر في باب الحدث انه لا
يصير شارعا وذكر في باب الاذان انه يصير شارعا من المشايخ من قال في المسئلة روايتان ومنهم من
قال ما ذكر في باب الحدث قول محمد وما ذكر في باب الاذان قولهما بنا على ان الفريضة اذا بطلت هل
تنقلب تطوعا وذكر في زيادات الزيادات اذا اختلف الفرضان قام احدهما صاحبه لا تجوز صلوة الماموم
وان قهقه فيها لم يكن عليه وضو وهذا يدل على انه لم يصر شارعا في الصلوة وذكر في باب افتتاح الصلوة
اذا وقع تكبير المقتدي قبل تكبير الامام حتى لم يصر شارعا في صلوة الامام هل يصير شارعا في صلوة نفسه
اختلفوا فيه قال بعضهم يصير شارعا واليه اشار محمد في هذا الباب حيث قال في تعليل المسئلة لانه
دخل في صلوة غير صلوة الامام وذكر في نوادر ابي سليمان واشار الى انه لا يصير شارعا والاصح ان في
المسئلة روايتين قال الصدر الشهيد رحمه الله والاعتماد على انه لا يصير شارعا ثم بين المشايخ
اختلاف في اقتدا المفترض بالمتنفل قال بعضهم اقتدا المفترض بالمتنفل كما لا يجوز في جميع افعال
الصلوة لا يجوز في فعل واحد لان المعنى لا يوجب الفصل لان الاقتدا بنا على سبيل المشاركة وانما يصح
بنا الموجود على الموجود لا بنا الموجود على المعدوم واقتدا المفترض بالمتنفل بنا الموجود على المعدوم
في حق صفة الفرضية وفي حق هذا المعنى جميع افعال الصلوة والفعل الواحد على السوا وبعض مشايخنا
قالوا اقتدا المفترض بالمتنفل انما لا يجوز في جميع افعال الصلوة اما في فعل واحد فيجوز الا ترى الى ما ذكر
محمد رحمه الله في الاصل ان الامام اذا رفع راسه من الركوع جا انسان واقتدى به فقبل ان يسجد سجدتين
سبق الامام الحدث فاستخلف هذا الرجل الذي اقتدا به ساعتيذ صح الاستخلاف ويأتي الخليفة بالسجدتين
ويكونان هاتان السجدتان نفلا للخليفة حتى يعيدها بعد ذلك فرضا في حق من ادرك اول الصلوة ومع هذا
صح الاقتدا وكذلك المتنفل اذا اقتدى بالمفترض في الشفع الاخير يجوز وهذا اقتدا المفترض
بالمتنفل في حق القراة ومع هذا صح وعامة المشايخ على ان اقتدا المفترض بالمتنفل كما لا يجوز في جميع
افعال الصلوة لا يجوز في فعل واحد لان المعنى لا يوجب الفصل على ما مر واما ما ذكر من المسئلتين
فاما المسئلة الاولى فنقول نحن لا نقول بان السجدتين نفل في حق الخليفة بل هي فرض لوجود حد الفرض

فان حد الفرض انه اذا لم يوجد في محله يومر بالاعادة اذا امكنه واذا عجز عن الاعادة بان خرج عن حرمة
الصلوة تفسد صلوته وقد وجد هذا الحد في مسئلتنا وهذا لان الخليفة قايم مقام الاول
فكان الاول في مكانه كانت السجدتان فرضا في حقه فكذا في حق الخليفة الا انه لا يعتد بهما
في صلاته وكم من فرض لا يعتد به فعدم الاعتداد لا يدل على عدم الفرضية واما المسئلة الثانية قلنا
صلوة المقتدي اخذت حكم الفرض بسبب الاقتدا ولهذا لزمه قضا ما لو لم يدرك مع الامام من الشفع الاول
وكذلك لو افسد المقتدي الصلوة على نفسه يلزمه قضا اربع ركعات واذا اخذ صلوة المقتدي حكم الفرض
كانت القراة نفلا في حقه كما في حق الامام فكان هذا اقتدا المتنفل بالمتنفل في حق القراة واذا اقتدى احد
الناذرين بصاحبه لا يجوز لان سببهما مختلف واختلاف الاسباب يوجب اختلاف الاحكام فصار
كاختلاف الفرضين وكذا من افسد صلاة فقضاها مقتديا بالمتنفل لا يجوز لان القضا لزمه بالافساد
فصار كاقتدا المفترض بالمتنفل وفي النوادر عن محمد في رجلين صليا معا صلوة واحدة ونوى كل واحد منهما
امامة صاحبه جاز لان كل واحد منهما منفرد في حق نفسه ولو اقتدى كل واحد منهما بصاحبه فصلوتهما فاسدة
لان صلاة المقتدي متعلقة بصلوة الامام وليس هاهنا امام ولو نذر رجل ان يصلي ركعتين وقال اخر لله علي
ان اصلي تلك المنذورة ثم اقتدى احدهما بالاخر جاز واذا نذر رجل ان يصلي ركعتين وحلف اخر وقال
والله لاصلين ركعتين جاز اقتدا الحالف بالناذر ولا يجوز اقتدا الناذر بالحالف ولو حلف رجلان كل واحد
ان يصلي ركعتين فاقتدى احدهما بالاخر جاز بمنزلة اقتدا المتطوع بالمتطوع ولو ان رجلين طاف كل واحد منهما
اسبوعا واقتدى احدهما بالاخر في ركعتي الطواف لا يصح اقتداوه بمنزلة اقتدا الناذر بالناذر ولو
ان حنفي المذهب اقتدى بالوتر بمن يرى مذهب ابي يوسف ومحمد قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
يصح اقتداوه لان كل واحد منهما يحتاج الى نية الوتر فلم تختلف نيتهما ولو اشتركا في نافلة فافسداها ثم
اقتدى احدهما بالاخر في القضا صح ولا يجوز اقتدا المسبوق في قضا ما سبق بمثله وكذا اقتدا اللاحق
بمثله واذا كان صف تام من النسا خلف الامام ووراهن صفوف من الرجال فسدت صلوة تلك الصفوف
كلها استحسانا وفي القياس يفسد صلوة صف واحد خلف صف النسا لان المحاذاة وجدت في
حقهم فصار كالمراة الواحدة وهناك تفسد صلوة رجل واحد خلف المراة فكذلك هنا وجه الاستحسان
حديث عمر موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان بينه وبين الامام نهر او طريق
او صف من النسا فلا صلوة له ولان الصف من النسا بمنزلة الحايط بين الامام والمقتدي ووجود الحايط
الكبير الذي ليس عليه فرجة بين الامام والمقتدي يمنع صحة الاقتدا فكذلك الصف من النسا على الاختلاف
الذي مر فان كن ثلاثا وقعن في الصف يفسدن صلوة واحد على يمينهن وواحد على شمالهن وثلاثة
خلفهن الى اخر الصفوف لان الثلاث جمع متفق عليه هذا هو جواب ظاهر الرواية وذكر في واقعات
الناطفي وجعل الثلاث صفا تاما حتى يقال بفساد صلوة تلك الصفوف الى اخرها فان كانتا امراتين
فالمروي عن محمد رحمه الله ان المراتين يفسدان صلاة اربعة نفر واحد عن يمينهما وواحد عن يسارهما
واثنان خلفهما بحذايهما لان المثنى ليس بجمع تام فهما على قياس الواحدة لا يفسدان الا صلوة من خلفهما
وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في رواية جعل الثلاث كالاثنين وقال لا يفسدن الا صلاة
خمسة نفر واحد عن يمينهن وواحد عن يسارهن وثلاث خلفهن بحذايهن لان الاثر جا في صف تام
والثلث ليس بصف تام وفي رواية اخرى جعل المثنى كالثلاث وقال امراتان يفسدان صلوة واحد

عن يمينهما و واحد عن يسارهما وصلوة رجلين خلفهما الى اخر الصفوف لان للمثنى حكم الثلاث وفي
الاصطفاف حين يصطفان خلف الامام وقال عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة وابن سماعة
عن محمد في قوم وقفوا على ظهر ظلة والمسجد تحتهم والنسا قدامهم لا تجوز صلوتهم وهكذا ذكر في واقعات
الناطفي في فوايد الرستغفني اذا كان في المسجد رف وعلى الرف صف من النسا اقتدين بالامام وتحت
الرف صفوف الرجال هل تفسد صلوة من وقف خلف صف النسا قال لا تفسد قال ولذلك الطريق
قال فان كان الرجال الذين فوق الظلة بحذايهم من تحتهم نسا اجزاهم بمنزلة امراة بحذاء رجل بينها وبين حايط
وان قام ثلاث نسوة خلف الامام افسدن على من قام بحذايهن خلفهن الى اخر الصفوف ومن لم يكن
بحذايهن من اهل الصفوف فصلوتهم تامة بشر عن ابي يوسف في امام صلى برجال ونسا فصف النسا
بحذا صف الرجال قال تفسد صلوة رجل واحد الذي بين النسا والرجال وصار ذلك الرجل كسترة او حايط
بينهم وبينهن الا ترى لو كان بين صف الرجال والنسا سترة قدر موخر الرجل ان ذلك سترة للرجال ولا تفسد
صلوة احد منهم وكذلك لو كان بينهم حايط وكان الحايط قدر الذراع كانت سترة وان كان اقل من ذلك لا
تكون سترة فان كان النسا من فوق ذلك الحايط يعني الذي هو قدر الذراع فليس بسترة وان كان الحايط قد
قامة او اطول فهو سترة لمن كان على الارض من الرجال ولا يكون سترة لمن كان على الحايط وان قام الرجل على الحايط
والنسا على الارض فهذا او ما لو قامت النسا على الحايط والرجال على الارض والله اعلم **الفصل السابع في
بيان مقام الامام والماموم** واذا كان مع الامام رجل واحد وصبي يعقل الصلوة قام عن يمينه لحديث
ابن عباس رضي الله عنهما قال بت عند خالتي ميمونة لاراقب صلوة رسول الله عليه الصلوة والسلام بالليل فانتبه
وقد نامت العيون وغارت النجوم وبقي الحي الذي لا يموت ثم قرا اخر ال عمران ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار ثم قام الى شن معلق فتوضا وافتتح الصلوة فقمت وتوضات ووقفت على يساره فاخذ باذني
وادارني خلفه حتى اوقفني عن يمينه فعدت الى مكاني فاعادني ثانيا وثالثا فلما فرغ قال ما منعك يا غلام
ان لا تثبت في الموضع الذي وقفتك فقلت انت رسول الله فلا ينبغي لاحد ان يشاركك في الموقف فقال اللهم
فقهه في الدين وعلمه علم التاويل فاعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الجانب الايمن دليل على انه هو المختار
اذا كان مع الامام رجل واحد ثم في ظاهر الرواية لا يتاخر المقتدي عن الامام وعن محمد قال ينبغي ان تكون
اصابع المقتدي عند كعب الامام وهو الذي وقع عند العوام ولو قام خلف الامام لا يكره هذا ذكر في
متفرقات الفقيه ابي جعفر ولو صلى خلف الصف ولم يلحق بالصف فالمنقول عن الشيخ ابي بكر انه لا يكره وذكر
محمد ابن شجاع في كتاب تصحيح الاثار ان على قول ابي حنيفة يكره قال واذا كان معه اثنان قاما خلفه لان للمثنى
حكم الجماعة على ما مر قبل هذا وتقدم الامام من سنة اداء الصلوة بالجماعة وكذلك ان كان احدهما صبيا
لحديث انس ان جدته مليكة دعت رسول الله الى طعام فقال قوموا لاصلي بكم فاقامني واليتيم من ورايه وام
سليم ورانا قال وان كان معه رجل وامراة اقام الرجل عن يمينه والمراة خلفه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
في حديث انس اقام المراة مقام الكل ولان المحاذاة مفسدة للصلوة على ما نبين فتوخر المراة صيانة للصلوة
قال وان كان رجلان وامراة اقام الرجلين خلفه والمراة وراهما لما مر الا ان في هذه المسيلة يقوم الرجلان
خلف الامام لان لهما حكم الجماعة بخلاف المسيلة الاولى وان كان معه رجلان وقام الامام وسطهما فصلوتهم
جايزة ولم يذكر الاساة لان للمثنى حكم الجماعة في حق بعض الاحكام عند الصحابة وحكم الواحد في حق
بعض الاحكام عند بعضهم قال ابن عباس رضي الله عنه اذا هلك الرجل وترك اختين فلهما نصف المال

وهذا حكم الواحد فلحسبه هذا القول لم يذكر الاساة اذا لم يقمهما خلفه قال وافضل مقام الماموم
حيث يكون اقرب الى الامام لقوله عليه الصلوة والسلام خير صفوف الرجال اولها قال واذا استوت المواضع
فعن يمين الامام اولى لان النبي عليه الصلوة والسلام كان يحب التيامن في كل شي وقال بعض مشايخنا
عن يسار الامام اولى والاول احسن قال واذا قاموا في الصفوف تراصوا وسووا بين مناكبهم لقوله عليه الصلوة
والسلام تراصوا والصقوا المناكب بالمناكب قال وينبغي ان يجي الى الصلوة بالسكينة والوقار وكذا ادرك
الامام في الركوع لقوله عليه الصلوة والسلام اذا اتيتم الصلوة فاتوها وانتم تمشون ولا تاتوها وانتم تسعون عليكم
بالسكينة والوقار ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ه رجلان صليا في الصحراء وائتم احدهما بالاخر وقام
على يمين الامام فجا ثالث وجذب الموتم الى نفسه قبل ان يكبر للافتتاح وحكي عن الشيخ الامام ابي بكر طرخان
انه لا تفسد صلاة الموتم جذبه الثالث الى نفسه قبل التكبير او بعده لان الثالث لما توجه الصلوة وقام في
مكان الصلوة صار ذلك الموضع مسجدا لهم ويكون الثالث كالداخل في صلوتهما وقال غيره من المشايخ
اذا جا الثالث لا ينبغي له ان يجذب الموتم الى نفسه لكن يتقدم الامام ويقوم في موضع سجوده فيصير
الثالث مع من كان على يمين الامام خلف الامام لان الامام ما لم يجاوز موضع سجوده لا تفسد صلوته وعن
الفقيه ابي بكر الاعمش في رجلين ام احدهما صاحبه وموضع سجود الموتم قبل الامام وموضع قدمه وراء
قدم الامام او بحذايه قال تجوز صلوته لان العبرة لموضع القدم لا لموضع السجود الا ترى الى ما ذكر في الجامع
الصغير الامام اذا كان يصلي وهو يسجد في الطاق وقدماه في غير الطاق انه لا يكره فلو كان قيامه وقدمه
في الطاق يكره واعتبر القدم دون موضع السجود كذا ههنا قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير في رجل
صلى ولم ينو ان يوم النساء فجات امراة فدخلت في صلوته خلفه ثم قامت الى جنبه لم تفسد صلوته
عليه ولم تجزها صلوتها يجب ان يعلم ان نية الامام المراة شرط لصحة اقتدايها به لاصل معروف ان
محاذاة المراة الرجل في صلوة مطلقة مشتركة توجب فساد صلوة الرجل استحسانا ولا يوجب فساد صلوة
المراة استحسانا فلو صح اقتداوها به لوقع الامام في الضرر فانها تقوم بحذايه فتفسد صلوته وليس لها
ولاية الاضرار به فيتوقف ذلك على التزامه وذلك بالنية فاذا لم توجد النية لا يصح الاقتدا واذا لم يصح الاقتدا
لا تفسد صلوته بالمحاذاة لان المحاذاة انما جعلت مفسدة في صلوة مشتركة ولا تصح صلوتها لانه صلوتها
مع الامام تخالف صلوتها وحدها فاذا لم يصح بنا لا يصح اقتدا او نقول بان الامام باقتدايها يلزمه فرضا
كان لا يلزمه قبل الاقتدا وهو مراعاة الترتيب في المقام فلا يلزمه هذه الزيادة الا بالقصد والارادة بخلاف
الجمعة لان الجمعة لا تتادى الا بالجماعة والجماعة تتناول الرجال والنسا فاذا نوى امامة الجماعة فقد نوى امامة
النسا ولا يلزم القاري اذا اقتدى بالامي تصح بدون نية امامته ويلحق صلوته فساد من جهته عند ابي
حنيفة لانا نقول مذهب الكرخي انه لا يصح بدون النية ولين سلمنا فنقول ثمة لا يلحقه الفساد بسبب الاقتدا
فان القاري لو صلى وحده والامي لو صلى وحده فصلوته لا تجوز دل على ان الفساد ليس بسبب الاقتدا بعني
بدفع الفساد عن نفسه بترك النية ثم لا بد لمعرفة هذه المسيلة من معرفة المحاذاة ومعرفة المراة والصلوة
المطلقة المشتركة فنقول وبالله التوفيق معنى المحاذاة ان تقوم المراة بحذا الرجل في مكان متحد من غير ان يكون
بينهما حايل حتى لو كان الرجل على الدكان والمراة على الارض والدكان مثل قامة الرجل لا تفسد صلوة الرجل لاختلاف
المكان ولو كانا في مكان متحد بان كانا على الارض وعلى الدكان الا ان بينهما اسطوانة او اشبهها لا تفسد
صلوة الرجل ايضا لمكان الحايل ويعني بالمراة ان يكون ممن يصح منها الصلوة وهي بالغة او صبية مشتهاة حتى

ان المجنونة اذا حاذت الرجل لا تفسد صلاة الرجل وان كانت بالغة مشتهاة لانه لا تصح منها الصلوة
والصبية التي تعقل الصلوة اذا كانت لا تشتهى فحاذت الرجل لا تفسد صلوة الرجل ونعني بالمشتركة
ان يكونا شريكين تحريمة واداء ونعني بالشركة تحريمة ان يكونا بنيا تحريمتها على تحريمة الامام ونعني بالشركة
اداء ان يكون لهما اماما فيما يؤديان حقيقة او تقديرا فاذا اجتمعت المحاذاة هذه الشرايط اوجبت فساد
صلوة الرجل ولا توجب فساد صلوة المراة استحسانا وانما اوجبت فساد صلوة الرجل لان الرجل ترك
فرضا من فروض المقام لانه مامور بتاخير المراة قال عليه الصلوة والسلام اخروهن من حيث اخرهن الله
والمراد من الحديث الصلوة المطلقة بدليل سياقه وهو قوله عليه الصلوة والسلام خير صفوف الرجال
اولها وشرها اخرها وخير صفوف النساء اخرها وشرها اولها فاذا لم يوخرها فقد ترك فرضا من فروض
المقام فان قيل الامر بالتاخير في حق الرجل عرف بهذا الخبر وانه من اخبار الاحاد وجواز الصلوة بدون
التاخير عرف بالنص المقطوع قلنا هذا ليس بنسخ بالخبر الواحد لان النسخ بالخبر انما يكون لو كان الحكم مقصورا
على الخبر بيانه وهو ان تاخير النساء انما وجب اما تفضيلا للرجال فان في تاخير النساء عن الرجال اظهار
كمال حال الرجال ونقصان حالهن عن ان التفضيل انما يتحقق بتاخير المراة في مكان واحد وفي حرمة
واحدة وتفضيل الرجال على النساء ثابت بنص مقطوع وهو قوله تعالى وللرجال عليهن درجة وانما وجب
تاخير النساء صيانة لصلوة الرجل عن الفساد فان المراة من قرنها الى قدمها عورة وانما تشوش الامر على الرجل
فيكون ذلك سببا لفساد صلوة الرجل وصيانة الصلوة عن الفساد واجبة بالنص المقطوع به جاء الخبر
الواحد مثبتا لما ثبت بالنص المقطوع به لا ان يكون الحكم مقصورا على الخبر الواحد هذا هو الكلام في صلوة
الرجل واما الكلام في صلاة المراة فنقول صلوة المراة لا تفسد بالمحاذاة استحسانا وكان ينبغي ان تفسد لانها
تركت فرضا من فروض المقام ايضا لان الرجل كما صار مامورا بالتاخير فالمراة صارت مامورة بالتاخر ضرورة
لانه لا يمكن للرجل تاخيرها الا بتاخرها فاذا لم تتاخر فقد تركت فرضا من فروض المقام والجواب ان نقول
بان الحديث بظاهره امر للرجال بالتاخير وليس بامر للنساء بالتاخير لو صارت مامورة بالتاخر لصارت مامورة
ضرورة على الوجه الذي قلتم ولا ضرورة لانه يمكن الرجل تاخيرها بدون تاخرها بان يتقدم عليها خطوة
او خطوتين فلا ضرورة الى اثبات الامر في حقها وجواب اخر ان نقول بلى صارت مامورة بالتاخر لكن لا قصدا
لان الامر بالتاخر غير ثابت في حقها قصدا وصريحا بل بطريق الضرورة على ما قلتم غير ان الثابت ضرورة ينحط
رتبته عن الثابت مقصودا فاظهرنا الامر بالتاخير في حقها في حق لحوق الاثم بالترك لا في حق فساد الصلوة
بالترك اظهارا للفرق بين الثابت ضرورة وبين الثابت مقصودا وحكى عن مشايخ العراق صورة في المحاذاة
تفسد صلوة المراة ولا تفسد صلوة الرجل وبيانها اذا جاءت المراة وشرعت في الصلوة بعد ما
شرع الرجل الصلوة ناويا امامة النساء وقامت بحذايه وهذا لان فساد صلوة الرجل بسبب المحاذاة
لتركه فرضا من فروض المقام فان الرجل مامور بتاخير المراة عرف ذلك بقوله عليه الصلوة والسلام
اخروهن من حيث اخرهن الله فاذا لم يوخرها فقد ترك فرضا من فروض المقام فاما المراة فما تركت فرضا من
فروض المقام وان صارت مامورة بالتاخر لان المراة ما صارت مامورة بالتاخر نصا وانما تصير مامورة
بالتاخر اذا وجد التاخير من الرجل ليتبع تاخير الرجل مفيدا فاذا كانت المراة حاضرة حين شرع الرجل في
الصلوة فقامت بحذايه امكنه التاخير بالتقديم عليها خطوة او خطوتين فاذا لم يتقدم لم يوجد منه
التاخير فلا يلزمها التاخير فلم تترك فرضا من فروض المقام فاما اذا جاءت بعد ما شرع الرجل في الصلوة

لا يمكنه التاخير بالتقدم عليها خطوة او خطوتين لان ذلك مكروه في الصلوة وانما تاخيرها بالاشارة
او باليد وما اشبه ذلك فاذا فعل ذلك فقد وجد منه التاخير فيلزمها التاخر واذا لم تتاخر فقد تركت
فرضا من فروض المقام فتفسد صلوتها وهذه مسئلة عجيبة واذا قامت المراة بحذاء الامام واقتدت
به ونوى الامام امامتها فسدت صلوة الامام والقوم فلانه وجد المحاذاة في حقه في صلاة مشتركة
واما فساد صلوة القوم فلان صلوتهم مربوطة متعلقة بصلوة الامام على ما ذكرنا غير مرة وكان محمد بن
مقاتل رحمه الله يقول لا يصح اقتداؤها لان المحاذاة اقترنت بشروعها في الصلوة ولو طرى كانت مفسدة
صلوتها فاذا اقترنت منعت صحة الاقتداء وهذا فاسد لان المحاذاة غير موثرة في فساد صلوتها وانما تفسد
صلوتها بفساد صلوة الامام ولا تفسد صلوة الامام الا بعد صحة شروعها لان المحاذاة ما لم تكن في صلاة
مشتركة لا اثر لها في الافساد حتى ان الرجل والمراة اذا وقفا في مكان واحد يصلي كل واحد منهما وحده لا تفسد
صلوة الرجل لان الترتيب في المقام انما يلزمه عند المشاركة كالترتيب بين الامام والمقتدي والاصل فيه حديث
عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل وانا نايمة بين يديه معترضة
كاعتراض الجنازة فكان اذا سجد جبذت رجلي واذا قام مددتها واما اذا لم ينو الامام امامتها فلم تكن داخلة
في صلوته ولا تفسد الصلوة على احد وقال محمد رحمه الله في الجامع اذا صلى الرجل برجال ونساء صلوة
مكتوبة فاحدث رجل وامراة ممن خلفه وذهبا يتوضان فتوضيا وقد صلى الامام فقاما يقضيان صلوتهما
فقامت المراة بحذاء الرجل في مكان واحد فصليا فصلوتهما تامة وهذا بناء على ما ذكرنا ان محاذاة المراة
الرجل في الصلوة المطلقة المشتركة توجب فساد صلوة الرجل دون المراة اذا اجتمعت المحاذاة شرايطها
وقد اجتمعت المحاذاة شرايطها في المسئلة الاولى دون الثانية لان المكان متحد ولا حايل والمراة ممن
يصح منها الصلوة وهي بالغة او صبية مشتهاة والصلوة معهودة والشركة ثابتة تحريمة واداء اما تحريمة
فلانهما بنيا تحريمتهما على تحريمة الامام واما اداء فلان لهما اماما فيما يؤديان تقديرا واعتبارا لانهما التزما الاداء
مع الامام فيلزمهما الخروج عن عهدة ما التزما كانهما خلف الامام ليمكنهما الخروج عن
عهدة ما التزما ونقول بعبارة اخرى ان لهما اماما فيما يؤديان تقديرا واعتبارا لانهما يقضيان ما
فاتهما مع الامام بعذر الحدث مع انهما ادركا اول الصلوة والقضاء يقوم مقام الاداء تقديرا واعتبارا ولو وقع
الاداء في هذه الصورة حقيقة كان الاداء مع الامام حقيقة فاذا وجد الاداء تقديرا كان الاداء مع الامام
تقديرا ولهذا لا قراءة عليهما ولا سهو اما في المسئلة الثانية وهي مسئلة المسبوقين فلم توجد الشركة في
الاداء اذا قاما الى القضاء لانه ليس لهما امام فيما يؤديان لا حقيقة ولا تقديرا اما حقيقة فظاهر واما
تقديرا فاما على العبارة الاولى لانهما ما التزما الاداء مع الامام فيما فات حتى يجعل كانهما خلف الامام ليمكنهما
الخروج عن عهدة ما التزما كما التزما واما على العبارة الثانية لانهما لا يقضيان ما فاتهما لانهما لم يدركا لا يقضيان
مع الامام بل هما منفردان في الاداء اذا قاما الى القضاء ولهذا كانت عليهما القراءة والسهو وكان الشيخ
الامام عبد الله الجراجري يقول اصحابنا جعلوا المسبوق فيما يقضي كالمنفرد الا في ثلاث مسايل احدها
انه اذا قام الى قضاء ما سبق فجاء انسان واقتدى به لا يصح اقتداؤه ولو كان كالمنفرد يصح اقتداؤه كما لو كان
منفردا حقيقة الثانية اذا قام الى قضاء ما سبق به فكبر ونوى استينافا فتلك الصلوة وقطعها يصير مستانفا
ولو كان كالمنفرد لما صار مستانفا وقاطعا كما لو كان منفردا حقيقة الثالثة اذا قام الى قضاء ما سبق وعلى
الامام سجدتا السهو فعليه ان يتابعه ولو لم يتابعه حتى فرغ من صلوته كان عليه ان يسجد في السهو

ولو كان كالمنفرد لكان لا يلزمه سجدة السهو بسهو سهاه الامام ثم ان محمدا وضع المسيلة في الكتاب فيما
اذا تحاديا بعد العود وفرق بين المدركين وبين المسبوقين ولم يذكر ما اذا تحاديا في الطريق قال
مشايخنا وينبغي ان لا تفسد صلوة الرجل استحسانا سواء كانا مدركين او مسبوقين لانهما غير مودين
الى الصلوة اذ لو جعلا مودين للصلوة حصل الاداء مع الحدث وفي اماكن مختلفة وكل ذلك مانع من
الاداء والمحاذاة انما اوجبت فساد صلوة الرجل لتركه فرضا من فروض المقام وذلك مختص بحالة الاداء وحكى
عن الشيخ الامام الزاهد ابي الحسن علي بن محمد البزدوي رحمه الله ان القهقهة في هذه الحالة لا تكون حدثا
استحسانا ولكن تقطع الصلوة

الفصل الثامن في الحث على الجماعة

الجماعة سنة لا يجوز
لاحد التاخر عنها الا بعذر والاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام لقد هممت ان امر رجلا يصلي بالناس وانظر
الى اقوام تخلفوا عن الجماعة فاحرق بيوتهم ومثل هذا الوعيد انما يلحق تارك الواجب او تارك السنة المؤكدة
والجماعة ليست بواجبة فعلم انها سنة موكدة ولانها من اعلام الدين فكان اقامتها هدى وتركها ضلالة
الا من عذر لان للعذر اثرا في اسقاط الفرايض ففي اسقاط السنن اولى وقد ذكر في باب الاذان ان اهل بلدة
لو اجتمعوا على ترك الصلوة بجماعة انا نضربهم ولا نقاتلهم والاعمى اذا وجد قايدا يقوده الى الجمعة لا يجب
عليه الجمعة عند ابي حنيفة خلافا لهما وقال محمد لا يجب على المقعد والمقطوع اليد والرجل من خلاف والمقطوع
الرجلين والشيخ الكبير الذي لا يقدر على المشي لانهم لا يقدرون عليها الا بمشقة زايدة على المشي المعتاد
فصاروا كالمريض قال واذا زاد على واحد فهي جماعة في غير الجمعة لقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما
فوقهما جماعة ولان الجماعة ماخوذة من معنى الاجتماع وذلك حاصل بالمثنى ولو كان معه صبي يعقل كانت جماعة وهذا
اشارة الى ان صلوة الصبي معتبرة وان لم تكن فرضا ولو فاتته الجماعة جمع باهله في منزله لما روينا ان النبي
عليه الصلوة والسلام جمع باهله في منزله حين انصرف من الصلح بعد ما فرغ الناس من الصلاة وان صلى
وحده جاز لما بينا ان الجماعة سنة ولهذا لا يجب الجماعة في القضاء وترك السنة لا يمنع الجواز قال
ابو يوسف وسالت ابا حنيفة عن الامطار والردغ اتاذن فيها المساجد ويصلي في المنازل قال ما احب ان تتركوا
حضور المساجد قال ابو يوسف هذا احسن ما سمعنا فيه وابن سماعة قال سال رجل محمدا فقال ان لنا مسجدا
ظاهرا على الطريق او دن فيه واقيم ولا يجتمع فيه احد الا انا وابن عمي وربما كنت وحدي ويقربي مسجد يجتمع فيه
جمع عظيم اترى لي ان اعطل هذا المسجد واصلي في المسجد الكبير الجماعة قال لا تعطله ما قدرت عليه
الحسن عن ابي حنيفة في رجل جاء الى مسجد وقد صلي فيه فسمع الاقامة في مسجد اخر قال ان دخل فيه
فلا يخرج منه حتى يصلي فيه هذه الصلوة التي صلوها بشر عن ابي يوسف قال سالت ابا حنيفة عن النساء
هل يرخص لهن في حضور المساجد فقال العجوز تخرج للعشاء والفجر ولا تخرج لغيرهما والشابة لا تخرج
في شي من ذلك وقال ابو يوسف والعجوز تخرج في الصلوات كلها والله اعلم

الفصل التاسع في المار بين يدي المصلي وفي دفع المصلي المار واتخاذ السترة ومسايلها

قال محمد رحمه الله في الجامع
الصغير في امراة تريد ان تمر بين يدي رجل وهو يصلي قال يدراها وان مرت لا تقطع صلوته اعلم
ان الكلام في هذه المسيلة في مواضع احدها ان المرور بين يدي المصلي لا يقطع الصلاة عندنا اي شي
كان المار وهذا مذهبنا وقال بعض الناس ان مرور المراة والحمار والكلب يقطع الصلوة وهو قول
بعض الصحابة واحتج هذا القايل بما روى عبد الله ابن الزبير عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال يقطع الصلاة
مرور ثلثة المراة والحمار والكلب الاسود فقيل ما بال الاسود من الابيض قال ان الاسود شيطان وروى ابو هريرة

رضي الله عنه عن رسول الله عليه الصلاة والسلام انه قال لا يقطع مرور شي الصلوة الا ثلث الكلب
والحمار والمراة ولنا ما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه
قال لا يقطع مرور شي وادرءوا ما استطعتم وروي ان رسول الله عليه الصلاة والسلام صلى في بيت ام سلمة
فاراد عمر ابن ام سلمة ان يمر بين يدي رسول الله عليه الصلاة والسلام فاشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم
ان قف فوقف ثم ارادت زينب بنت ام سلمة رضي الله عنها ان تمر بين يدي النبي عليه الصلوة والسلام
فاشار اليها النبي عليه الصلوة والسلام ان قفي فلم تقف ومرت بين يدي رسول الله عليه الصلوة والسلام
ورسول الله عليه الصلوة والسلام مضى على صلوته وروي عن عبد الله ابن العباس والفضل ابن
العباس رضي الله عنهما انهما قالا اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم على اتان فوجدناه يصلي فتركنا
الاتان ودخلنا في صلاته فكانت الاتان تتردد بين يدي رسول الله عليه الصلوة والسلام وهو مضى على
صلوته وعن ابي الدرداء رضي الله عنه انه قال صلى رسول الله عليه الصلوة والسلام الجمعة فلما قعد
اراد كلب ان يمر بين يديه فقلت سبحانك اللهم لا اله الا انت يا حنان يا منان يا ذا الجلال والاكرام
اللهم اقتل الكلب فخر الكلب ميتا قبل ان يضع رجليه موضع يديه فلما فرغ رسول الله عليه الصلاة والسلام
من الصلوة قال من الداعي على الكلب فقلت انا فقال دعوت عليه في ساعة لو دعوت على اهل الارض ان
هلكوا لهلكوا ثم قال ما حملك على هذا الدعا فقلت خشيت ان يمر بين يديك فيقطع صلوتك فقال عليه
الصلوة والسلام لا يقطع الصلوة مرور شي وادرءوا ما استطعتم وما روي من الحديث روي عن عايشة رضي الله
عنها لما بلغها هذا الحديث قالت يا اهل العراق بيسما قرنتمونا بالكلاب والحمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصلي وانا معترضة بين يديه كاعتراض الجنازة وكان اذا سجد غمز رجلي ولا شك ان هذا اكثر من المرور او
كان ذلك في بدء الاسلام ثم انتسخ بما روينا من الاحاديث والثاني ان المصلي هل يدرء المار وكيف يدرا
فنقول المصلي يدرا المار لما روينا من حديث ولدي ام سلمة وحديث ابي سعيد الخدري وحديث
ابي الدرداء رضي الله عنه والامر بالدرء في هذه الاحاديث بطريق الرخصة والاباحة كالامر بقتل الاسودين
في الصلوة واختلف المشايخ رحمهم الله في كيفية الدرء منهم من قال يدرا بالاشارة لحديث ولدي
ام سلمة على ما روينا ومنهم من قال يدرا بالتسبيح لان هذه نايبة وقعت للمصلي وقد قال عليه الصلاة والسلام
اذا وقعت لاحدكم نايبة في الصلوة فليسبح وذكر في الاصل اذا سبح واشار باصبعه ليصرفه عن نفسه
لم تقطع صلاته واحب الي ان لا يفعل واختلف المشايخ في معنى قوله احب الي ان لا يفعل قال بعضهم لانه جمع
بين الاشارة والتسبيح وكان يكفيه احدهما وقال بعضهم لانه سبح والنص ورد بالاشارة وقال بعضهم
يحتمل ان يكون معناه ان ترك الاشارة والتسبيح للدرء اولى لان الكراهة في المرور ثابتة في غيره وهذا
ثابت بفعله وفعل النبي عليه الصلوة والسلام محمول على الابتداء حيث كان يجوز ادخال ما ليس من الصلوة
في الصلوة ثم اذا اشار او سبح او جمع بينهما ولم يمتنع المار عن المرور لا يزيد على ذلك ولا يشتغل بالمعالجة هذا
هو مذهب علماينا رحمهم الله ومن العلماء من اطلق للمصلي ان ياخذ ببعض ثيابه او ببعض بدنه فيدراه لقوله
عليه الصلوة والسلام ادرءوا ما استطعتم ومن العلماء من اطلقه ان يضربه ضربا وجيعا وان يقاتله فان
النبي عليه الصلوة والسلام قال في اخر حديث ابي سعيد الخدري وادرءوا ما استطعتم فان ابى
فليقاتله فانه شيطان وعندنا لا يزيد على الاشارة والحديث محمول على الابتداء حين كان العمل في الصلوة
مباحا والثالث ان المرور بين يدي المصلي مكروه والمار اثم لما روي عن رسول الله عليه الصلوة والسلام

انه قال لو علم المار بين يدي المصلي ما عليه لوقف اربعين قال ابو ايوب لا ادري اراد بقوله اربعين
اربعين عاما او شهرا او يوما والرابع في مقدار ما يجب ان يكون بين يدي المصلي وبين المار حتى لا يكره
المرور وهذا فصل لا ذكر له في الاصل وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا خمسون ذراعا وبعضهم
قالوا مقدار موضع صلوته وهو موضع قدمه الى موضع سجوده وقال الفقيه ابو جعفر رحمه الله اذا مر
في موضع يقع بصر المصلي عليه ويبصر الى موضع سجوده فذلك مكروه وما زاد على ذلك فليس بمكروه
وقال الفقيه ابو القاسم الصفار اذا كان بينه وبين المار مقدار ما بين الصف الاول الى حايط القبلة فمروره
لم يضر وهذا اذا كان في الصحراء ولم يكن له سترة فان كان له سترة فمر بينه وبين السترة فهو مكروه وان
مر من وراء السترة فهو ليس بمكروه وكذلك لا يدراه المصلي اذا مر من وراء السترة قال بعض مشايخنا
وانما يكره المرور بين المصلي وبين السترة اذا كان ما بين المصلي والمار اقل من مقدار الصفين اما اذا كان مقدار
الصفين فصاعدا فلا يكره وان كان يصلي في المسجد فان كان بينه وبين المار اسطوانة او انسان قايم او
قاعد لا يكره لانه به وقعت الحيلولة بين المار وبين المصلي وان لم يكن بينهما حايل ان كان المسجد صغيرا يكره
في اي موضع يمر والى هذا اشار محمد رحمه الله في الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ من صلوته فان كان لا
تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحرف عن يمينه او شماله وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس
بوجهه اذا لم يكن بحذايه رجل يصلي ولم يفصل بينما اذا كان المصلي في الصف الاول او في الصف الاخر صفوف
وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما
ووجه الاستدلال بهذه المسيلة ان محمدا رحمه الله جعل جلوس الامام في محرابه وهو مستقبله بمنزلة
جلوسه بين يديه وموضع سجوده فكذا مرور المار في اي موضع يكون من المسجد يجعل بمنزلة مروره
بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيرا مثل مسجد الجامع قال بعض المشايخ هو بمنزلة المسجد
الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة الصحراء فيكون الجواب فيه كالجواب
في الصحراء ومن المشايخ من قال الحد في المسجد قدر ثلثة ادرع فيترك ذلك القدر وفيما وراء ذلك
الامر واسع عليه وان كان الرجل يصلي على الدكان او على السطح فمر انسان بين يديه على الارض فقد مر
بين يديه ان كان السطح والدكان على اقل من قامة الرجل هكذا ذكر بعض المشايخ في شرح الاصل ذكر بعضهم
في شرح الجامع الصغير ان كان بحيث يحاذي اعضاء المار اعضاء المصلي يكره وما لا فلا ولو مر رجلان
بين يدي المصلي متحاذيين فالذي يليه هو المار بين يديه ولو مر بين يدي المصلي خلف الدابة فليس بمار
بين يديه قال محمد رحمه الله رجل يصلي في الصحراء يستحب ان يكون بين يديه شي مثل العصا ونحوه وان
كان لا يجد العصا يستتر بحايط او سارية او شجرة والكلام ها هنا في مواضع احدها اصل السترة وهو
مستحب والاصل فيه ما روى عن عون ابن ابي جحيفة عن ابيه قال رايت رسول الله عليه الصلاة والسلام
بالبطحا في قبة حمراء من ادم فاخرج بلال عنزة وغرزها فخرج رسول الله عليه الصلاة والسلام يصلي اليها
والناس يمرون من وراها وقال صلى الله عليه وسلم من كان يصلي في الصحراء فليضع بين يديه مثل موخرة رحله
او واسطة رحله ثم لا يضره مرور شي بين يديه والثاني ان السنة فيها الغرز لما روينا من حديث بلال والثالث
ينبغي ان يكون مقدار طولها ذراعا لان العنزة قدر ذراع ولم يذكر في الاصل قدرها عرضا قيل وينبغي ان تكون
في غلظ اصبع هكذا ذكر شمس الايمة السرخسي وانه موافق لما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال يجزي
من السترة السهم وهكذا ذكر محمد رحمه الله في السير الكبير قال محمد رحمه الله في السير بلغنا ان رسول الله

عليه الصلوة والسلام قال يجزي من السترة السهم بفتح اليا معناه يكفي قال الله تعالى لا تجزي نفس
عن نفس شيا قال وطول السهم قدر ذراع وغلظه قدر اصبع وقال عليه الصلاة والسلام اذا صلى احدكم
وبين يديه اخرة الرحل او واسطة الرحل يبلغ قدر ذراع واما اذا كان طول السترة اقل من قدر ذراع ففيه
اختلاف المشايخ قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فعلى هذا اذا وضع قناته او جعبته بين يديه
ان كان ارتفع قدر ذراع يصير سترة بلا خلاف والرابع سترة الامام تجزي اصحابه فقد صح ان رسول الله
عليه الصلوة والسلام صلى الى عنزة بالبطحا ولم يكن للقوم سترة والخامس ينبغي للمصلي ان يقرب الى السترة
قال عليه الصلوة والسلام من صلى الى سترة فليدن منها والسادس ينبغي ان يجعل السترة على احد حاجبيه
اما الايمن او الايسر والافضل ان يجعلها على حاجبه الايمن قال في الكتاب لان النبي عليه الصلوة
والسلام لم يصل الى شجرة ولا الى عمود ولا الى عود الا جعله على حاجبه الايمن والسابع اذا تعذر غرز السترة
لصلابة الارض وللحجر لا يضعها بين يديه عند بعض المشايخ وعند بعضهم يضع لان الشرع كما ورد بالغرز ورد
بالوضع ولكن يضع طولا لانه لو امكنه الغرز غرز طولا ففي الوضع يكون كذلك والثامن لا باس بترك السترة اذا امن
المرور ولم يواجه الطريق لان الداعي الى السترة قد زال وقد فعل محمد رحمه الله في طريق مكة ذلك غير مرة والتاسع
اذا لم يكن معه خشبة او شي يغرزه او يضع بين يديه هل يخط خطا بين يديه عامة المشايخ على انه لا يخط وهو رواية
عن محمد رحمه الله وقال بعض مشايخنا يخط وهو مذهب الشافعي وهو رواية عن محمد رحمه الله والذين قالوا
بالخط اختلفوا فيما بينهم في كيفية الخط قال بعضهم يخط طولا وقال بعضهم يخط كالمحراب

الفصل العاشر في صلوة التطوع

رجل افتتح التطوع ينوي اربع ركعات ثم تكلم فعليه قضاء ركعتين في قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعن ابي يوسف رحمه الله ثلاث روايات في رواية ابن سماعة عنه انه يلزمه
اربع ركعات ولا يلزمه اكثر من ذلك وان نواها وفي رواية بشر ابن الازهر عنه انه يلزمه ما نوى وان نوى مائة
ركعة وفي رواية اخرى عنه ان كان شروعه في الاربع قبل الظهر والاربع قبل العصر والاربع قبل الجمعة وبعدها
يلزمه اربع ركعات وان كان في غير ذلك لا يلزمه الا ركعتين وبعض المتاخرين من اصحابنا رحمهم الله اختاروا هذا
القول والصحيح من مذهبه انه رجع الى قول ابي حنيفة رحمه الله وحاصل الكلام راجع الى ان بالشروع في
التطوع كم يلزم في ظاهر الرواية لا يلزمه اكثر من ركعتين وان نوى اكثر من ذلك عند ابي يوسف رحمه الله
يلزمه واتفق اصحابنا رحمهم الله ان الشروع في التطوع بمطلق النية لا يلزمه اكثر من ركعتين انما الاختلاف فيما
اذا نوى اربع ركعات كذا ذكر الامام الصفار ووجه قول ابي يوسف رحمه الله على الرواية التي قال يلزمه وان نوى
مائة ركعة ان الشروع ملزم كالنذر فنيته عند الشروع كنيته عند النذر فيلزمه ما نوى ووجه الرواية
التي قال يلزمه اربع ركعات ولا يلزمه اكثر من ذلك وهو ان نية الاربع قارنت سبب الوجوب فيلزمه
الاربع قياسا على النذر فانه اذا قال لله علي صلوة ونوى اربع ركعات يلزمه اربع ركعات وانما قلنا ان النية
قارنت سبب الوجوب لان نية الاربع قارنت الشروع والشروع سبب كالنذر وجه قول ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله وهو ان العلما اختلفوا في وجوب قضاء ركعتين فعند اهل العراق يجب وعند اهل الحجاز
لا يجب فاختلافهم في قضاء ركعتين اتفاق منهم على ان الاربع لا يجب وهذا لان كل شفع من التطوع
صلوة على حدة الا ترى ان فساد الشفع الثاني لا يفسد الاول فلا يصير شارعا في الشفع الثاني ما لم يفرغ
من الاول وبدون الشروع او النذر لا يلزمه شي بخلاف ما اذا قال لله علي صلاة ونوى اربع ركعات حيث
يلزمه اربع ركعات لان النية هناك قارنت سبب الوجوب من حيث اللفظ وهو النذر وهناك لم يوجد

النذر لو وجب انما يجب بالشروع ولم يوجد الشروع في الشفع الثاني على ما بينا فلا يلزمه وفي
متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله ان معنى قول اصحابنا اذا شرع الرجل في التطوع ونوى اكثر من ركعتين
انه لا يلزمه اكثر من ركعتين ان ذلك في غير السنن فاما في السنن مثل الاربع قبل الظهر والاربع قبل العشاء
الاخيرة فانه يلزمه اربع ركعات ولا يلزمه اكثر من ذلك ويلزمه في كل ركعتين من القراءة والذكر والفعل ما
يلزمه في صلوة الفرض وقالوا اذا قام الى الثالثة يستفتح كما يستفتح في الابتداء لان كل شفع من التطوع صلوة
على حدة على ما مر واذا ترك القعدة الاولى فالقياس ان تفسد صلوته وهو قول محمد رحمه الله كما لو تركها من آخر
الفرض وفي الاستحسان لا تفسد وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف ووجه ذلك انه لما ادى اربعا بتحريمة
واحدة صارت هذه الصلوة بمنزلة الفرض في حق القعدة الاولى لفقه وهو ان القعدة الثانية ليست من جملة
الاركان على ما مر قبل هذا ولكنها مفروضة شرعت للختم وختم المفروض فرض لهذا لم تكن القعدة الاولى فرضا
لانها ليست حالة الختم فاذا قام الى الثالثة هاهنا صارت الصلوة من ذوات الاربع لم يكن حالة القعدة
الاولى حالة الختم فلم تبق فرضا كما في الفرض وما كان مسنونا في الفرض فهو مسنون في التطوع الا ان يصلي قاعدا
وهو يقدر على القيام او يصلي التطوع على الراحلة فان ذلك يجزيه ولا يجزيه في الفرض على ما يأتي بعد
هذا ان شاء الله فان افسدت شيئا من ذلك قضاه وقال الشافعي لا يجب القضاء لانه متبرع وذلك ينافي
الوجوب والالزام وقد قال عليه الصلوة والسلام الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء لم
يصم والخلاف في الصلوة والصوم واحد ولنا ما ادى عمل لله تعالى لانه امسك لله تعالى بامره وبدنه فيجب
صيانته عن البطلان وذلك بالاتمام ولزمه القضاء عند الابطال بقدر ما ادى واذا لزمه القضاء بقدر ما عمل
لله تعالى صار الحال في القضاء كالحال في الاداء على معنى انه يلزمه الاتمام صيانة لما ادى كما لزمه في الاداء
قال وكل ركعتين افسدهما فعليه قضاؤهما دون ما قبلهما لما مر ان كل شفع صلوة على حدة فلا يفسد
الشفع الاول لفساد الشفع الثاني واذا افتتح التطوع قائما ثم اراد ان يقعد من غير عذر فله ذلك عند ابي
حنيفة رحمه الله استحسانا وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يجزيه وهو القياس وجه القياس وهو
ان الشروع ملزم كالنذر بدليل انه لو افسدها يلزمه القضاء ومن نذر ان يصلي ركعتين قائما لم يجز ان يقعد
فيهما من غير عذر فكذلك اذا شرع قائما وجه الاستحسان وهو ان القعود في التطوع من غير عذر
كالقعود في الفرض بعذر ثم هناك لا فرق بين الابتداء والبقاء فكذلك هنا وهذا لانه في الابتداء كان مخيرا بين
القيام والقعود فكذا في البقاء لان البقاء اسهل من الابتداء فلما جاز افتتاحها بالقعود فالبقاء اجوز بخلاف
المنذور فهو التزام بالتسمية وقد نص على القيام فيلزمه اما هاهنا فلم يلتزم باللفظ شيئا لو التزم انما يلتزم
بالشروع والمباشرة والجزء الذي باشره قائما وشرع فيه قد اداه قائما اما ساير الاجزاء فما باشرها قائما
فلا تلزمه قائما فان قيل ينبغي ان لا يجب عليه القضاء اذا افسدها على هذه القضية لان الجزء الذي باشره
قد ادى وساير الاجزاء لم يباشر فلا يلزمه القضاء قلنا هو شرع فيما يسمى صلوة واستحقاق هذا الجزء اسمية
صلوة بانضمام اجزاء اخر فلضرورة استحقاق هذا الجزء اسمية الصلوة الزمناه الاجزاء الاخر اما هاهنا
فليس من ضرورة استحقاق هذا الجزء اسمية الصلوة التزام صفة القيام لان الصلوة تجوز بدون
صفة القيام لان القيام صفة زايدة والدليل على الفرق بين النذر والشروع ايضا انه لو نذر ان يصلي
ركعتين قائما فعجز وصلى قاعدا من عذر لا يجزيه وفي الشروع يجزيه وكذلك لو نذر ان يصوم متتابعا
فرض يلزمه الاستقبال وفي الشروع لا يلزمه الاستقبال دل على التفرقة بينهما الا ان القيام افضل

بالاجماع لما روي عن النبي عليه السلام انه قال صلوة القاعد على النصف من صلاة القايم ولان الصلوة
قائما اشق على البدن وقال عليه السلام افضل العبادات احمزها ولو نذر ان يصلي صلوة ولم يقل قائما
او قاعدا قال الفقيه ابو جعفر الهندواني رحمه الله لا رواية لهذه المسئلة واختلف المشايخ فيه قال
بعضهم هو بالخيار ان شاء صلى قاعدا وان شاء صلى قائما لان القيام زيادة وصف في التطوع بدليل انه
تجوز الصلوة بدون القيام فلا يلزم الا بالشرط كالتتابع في الصوم وقال بعضهم يلزمه قائما لان ايجاب العبد
معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى وجب قائما فكذا ما اوجبه العبد بخلاف الصوم فانه اوجب
متتابعا وغير متتابع فلا يلزمه التتابع الا بالشرط وقال بعضهم هو على الاختلاف قياسا على الاختلاف الذي بينا
في الشروع فلو انه افتتح التطوع قاعدا وادى بعضها قاعدا ثم بدا له ان يقوم فقام وصلى بعضها قائما اجزاه عندهم
جميعا اما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يشكل لان عندهما التحريمة المنعقدة للقعود منعقدة للقيام
بدليل ان المريض اذا افتتح المكتوبة قاعدا ثم قدر على القيام جاز له ان يقوم ويصلي بقية الصلوة قائما لهذا
المعنى ان التحريمة المنعقدة للقعود منعقدة للقيام وانما يشكل هذا على قول محمد لان عنده التحريمة المنعقدة
للقعود لا تكون منعقدة للقيام حتى ان المريض اذا قدر على القيام في وسط الصلوة فسدت صلوته عنده
الا انه قال هاهنا يجوز صلاته وفي المريض لا تجوز والفرق لمحمد رحمه الله ان في المريض ما كان قادرا على
القيام وقت الشروع في الصلوة فما انعقدت تحريمته للقيام فاما هاهنا في صلوة التطوع فقد كان قادرا على
القيام فانعقدت تحريمته للقيام فلو انه افتتح التطوع قاعدا فلما جاء اوان الركوع قام وقرا ما بقي من القراءة
وركع جاز وهكذا ينبغي ان يفعل اذا صلى التطوع قاعدا لما روي عن عايشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام
كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرا ورده حتى اذا بقي عشر ايات او نحوها قام قايما قرائته ثم ركع وسجد وهكذا كان
يفعل في الركعة الثانية فقد انتقل من القعود الى القيام ومن القيام الى القعود فدل ان ذلك جائز في التطوع واذا
افتتح التطوع على غير وضوء او في ثوب نجس لم يكن داخلا في صلوته لان الطهارة عن النجاسة الحقيقية
شرط لجواز الصلوة ولم يوجد فلا يصح شروعه فيها واذا لم يصح شروعه في الصلوة لا يلزمه القضاء لان القضاء
يبنى على الاداء وان افتتحها نصف النهار او حين تحمر الشمس وبعد الفجر قبل طلوع الشمس او عند طلوع
الشمس فصلى فقد اساء على ما مر قبل هذا ولا شيء عليه لانه اداها كما التزم فلا يبقى عليه شيء لمن نذر ان يصوم
يوم النحر وصام فانه لا يبقى عليه شيء والمعنى ما ذكرنا كذلك هاهنا وان قطعها فعليه القضاء عندنا وعند
زفر لا قضاء عليه زفر رحمه الله قاس الشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة بالشروع في الصوم
يوم النحر بعلة انه مرتكب للنهي والفرق لاصحابنا رحمهم الله انه بالشروع هناك يصير صايما مرتكبا للنهي
وهاهنا بنفس الشروع لا يصير مصليا مرتكبا للمنهي عنه ما لم يقيد الركعة بالسجدة بدليل انه اذا حلف
لا يصلي فصلى ما دون الركعة لا يحنث ولو حلف لا يصوم فصام ساعة لا يحنث واذا كان مرتكبا للنهي
بنفس الشروع في الصوم كان النهي مقارنا للشروع فلا يجب اتمامه ولا يلزمه القضاء بالافساد ولما لم يكن
مرتكبا للمنهي بنفس الشروع في الصلوة ما لم يقيد الركعة بالسجدة لم يكن المنهي مقارنا للشروع فصح ما
ادى واذا صح ما ادى وجب ابقاؤها الا انه امر بالقطع كيلا يقع في المنهي عنه لا لان ما ادى تناوله النهي
ثم ان اصحابنا رحمهم الله فرقوا بين ما اذا افتتح التطوع على غير وضوء وفي ثوب نجس حيث لا يلزمه القضاء واذا
افتتح التطوع في الاوقات المكروهة وقطعها فعليه القضاء عندنا خلافا لزفر والفرق وهو ان الشروع ملزم
كالنذر والنذر بالصلوة في الاوقات المكروهة صحيحة ويلزمه المنذور فكذا بالشروع يلزمه ما شرع فيه فيلزمه القضاء

بتركه اما النذر بالصلوة بغير وضو لا يصح ولا يلزمه النذر وبه فكذا لا يلزمه بالشروع فاذا لم يلزمه
بالشروع كيف يلزمه القضا بافساده ثم هاهنا مسايل اذا اصلي لله ان يصلي ركعتين بغير وضوء او
بغير قراءة او عريانا فعلى قول ابي يوسف في المواضع كلها يلزمه ما سمى من الصلوة الصحيحة وما زاد في
كلامه فهو لغو وعلى قول محمد لا يلزمه شي في الاحوال كلها وعند محمد اذا سمى ما لا يجوز اداء الصلوة معه بحال
كالصلاة بغير طهارة لا يلزمه شي واذا سمى ما لا يجوز معه الصلوة في بعض الاوقات كالصلوة بغير قراءة يلزمه
وطول القيام افضل في التطوع لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عن افضل الصلوة فقال طول القنوت
يعني القيام ولانه اشق على البدن وقال عليه الصلوة والسلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها وروى عن
ابي يوسف رحمه الله اذا كان له ورد من القران فالافضل ان يكثر عدد الركعات لان القيام لا يختلف ويضم
اليه زيادة الركوع والسجود واذا لم يكن له ورد فطول القيام افضل ولا يصلي التطوع بجماعة الا قيام رمضان
فقد استثنى عن النهي قيام رمضان وكما ان قيام رمضان مستثنى عن النهي فصلوة الكسوف يجوز اداوها بالجماعة
مع انها تطوع ذكره محمد في الاصل وحكي عن الشيخ الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله هاهنا دقيقة لا بد من
معرفتها وسياتي بيانها في مسايل التراويح في نوع المتفرقات ان شاء الله قال محمد رحمه الله رجل صلى اربع ركعات
ولم يقرا فيهن شيا يقضي ركعتين وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يقضي اربع ركعات واعلم
بان هاهنا ثمان مسايل احديها هذه المسيلة • الثانية اذا قرا في احدى الاوليين واحدى الاخريين والثالثة
اذا قرا في الاوليين والرابعة اذا قرا في الاخريين والخامسة اذا قرا في الثلاث الاول والسادسة اذا قرا في الثلث
الاخر والسابعة اذا قرا في ركعة من الاوليين والثامنة اذا قرا في ركعة من الاخريين والاصل في جملتها ان
بترك القراة في الشفع الاول في الركعتين او في احديهما لا ترتفع التحريمة ولا تنقطع عند ابي يوسف رحمه الله
فيصح بنا الشفع الثاني على الشفع الاول بتلك التحريمة فان قرا في الشفع الثاني في الركعتين صح هذا الشفع
وعليه قضا الشفع الاول لا غير وان ترك القراة في الشفع الثاني في الركعتين فسد هذا الشفع وكان عليه قضاء
الشفعين وعند محمد ترك القراة في الشفع الاول في الركعتين او في احديهما يرفع التحريمة ويقطعها فلا يصح
بنا الشفع الثاني على الشفع الاول ولا يلزمه قضاوه وعلى قول ابي حنيفة ترك القراة في الشفع الاول في الركعتين
يقطع التحريمة كما هو قول محمد رحمه الله باتفاق الروايات فلا يصح الشروع في الشفع الثاني عنده ولا يلزمه
قضاوه واختلفت الروايات عنه في ترك القراة في الشفع الاول في احدى الركعتين روى محمد عنه انه لا يقطع
التحريمة كما هو مذهب ابي يوسف فيصح الشروع في الشفع الثاني ويلزمه قضاء اربع كذا ذكر في كتاب الصلوة
وفي الجامع الصغير وروى بشر بن الوليد وعلي بن الجعد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقطع التحريمة فلا يصح
الشروع في الشفع الثاني ولا يلزمه قضاوه قال مشايخنا رحمهم الله في المسيلة قياس واستحسان فرواية
محمد رحمه الله عنه استحسان ورواية ابي يوسف عنه قياس وجه قول محمد ان كل شفع من التطوع صلاة
على حدة به ورد الحديث قال عليه الصلوة والسلام صلاة الليل مثنى واراد به التطوع فكانت القراة في الركعتين
فرضا كما لو ترك القراة في احدى الركعتين من الفجر يفسد الاداء واذا افسد الاداء فسدت التحريمة لان التحريمة للاداء
ومتى فسدت التحريمة لم يصح بنا الاخريين عليها فلم يلزمه قضاوهما ان ترك القراة فيهما او في احديهما حجة ابي يوسف
ان فساد الاداء لا يكون اعلى حالا من ترك الاداء وعدم الاداء لا يفسد التحريمة ففساد الاداء اولى ان لا يفسد
التحريمة او بالفساد لا ينعدم الا صفة الجواز والفقه ان التحريمة شرط الاداء فلا تفسد بفساد الاداء واذا لم
تفسد بفساد الاداء صح بنا الاخريين عليها حجة ابي حنيفة فيما اذا ترك القراة في الاوليين ما قلنا لمحمد وان ترك

القراة في الاوليين وجه القياس على قول ابي حنيفة ما قلنا لمحمد والاستحسان على قوله وجهان احدهما
ان التحريمة شرط الاداء كما قال ابو يوسف الا انها مشروعة للاداء لا تقبل الفصل عن الاداء والاداء يتم بركعة
واحدة لان اركان الصلوة كلها تتم بركعة واحدة فاذا قرا في الركعة الاولى فقد وجد فعل الاداء صحيحا فاحكمت
التحريمة وانتهت في الصحة نهايتها فلم تفسد بترك القراة في الركعة الثانية واذا لم تفسد صح بنا الاخريين عليها
بخلاف ما اذا ترك القراة في الاوليين لان التحريمة وان صحت في الابتداء فاصحت الا للاداء والاداء على سبيل
التمام لم يوجد ففسد الاداء لفوات بعضه ففسدت التحريمة التي يراد منها الاداء • الوجه الثاني ان فساد
الشفع الاول بترك القراة في الركعتين مقطوع به لان القراة في ركعة واحدة تثبت بدليل مقطوع به وهو الكتاب
قال الله تعالى فاقروا ما تيسر من القران فجاز ان يوثر في فساد التحريمة اما فساد الشفع الاول بترك
القراة في ركعة واحدة فليس بمقطوع به بل هو مجتهد فيه فان من الناس من قال الفرض القراة في احدى الركعتين
وهذا لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار لكن اوجبنا القراة في الركعة الثانية احتياطا لان الركعة الثانية
تكرار الاولى على ما سبق والاحتياط هنا ان لا نجعل القراة فرضا في الثانية في حق بقاء التحريمة حتى نحكم بصحة
الشروع في الشفع الثاني فيجب عليه اتمام الشفع الثاني ولا نحكم بصحة الاداء احتياطا ايضا فاخذنا في كل حكم
بالاحتياط اذا عرفنا هذا الاصل جينا الى تخريج المسايل اذا ترك القراة اصلا فعلى قول ابي يوسف يجب عليه
قضاء الاربع لان التحريمة عنده بقيت على الصحة فصح الشروع في الشفع الثاني وعند ابي حنيفة ومحمد قضا
ركعتين لان التحريمة قد انقطعت عندهما بترك القراة في الشفع الاول في الركعتين فلم يصح الشروع في الشفع الثاني
فلا يلزمه قضاوه واذا قرا في احدى الاوليين وفي احدى الاخريين يعني قرا في الركعة الاولى وفي الثالثة فعليه
قضاء اربع ركعات عند ابي يوسف وكذلك عند ابي حنيفة على رواية محمد عنه لان عند ابي حنيفة على رواية
محمد عنه بترك القراة في احدى الاوليين يبطل التحريمة فلا يصح بنا الثاني عليهما فيلزمه قضاء ركعتين واذا
قرا في الاوليين ان كان قعد على راس الركعتين فعليه قضاء ركعتين بالاجماع لان التحريمة لم تنقطع بالاجماع فيصح
بنا الشفع الثاني عليها بالاجماع الا انه ترك القراة في الاخريين افسد الشفع الثاني وفساد الشفع الثاني لا يوجب
فساد الشفع الاول اذا قعد في الشفع الاول كما اذا احدث متعمدا وان لم يقعد على راس الركعتين فعليه قضاء
الاربع بالاجماع لان الشفع الثاني قد لزمه وقد افسدها بترك القراة قبل ان يقعد على راس الركعتين فيوثر في
الشفع الاول كما لو احدث متعمدا في الشفع الثاني قبل ان يقعد في الشفع الاول واذا قرا في الاخريين فعليه قضاء
الشفع الاول لان الشروع في الشفع الاول صحيح والاداء قد فسد لعدم القراة فيلزمه قضاوه واما الشفع الثاني
فعند محمد رحمه الله لم يصح الشروع فيه وكذلك عند ابي حنيفة رحمه الله فلا يلزمه القضا وعند ابي يوسف صح
الشروع فيه وصح الاداء لوجود القراة فلا يلزمه القضا فاذا اتحد الجواب مع اختلاف التخريج واذا قرا في الثلاث
الاوايل فان كان قعد على راس الاوليين فعليه قضاء الشفع الثاني بالاجماع لان الشفع الاول قد صح لوجود القراة
فيه فيصح بنا الشفع الثاني عليه وقد فسد الشفع الثاني لترك القراة في احدى الركعتين فيلزمه قضاوه وان
لم يقعد على راس الركعتين فعليه قضاء الاربع بالاجماع والجواب في هذا الفصل كالجواب فيما اذا قرا في الاوليين
فقط واذا قرا في الثلاث الاواخر فعليه قضاء ركعتين عند محمد لان بترك القراة في الركعة الاولى انقطعت
التحريمة فلم يصح الشروع في الشفع الثاني فلا يلزمه قضاء الشفع الثاني ولا يلزمه قضاء الشفع الاول لان
الشروع فيه قد صح وفسد الاداء وعند ابي يوسف رحمه الله يلزمه قضاء اربع ركعات لان بترك القراة في
الركعة الاولى لا تنقطع التحريمة فصح الشروع في الشفع الثاني وفسد الاول لان الشفع الاول قد فسد والثاني

بناء عليه والبناء على الفاسد فاسد وكذلك الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله على رواية محمد عنه
التحريمة لا تنقطع بترك القراة في احدى الركعتين الاوليين فصح الشروع في الشفع الثاني والتقريب ما
ذكرنا واذا قرا في احدى الاوليين فعند محمد عليه قضاء الشفع الاول لا غير وعند ابي يوسف رحمه الله
عليه قضاء الشفعين وكذلك عند ابي حنيفة على رواية محمد لما ذكرنا واذا قرا في احدى الاخريين فعند
محمد عليه قضاء الشفع الاول لا غير لان الشروع في الشفع الثاني لا يصح عنده وكذلك عند ابي حنيفة
لا يصح الشروع في الشفع الثاني لانقطاع التحريمة عنده بترك القراة في الشفع الاول اصلا وعند ابي يوسف
عليه قضاء الاربع لصحة الشروع في الشفع الثاني عنده فان صلى اربع ركعات ولم يقرا في الاوليين
وقرا في الاخريين ينوي قضاء الاوليين لا يكون قضاء لان بناءهما على تحريمة واحدة والتحريمة الواحدة لا يسع
فيها القضاء والاداء فان ترك القراة في الاوليين ثم اقتدى به رجل في الاخريين فصلوهما معه فعليه قضاء
الاوليين كما يقضي الامام لانه لما شارك الامام في التحريمة فقد التزم ما التزم الامام بهذه التحريمة وهذا انما
يستقيم على قول ابي يوسف وعلى قول ابي حنيفة على ما روى عنه محمد لان التحريمة لا تنحل بترك القراة
عندهما فاما عند محمد فالتحريمة انحلت بترك القراة وصار الامام خارج من الصلوة فلم يصح اقتداء الرجل
بالامام فلا يجب عليه قضاء شيء فان دخل معه رجل في الاوليين فلما فرغ منهما تكلم الرجل ومضى الامام
في صلوته حتى صلى اربع ركعات فعلى الرجل المقتدي قضاء الركعتين الاوليين فقط لان المقتدي خرج
من صلاة الامام بالكلام قبل قيام الامام الى الشفع الثاني وانما يلزم الامام الشفع الثاني بالقيام اليها فاذا
خرج المقتدي من صلوته قبل قيام الامام الى الشفع الثاني لم يلزمه شيء من هذا الشفع وانما يلزمه قضاء الشفع
الاول لانه كان شارعا فيه وقد افسد الامام بترك القراة فيلزمه قضاؤه وذكر الحاكم الجليل رحمه الله في مختصره
ان كانت الصلوة كلها صحيحة لم يكن على الرجل الا قضاء ركعتين يريد به الركعتين الاوليين لانه بالكلام
خرج الامام عن كونه اماما له قبل ان يدخل في الاخريين ثم قال الحاكم الجليل ايضا انما يصح هذا الجواب
اذا افسد الرجل الركعتين على نفسه قبل ان يفرغ منهما قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير عن ابي
حنيفة انه قال صليت الليل ان شيت صليت بتكبيرة ركعتين وان شيت اربعا وان شيت ستا وذكر في
كتاب صلوة الاصل ثمانيا وليس في المسئلة اختلاف الروايتين لكن اوجز في الجامع الصغير واطال
في كتاب الصلوة واعلم ان التطوع بالليل حسن لقوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة لك وبعض العلماء
قالوا ركعتان في كل ليلة لمن يقرا القران سنة وقال بعضهم فريضة وعندنا قيام الليل ليس بسنة ولا فريضة
ولكنه مستحب قال عليه الصلوة والسلام خصصت بصلوة الليل قال وصلوة النهار ركعتان ركعتان
او اربع اربع ويكره ان يزيد على ذلك وان اراد لزمه واعلم ان ههنا احكاما ثلاثة الجواز والكراهة والافضلية
اما الكراهة فالزيادة على الثمان في صلوة الليل بتسليمة مكروهة والزيادة على الاربع في صلوة النهار
بتسليمة مكروهة لان السنة وردت في صلوة الليل الى الثمان وفي صلاة النهار الى الاربع وما وردت
بالزيادة فتكره الزيادة على ذلك لعدم ورود السنة فان قيل وردت السنة في صلوة الليل بالزيادة
على الثمان فانه روى عنه انه كان يصلي بتسليمة واحدة تسعا وروى احدى عشرة وروى ثلاث عشرة
قلنا ما روى انه عليه الصلوة والسلام صلى تسعا بتسليمة فتاويله ان الثلاث كان وترا وست ركعات صلوة
الليل وما روى انه عليه الصلوة والسلام كان يصلي ثلاث عشرة فثلاث منها كانت وترا وركعتان للفجر وثماني
ركعات للتطوع قال الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله هذا التفسير منقول عن النبي عليه

الصلوة

الصلوة والسلام غير مستخرج من تلقاء انفسنا وهذا لان في ابتداء الامر كان النبي عليه الصلوة
والسلام يوصل صلوة الليل بالوتر والوتر بركعتي الفجر فلما صار الوتر واجبا فصل بين صلوة الليل والوتر
وركعتي الفجر فاستقرت الشريعة على ثماني ركعات بتسليمة واحدة في صلوة الليل فتكره الزيادة عليها
لانه خلاف السنة لكن لو فعل يجوز لان الكراهة لا تمنع الجواز كالصلوة في الاوقات المكروهة واما الكلام
في الافضلية اما في صلوة الليل فقال ابو حنيفة رحمه الله الافضل اربع ركعات بتحريمة واحدة
وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله الافضل مثنى مثنى هما احتجوا بحديث ابن عمر رضي الله عنه قال
عليه الصلاة والسلام صلوة الليل مثنى مثنى وفي كل ركعتين فسلم ولانها تطوع الليل فتكون مثنى مثنى قياسا
على التراويح في ليالي رمضان فان الصحابة اتفقوا على ان كل ركعتين من التراويح بتسليمة واحدة فدل ان ذلك
افضل وهذا لان الفصل بالركعتين بالسلام يودي الى زيادة تحريمة وزيادة ودعاء لا يوجد ذلك اذا وصل
احدهما بالاخر فكان الفصل بتسليمة افضل وابو حنيفة رحمه الله احتج بما روى عن عايشة رضي الله عنها
انها سيلت عن قيام رسول الله عليه الصلوة والسلام في ليالي رمضان فقالت كان قيامه في رمضان
وغيرها سواء كان يصلي بعد العشاء اربع ركعات لا يسال عن حسنهن وطولهن ثم اربعا لا يسال عن حسنهن وطولهن
ثم كان يوتر بثلاث ولان التطوع نظير الفرايض والفرض في صلوة الليل العشاء وهي اربع ركعات بتسليمة
فكذا النفل وقوله وفي كل ركعتين فسلم اي فتشهد يسمى سلاما لما فيه من السلام واما التراويح فانما جعلوا
ركعتين بتسليمة ليكون اروح على البدن وما يشترك فيه العامة مبني على اليسر فاما الافضل فما هو اشق على البدن
فاما بعد الفراغ من التراويح لو اراد ان يصلي في بيته فانه يصلي اربعا بتسليمة واحدة وانه افضل لان الاربع
ادوم احراما وقال عليه الصلوة والسلام افضل الاعمال ادومها واما ما روي من الحديث وهو قوله عليه الصلوة
والسلام صلوة الليل مثنى مثنى قلنا روي في رواية اربعا اربعا وكلتاهما جائزة بتحريمة والاربع افضل لانه
ادوم والدليل عليه انه لو نذر ان يصلي اربع ركعات بتسليمة واحدة فصلى بتسليمتين لا يخرج عن عهدة النذر
ولو كان هذا افضل يخرج عن عهدة النذر وحيث لم يخرج دل ان الاربع بتسليمة واحدة افضل واما في صلاة
النهار فالافضل اربع ركعات بتسليمة واحدة عندنا وعند الشافعي ركعتان بتسليمة واحدة لما فيها من زيادة
التكبير والتسليمة وحجتنا حديث ابن مسعود رض ان النبي عليه الصلوة والسلام كان يواظب في صلوة
الضحى على اربع ركعات ولان التطوع نظير الفرايض وفرايض النهار اربع ركعات كالظهر والعصر فكذلك التطوع
فالحاصل ان عند ابي حنيفة في تطوع الليل والنهار اربع ركعات افضل وعند الشافعي ركعتان فيهما افضل
وعندهما وهو قول ابن ابي ليلى صلوة الليل مثنى افضل وصلوة النهار اربعا افضل واذا شرع في التطوع
واراد ان يصلي ركعتين ثم بدا له ان يصلي اربعا بتسليمة واحدة يستحب له ذلك لانه زاد خيرا وعن ابي يوسف
في الامالي اذا قال الرجل لله علي ان اصلي اربع ركعات فصلى ركعتين بتسليمة ثم ركعتين بتسليمة
لا يجوز ولو نذر ان يصلي ركعتين وركعتين فصلى اربعا بتسليمة واحدة جاز

الفصل الحادي عشر في التطوع قبل الفرض وبعده وفواته عن وقته وتركه بعذر

يجب ان يعلم ان التطوع قبل الفجر
ركعتان اتفقت الاثار عليهما وانهما من اقوى السنن قالت عايشة رضي الله عنها قال رسول الله عليه الصلوة
والسلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها والتطوع قبل الظهر اربع ركعات لا فصل بينهن الا بتشهد يريد به
انه يصليها بتسليمة واحدة وبتحريمة واحدة ولو اداها بتحريمتين لم يكن معتدا بها عندنا والاصل فيه حديث
ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بعد الزوال اربع ركعات يطيل فيهن

القراة فقلت له ما هذه الصلوة التي تداوم عليها يا رسول الله فقال هذه ساعة يفتح فيها ابواب السما وما
من شيء الا ويسبح الله تعالى في هذه الساعة فاحب ان يصعد لي فيها عمل صالح فقلت اني كلهن قراة
فقال نعم فقلت بتسليمتين او بتسليمة واحدة قال بتسليمة واحدة وبعد الظهر ركعتان لحديث عايشة
رضي الله عنها واما قبل العصر فان تطوع باربع ركعات فحسن خير بين ان يفعل وبين ان لا يفعل لان رسول
الله عليه الصلوة والسلام كان يفعله تارة ويتركه اخرى والسنة ما واظب عليها رسول الله عليه الصلوة
والسلام ولكن لو فعل فحسن بحديث ام حبيبة بروايتين روى شمس الايمة السرخسي رحمه الله عنها ان رسول
الله عليه الصلوة والسلام قال من صلى قبل العصر اربع ركعات كانت له جنة من النار وروى شيخ الاسلام
والشيخ الامام ابو نصر الصفار رحمه الله عنها ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال من صلى اربع ركعات
قبل العصر حرم الله تعالى لحمه ودمه على النار وعن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه انه قال من صلى قبل العصر
اربع ركعات غفر الله له حتما ولا تطوع بعدها والذي روى ان النبي عليه السلام صلى بعد العصر في بيت ام
سلمة ركعتين فقد سالته ام سلمة عنهما فقال عليه الصلوة والسلام ركعتان قبل الظهر شغلني الوفد عنهما
فقضيتهما فقالت انقضيهما نحن فقال عليه الصلوة والسلام لا والتطوع بعد المغرب ركعتان بحديث ابن عباس
رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي ركعتين بعد المغرب يطيل فيهما القراة حتى تتفرق الناس
وعن سعيد ابن جبير انه قال لو تركت ركعتي المغرب خشيت ان لا يغفر لي ولانه واظب عليها رسول الله عليه الصلوة
والسلام فكان سنة واما التطوع قبل العشا فان تطوع قبلها باربع ركعات فحسن والتطوع بعدها ركعتان
روى عمر وعايشة رضي الله عنهما وان تطوع باربع بعدها فهو افضل لحديث ابن عمر رض موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم من صلى بعد العشا اربع ركعات كن كمثلهن من ليلة القدر وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده
والامام الزاهد الصفار ان التطوع بعد العشا حسن ان شا فعل وان شا لم يفعل لانه لم ينقل الينا ان رسول الله
عليه وسلم واظب عليه والسنة ما واظب عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام من مشايخنا من يقول ما ذكر
في الكتاب انه تطوع بعد العشا بركعتين قول ابي يوسف ومحمد فاما على قول ابي حنيفة فالافضل ان يصلي
اربعا وجعل هذا القايل هذه المسلة فرع مسلة اخرى ان صلوة الليل مثنى بتسليمة واحدة افضل او اربعا فعند
ابي حنيفة اربعا وعندهما مثنى والتطوع قبل الجمعة اربع ركعات وقد اختلفوا في التطوع بعدها فعن ابن
مسعود رضي الله عنه انه يصلي بعدها ستا ركعتين ثم اربعا وروى عنه برواية اخرى انه يصلي بها العايم ركعتين
وبه اخذ ابو يوسف والطحاوي وكثير من المشايخ على هذا قال شمس الايمة الحلواني الافضل ان يصلي
اربعا ثم ركعتين فقد اشار الى انه مخير بين تقديم الاربع وبين تقديم المثنى ولكن الافضل تقديم الاربع كيلا
يصير متطوعا بعد الفرض مثلها واما التطوع قبل صلوة العيد وبعدها فسياتي في باب صلوة العيد ان شاء
الله واما سبحة الضحى فقد ورد في الترغيب فيها احاديث من ركعتين الى اثنتي عشرة ركعة وفي فتاوى الفضلي
اوكد السنن ركعتي الفجر وهي اكد من الاربع قبل الظهر والاربع قبل الظهر اكد من ركعتي العشا قال ولركعتي الفجر ولركعتي
المغرب اثر في كتاب الله تعالى ومن الليل فسبحه وادبار النجوم روي في التفسير انها ركعتي الفجر وقال الله تعالى
ومن الليل فسبحه وادبار النجوم جا في التفسير انها ركعتي المغرب اتفق اصحابنا رحمهم الله على ان ركعتي الفجر اذا فاتتا وحدها
بان جا رجل والامام في صلوة الفجر فدخل مع الامام في صلوته ولم يشتغل بركعتي الفجر انها لا تقضى قبل طلوع
الشمس واذا ارتفعت الشمس لا تقضى قياسا وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وتقضى استحسانا
الى وقت الزوال وهو قول محمد رحمه الله واذا فاتتا مع الفرض تقضى تبعا للفرض الى وقت الزوال واذا زالت الشمس نقضي

الفرض ولا يقضى السنة فمن مشايخنا من قال لا اختلاف في الحقيقة لان عند محمد لو لم يقض لا شي وعندهما
لو قضى يكون حسنا ومنهم من حقق الاختلاف وقال الخلاف في انه لو قضى يكون نفلا مبتدا او سنة وجه
قول محمد ان النبي عليه السلام قضى ركعتي الفجر غداة ليلة التعريس بعد طلوع الشمس ولهما ان السنة احيا
طريقة رسول الله عليه الصلوة والسلام والنبي عليه الصلوة والسلام قضاهما مع الفرض ضحى ليلة التعريس لا
بدون الفجر فلا يكون في قضايهما بدون الفرض احيا طريقة رسول الله عليه الصلوة والسلام واما الاربع
قبل الظهر اذا فاتته وحدها بان شرع في صلوة الامام ولم يشتغل بالاربع هل يقضيها بعد الفراغ من الظهر
ما دام وقت الظهر باقيا فقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا يقضيها وعامتهم على انه يقضيها وهكذا روى عن
ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله وهو الصحيح فقد روت عايشة رضي الله عنها ان رسول الله عليه الصلوة
والسلام كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها بعد الظهر ثم اختلفت العامة فيما بينهم ان هذا يكون سنة او
نفلا فتذكر بعضهم قالوا يكون نفلا مبتدا وهكذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله وبعضهم قالوا يكون سنة وهكذا
روى عن ابي يوسف ومحمد وهو قول ابراهيم النخعي وهو الاظهر فان عايشة رضي الله عنها اطلقت عليه اسم
القضا حيث قال قضاهما بعد الظهر ثم كيف ياتي بهما قبل الركعتين ام بعد الركعتين فعلى قياس قول من يقول
بان الاربع نفل مبتدا يقول ياتي بها بعد الركعتين لانه لو اتى بها قبل الركعتين تفوته الركعتان عن وقتهما وعلى قياس
قول من يقول بانه سنة يقول بانه ياتي بها قبل الركعتين لان كل واحد منهما سنة الا ان احديهما فايتة والاخرى
وقتية ولو كان عليه فرضان واحدهما فايت والاخر وقتي يبدا بالفايت اولا كذا ههنا وساير النوافل اذا فات
عن وقتها لا تقضى الا بالاجماع سوا فاتت مع الفرض او بدون الفرض هذا هو المذكور في ظاهر الرواية وكان
الفقيه ابو جعفر الهندواني يقول في ركعتي المغرب ان يقضيهما ذكر في غريب الرواية وفي فتاوى اهل سمرقند
رجل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير السنن حقا فقد كفر وان راى السنن حقا لا ياثم والصحيح انه ياثم وفي
النوازل اذا ترك السنن ان تركها بعذر فهو معذور وان تركها بغير عذر لا يكون معذورا ويسال الله تعالى عن
تركها ومما يتصل بهذا الفصل في بيان الاوقات التي يؤتى فيها بالسنن يجب ان يعلم بان السنة
في ركعتي الفجر ان ياتي بهما الرجل في بيته فان لم يفعل فعند باب المسجد اذا كان الامام يصلي في المسجد فان لم يمكنه
ذلك ففي المسجد الخارج اذا كان الامام في المسجد الداخل وفي الداخل اذا كان الامام في الخارج وان كان المسجد
واحدا فخلف اسطوانة او نحو ذلك ويكره ان يصلي خلف الصفوف بلا حايل واشدها كراهية ان يصلي في
الصف مخالطا للقوم وهذا كله اذا كان الامام والقوم في الصلوة فاما قبل الشروع في الصلوة اذا اتى بهما
في المسجد في اي موضع شا لا باس به فاما السنن التي بعد الفرض فلا باس بالاتيان بهما في اي موضع شا من المسجد
المكان الذي يصلي فيه الفريضة والاولى ان يتنحى خطوة او خطوتين والامام يتاخر عن المكان الذي يصلي فيه
الفريضة لا محالة وفي الجامع الاصغر اذا صلى الرجل المغرب في المسجد بالجماعة يصلي ركعتي المغرب في المسجد ان كان
يخاف انه لو رجع الى بيته يشتغل بشي وان كان لا يخاف يصلي في بيته لقوله عليه الصلوة والسلام خير
صلوة الرجل في المنزل الا المكتوبة وفي شرح الاثار للطحاوي ان الركعتين بعد الظهر والركعتين بعد المغرب
يؤتى بهما في المسجد فاما ما سواهما فلا ينبغي ان تصلى في المسجد وهذا قول البعض والبعض يقولون التطوع
في المساجد حسن وفي البيت افضل وبه كان يفتي الفقيه ابو جعفر وكان يتمسك بقوله عليه الصلوة والسلام
نوروا بيوتكم بالصلوة ولا تجعلوها قبورا وكان يقول كان جميع السنن والوتر لرسول الله عليه الصلوة
والسلام في بيته وذكر شمس الايمة الحلواني في شرح كتاب الصلوة ان من فرغ من الفريضة في المسجد

في الظهر والمغرب والعشا فان شا صلى التطوع في المسجد وان شا رجع فتطوع في منزله **ومما**
يتصل بهذا الفصل ايضا اذا صلى ركعتين في اخر الليل ينوي بهما ركعتي الفجر فاذا تبين ان الفجر لم يطلع
لم يجزه عن ركعتي الفجر وكذلك اذا وقع الشك في طلوع الفجر في الركعتين او وقع الشك في احدى الركعتين
انها وقعت قبل طلوع الفجر لم يجزه ذلك عن ركعتي الفجر ولو صلى بعد طلوع الفجر ركعتين بنية التطوع كان ذلك عن
ركعتي الفجر هكذا حكي عن الفقيه ابي جعفر رحمه الله وذكر الحسن في كتاب الصلوة انه لا يكون عن ركعتي الفجر ولو صلى
ركعتين بنية التطوع وهو يظن ان الليل باق فاذا تبين ان الفجر قد كان طلع ذكر القاضي الامام علاء الدين
محمود العيني في شرح المختلفات انه لا رواية في هذه المسيلة وقال المتاخرون يجزيه عن ركعتي الفجر لان
الادا حصل في الوقت وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجوز قال شمس الايمة الحلواني وهذه الرواية
تشهد ان السنة تحتاج الى النية وفي بعض الروايات ان على قول ابي حنيفة رحمه الله لا يجزيه عن ركعتي الفجر
وعلى قولهما يجزيه قال محمد في الجامع الصغير رجل دخل مسجدا قد صلى فيه فلا باس بان يتطوع قبل
المكتوبة ما بدا له في الوقت يريد بهذا اذا كان الوقت متسعا واذا ضاق تركه من مشايخنا من قال اراد بقوله
لا باس بان يتطوع قبل المكتوبة التطوع قبل العصر والعشا دون الفجر والظهر لان سنة الفجر واجبة وفي
ترك سنة الظهر وعيد معروف قال عليه الصلاة والسلام من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي ومنهم
من قال لا بل اراد به الكل فان الانسان متى صلى المكتوبة وحده من غير جماعة لا باس بان ياتي بسنة الفجر والظهر ولا
باس بان يتركهما لان النبي عليه الصلوة والسلام لم ياتِ بهما الا عند ادا المكتوبة بالجماعة فان اتى بهما اذا صلى
وحده لم يكن اتيا بسنة رسول الله عليه الصلاة والسلام وعن الحسن ابن زياد رحمه الله انه قال فيمن تفوته
الجماعة فصلى في مسجد بيته انه يبدا بالمكتوبة ولا يتطوع وهو اشارة الى ما قلنا والقول الاول الاظهر
والاخذ به احوط **ومما يتصل بهذا الفصل ايضا** رجل انتهى الى الامام والناس في صلوة الفجر ان
خشي ان تفوته ركعة من الفجر بالجماعة ويدرك ركعة صلى سنة الفجر ركعتين عند باب المسجد ثم يدخل المسجد
فيصلي مع الامام وان خاف ان تفوته الركعتان دخل مع القوم في صلوتهم والاصل في هذا ان تكبيرة الافتتاح
لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلوة والسلام تكبيرة الافتتاح خير من الدنيا وما فيها والمراد سنة الفجر
وقال عليه الصلوة والسلام في ركعتي الفجر صلوهما فان فيهما الرغايب ومهما امكن الجمع بين الفضيلتين
لا يترك احديهما فاذا كان يدرك ركعة من الفجر مع الامام امكنه احراز الفضيلتين فانه اذا صلى ركعتي الفجر فقد
احرز فضيلتهما واذا ادرك مع الامام ركعة واحدة فقد ادرك ركعة واحدة مع الامام حقيقة وادرك الركعة
الاخرى معنى قال عليه الصلوة والسلام من ادرك ركعة من الفجر فقد ادركها فدل انه امكن الجمع بين الفضيلتين
فلا يترك احدهما ونقول لو ترك ركعتي الفجر فاته فضيلتهما اصلا ولو اشتغل بهما ثم دخل مع الامام ينال ثواب
اصل الصلوة بالجماعة انما يفوته كماله فهذا اولى وقد صح ان رسول الله عليه الصلاة والسلام خرج الى حي من
احياء العرب ليصلح بينهم بشي بلغه منهم واستخلف عبد الرحمن ابن عوف فلما رجع وجده في الصلوة فدخل منزله
وصلى ركعتي الفجر ثم خرج وصلى معه وعبد الله ابن مسعود دخل المسجد فوجد الامام في صلوة الفجر فقام خلف
سارية وصلى ركعتي الفجر ثم صلى مع الامام واذا خاف ان تفوته الركعتان جميعا لو اشتغل بالسنة دخل مع القوم
في صلوتهم لانه تعذر احراز الفضيلتين فيحرز اهمهما واحراز فضيلة الجماعة اهم من احراز فضيلة ركعتي الفجر لانه ان
ورد في ركعتي الفجر وعد الثواب على الاتيان بهما لم يرد الوعيد على تركهما وورد الوعيد على ترك الجماعة فكان احراز
فضيلة الجماعة اولى ثم فرق بين صلوة الفجر وبين صلوة الظهر فقال في صلوة الفجر اذا كان يدرك ركعة من صلوة

الامام يصلي ركعتي الفجر وفي صلوة الظهر قال شرع في صلوة الامام على كل حال وانما كان كذلك
لانه ليس للاربع قبل الظهر من الفضيلة ما للجماعة فيشتغل بالجماعة احراز الاهم الفضيلتين فاما الركعتي الفجر
من الفضيلة ما للجماعة فقلنا بانه ياتي بركعتي الفجر اذا كان يرجو ادراك ركعة من الفجر ولم يذكر ما اذا كان يرجو
ادراك القعدة مع الامام صريحا هل يشتغل بركعتي الفجر واشار الى انه يدخل مع الامام فانه قال اذا خشي
ان تفوته الركعتان مع الامام دخل في صلوة الامام وبه اخذ بعض المشايخ بخلاف ما اذا كان يرجو ادراك
ركعة من الفجر مع الامام لان هناك بادراك ركعة من الفجر يصير مدركا للفجر حكما فان رسول الله عليه قال من ادرك
ركعة من الفجر فقد ادركها ولم يقل من ادرك الامام في القعدة فقد ادركها فلا يصير بادراك القعدة مدركا الفجر
حكما ومنهم من قال على قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف يجب ان يشتغل بركعتي الفجر اذا كان يرجو ادراك
الامام في التشهد وعلى قياس قول محمد رحمه الله يدخل في صلوة الامام ولا يشتغل بركعتي الفجر اصل المسئلة
اذا ادرك الامام يوم الجمعة في التشهد يصير مدركا للجمعة عندهما وعند محمد لا يصير مدركا فابو حنيفة
وابو يوسف جعلا ادراك الامام في التشهد كادراكه في حالة القيام في حق ادراك الجمعة كذلك في هذا
ثم ان محمدا رحمه الله وذكر في الجامع الصغير اذا انتهى الرجل الى الامام والامام في صلوة الفجر ان خشي ان تفوته
ركعة ويدرك ركعة من الفجر يصلي ركعتي الفجر ويدخل مع القوم في صلوتهم وذكر في كتاب الصلوة اذا انتهى الى
الامام والامام يريد ان ياخذ في الاقامة فقد اختلفوا فيه قال بعضهم هذا وذاك سواء وقال بعضهم
اذا انتهى الى الامام والامام في الصلوة يشتغل بركعتي الفجر اذا كان يرجو ادراك ركعة مع الامام اما اذا اراد الامام
ان ياخذ في الاقامة يدخل في الصلوة للامام لان في الصورة الاولى تكبيرة الافتتاح فاتته حقيقة في
الصورة الثانية ما فاتته حقيقة فلو دخل في صلوة الامام يحرز فضيلة تكبيرة الافتتاح حقيقة وفضيلة
الجماعة فكان هذا اولى ومن سوى بين الحالين يقول في الصورة الثانية ان كان يحرز فضيلة تكبيرة الافتتاح
حقيقة تفوته فضيلة ركعتي الفجر واذا اشتغل بركعتي الفجر يحرز فضيلة ركعتي الفجر ويحرز فضيلة تكبيرة
الافتتاح معنى فكان هذا اولى **الفصل الثاني عشر في الرجل يشرع في صلوة ثم اقيمت تلك الصلوة او يدخل**
في المسجد الذي قد اذن فيه او يشرع في النفل ثم اقيمت الفريضة اذا صلى ركعة من الظهر ثم اقيمت الظهر في ذلك المسجد
يقطعها ويدخل مع القوم يجب ان يعلم بان نقض العبادات مقصودا بغير عذر حرام والنقض لادا ما فوقه
جاين لانه ليس بنقض معنى بل هو اكمال فيجوز كهدم المسجد للاصلاح وكنقض الظهر يوم الجمعة لادا الجمعة قلنا
وللصلوة بجماعة ضرب مزية على الصلوة منفردا قال عليه الصلوة والسلام صلاة الرجل بجماعة تفضل على
صلوة الرجل وحده بخمسة وعشرين درجة وفي رواية بسبع وعشرين درجة فيجوز نقض الصلوة منفردا
لاحراز الجماعة لان هذا النقض وسيلة الى ما فوقه ولكن هذا اذا لم يثبت شبهة الفراغ عن صلوته منفردا فاما
اذا ثبت شبهة الفراغ فلا ينقضها لان العبادة بعد الفراغ عنها لا يقبل البطلان الا بالردة واذا ثبت الى هذا
جينا الى تخريج المسيلة التي ذكرناها والجواب فيها ما ذكرنا وانما يقطعها ويدخل مع الامام احراز الفضيلة
الجماعة ولكن يضيف اليها ركعة اخرى لانه يمكنه احراز الجماعة مع احراز النفل باضافة ركعة اخرى الى الركعة الاولى
حتى تصير شفعا فان التطوع شرع شفعا لا وترا ومهما امكن ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال احديهما وان
كان في الركعة الاولى قايما لم يتمها بعد حتى اقيمت الظهر ماذا يصنع بعضهم فيصلي ركعتين او يقطع للحال لم يذكر هذا
الفصل في الكتاب وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يقطعها للحال لان هذا القدر ليس له حكم فعل الصلوة
الا ترى ان من حلف لا يصلي لا يحنث بهذا القدر والى هذا القول قال الشيخ الامام فخر الاسلام علي البزدوي

رحمه الله فان قيل ما ادي ان لم يكن له حكم فعل الصلوة فهو قربة وفي القطع ابطال القربة والجماعة سنة
فلم كان ابطال القربة اولي من مراعاة السنة، يوضحه انه لو شرع في التطوع فاقيمت للظهر وهو قايم في
الركعة الاولي لا يقطع فهنا كذلك يجب قلنا هذا ابطال صورة ولكن وسيلة الي ما هو اكمل منه فيكون
حكمه حكم الاكمال لمن صلى وسهي فيها وكان ذلك اولى ما سهي يقطعها ويستقبل الصلوة لانه يقطعها ليودي
اكمل منها فكذلك ههنا بخلاف النفل لان ذلك القطع ليس للتكميل فلا يجوز وقال بعضهم لا يقطع وكان
الشيخ الامام ابو بكر محمد بن ابراهيم الميداني اذا سيل عن هذه المسيلة تارة يفتي بالمضي وتارة يفتي بالقطع فقيل
له لم لا يثبت الشيخ على قول واحد فقال ان قلبي لا يثبت على قول واحد فكيف يثبت قولي واذا لم يقطع على قول
هولاء ما ذا يصنع اختلفوا فيما بينهم قال بعضهم يخفف اذا شرع المؤذن في الاقامة ويتم الصلوة وقال
بعضهم يصلي ركعتين ثم يقطع واليه مال شمس الايمة السرخسي وان كان قد صلى من الظهر ركعتين وقام الى الثالثة
ثم اقيمت الظهر فان لم يقيد الثالثة بالسجدة قطعها ولم يسجد لانه لو سجد لا يمكنه النقض بعد ذلك لما نبين ان
شاء الله تعالى ثم اختلف المشايخ بعد ذلك قال بعضهم هو بالخيار ان شاء عاد فقعد وسلم ودخل في صلوة
الامام وان شاء كبر قايما ينوي الدخول في صلوة الامام وبعضهم قالوا يعود الى التشهد لا محالة ويسلم والى هذا
مال شمس الايمة السرخسي لانه اراد الخروج عن صلوة معتد بها والخروج عن صلوة معتد بها لم يشرع الا بالقعدة
ثم اذا عاد الى القعدة على قول من يقول يعود اختلفوا فيما بينهم انه هل يقرا التشهد ثانيا ام لا بعضهم قال يقرا
لان القعدة الاولي لم تكن قعدة ختم وقال بعضهم يكفيه التشهد الاول لان بالعود الى القعدة يرتفض
القيام لان ما دون الركعة محل الرفض فحين عاد الى القعدة ارتفضت هذه الركعة وجعلت كانها لم توجد
اصلا وكانت هذه القعدة عين القعدة الاولي وقد تشهد فيها فلا يتشهد مرة اخرى ثم يسلم تسليمتين
عند بعض المشايخ لانه تحلل من القربة فيكون بتسليمتين وعند بعضهم يسلم تسليمة واحدة لان التسليمة
الثانية للتحلل وهذا قطع من وجه لان التحلل في الظهر لا يكون على راس الركعتين وبعضهم قالوا لا يعود
الى التشهد لا محالة لان القعدة شرط التحلل وهذا قطع وليس بتحلل لان التحلل في الظهر لا يكون على راس
الركعتين لكن يقطع بالسلام قايما وذكر شمس الايمة الحلواني في شرح هذا الكتاب في هذا الفصل انه لو لم
يعد الى القعدة وسلم قايما تفسد صلوته قال رحمه الله وهكذا افسر في النوادر وان كان قد قيد الثالثة
بالسجدة اتمها لان الثلاث اكثر الصلوة وللاكثر حكم الكل فالاتي بها كالاتي بكل الصلوة فتثبت شبهة الفراغ
ولو ثبت حقيقة الفراغ لا تقبل النقض فكذا اذا ثبت شبهة الفراغ واذا اتمها ان شاء دخل مع الامام بنية
التطوع وان شاء لم يدخل لان ما يودي مع الامام تطوع له والناس في التطوعات بالخيار ولكن الافضل
ان يدخل في صلوة الامام ويكون ما صلى مع الامام تطوعا وهذا لان التطوع بعد الظهر مشروع ولو خرج من
المسجد ولم يصل مع الامام ربما يتهم انه ممن لا يرى الجماعة فلهذا ادخل مع الامام وقد ورد في عين هذه الصورة
نص وهو ما روي ان رسول الله عليه الصلوة والسلام فرغ من الظهر فراى رجلين من اخريات الصفوف ولم
يصليا معه فسالهما عن ذلك فقالا كنا صلينا في رحالنا فقال عليه الصلوة والسلام اذا صليتما في رحالكما ثم
اتيتما صلوة قوم فصليا معهم واجعلا صلوتكما معهم سبحة اي نافلة فان اراد ان يكون فرضه ما صلى مع الامام
فالحيلة له ان لا يقعد في الرابعة من صلوته التي اداها وحده ويصلي الخامسة والسادسة فتصير نفلا له
ويكون فرضه ما صلى مع الامام وكذلك الحكم في صلوة العشا لان التنفل بعد العشاء مشروع فان قيل
اليس ان اداء النفل بجماعة خارج رمضان مكروه قلنا نعم ولكن اذا كان الامام والقوم يودون النفل اما اذا ادي

الامام الفرض والقوم النفل لا باس به بدليل ما روينا من الحديث واما في العصر فلا يدخل في صلوة الامام
بعد ما اتم صلوته لان التنفل بعد العصر مكروه وفيما عدا هذا الحكم العصر نظير العشاء ونظير الظهر ولو كان
في صلوة الفجر وقد صلى ركعة منها ثم اقيمت للفجر في ذلك المسجد قطعها احرازا لفضيلة الجماعة وكذا اذا قام
الى الثانية ولم يقيدها بسجدة قطعها لانه لو قيدها بالسجدة لا يمكنه القطع بعد ذلك لانه يصير اتيا
بالاكثر وتثبت شبهة الفراغ منها ولو كان في المغرب وقد صلى ركعة منها ثم اقيمت في ذلك المسجد قطعها
وكذلك اذا قام الى الثانية ولم يقيدها بسجدة قطعها لانه لو قيدها بالسجدة لا يمكنه القطع بعد ذلك لانه
يصير اتيا بالاكثر وان قيد الثانية بالسجدة اتمها ولا يشرع في صلوة الامام بعد ما اتمها لانه لو شرع لا يخلو
اما ان يسلم على راس الركعتين او يسلم مع الامام على راس الثالثة او يقوم فيضيف اليها ركعة اخرى حتى تصير
اربعا لا وجه ان يسلم على راس الركعتين لانه يصير مخالفا للامام ومخالفة الامام مكروه قال عليه الصلاة
والسلام انما جعل الامام اماما ليوتم به فلا تختلفوا عليه ولا وجه ان يسلم مع الامام على راس الثالثة لانه
يصير متنفلا بثلاث ركعات والتنفل بثلاث ركعات غير مشروع ولا وجه الى ان يضيف اليها ركعة اخرى لتصير
اربعا لانه يصير متنفلا باربع ركعات وقد قعد على راس الثالثة وانه مكروه وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال
الاحسن ان يدخل مع الامام ويصلي ربعا يصلي ثلاث ركعات مع الامام فاذا فرغ الامام قام فاتم الرابعة اكثر ما فيه
ان فيه نوع تغيير الا ان هذا التغيير انما وقع بسبب الاقتدا والتغيير بسبب الاقتدا لا باس به كمن ادرك
الامام في السجدة فانه يتابعه فيها والسجود قبل الركوع غير مشروع وكمن ادرك الامام في القعدة فانه يتابعه
فيها والقعود قبل اداء الاركان غير مشروع فعلم ان التغير اذا وقع بسبب الاقتداء لا باس به وعندنا ان دخله
في صلوة الامام نعل كما قال ابو يوسف وعن ابي يوسف رواية اخري انه دخل في صلوة الامام ويسلم على
راس الثالثة مع الامام لان هذا تغيير وقع في التطوع بسبب الاقتدا فلا يكون به باس كما اذا صلى الظهر
وحده اولا ثم دخل في هذا الظهر مع الامام وترك الامام القراة في الاخريين فانه يجوز صلوة المقتدى وهذه الصلوة
تطوع في حق المقتدى واداء التطوع منفردا على هذا الوجه لا يجوز ولكن لما كان هذا التغيير بسبب الاقتدا
لم يكن به باس واذا صلى الظهر في بيته يوم الجمعة ثم صلى الجمعة مع الامام فالجمعة فرضه ويصير الظهر نفلا
له لانه مامور بالسعي الي الجمعة قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وبعد اداء الظهر في بيته هذا الامر باق فكان
مفترضا في اداء الجمعة لا متطوعا ولا يجتمع فرضان في وقت واحد فمن ضرورة كون الجمعة فرضا ان ينقلب ما اداها
قبلها تطوعا بخلاف ساير الايام فان في ساير الايام لو صلى الظهر في بيته ثم شرع فيها مع الامام فان الاولى تكون
فرضا والثانية تطوعا لان بعد اداء الظهر في ساير الايام في بيته لا يبقى مخاطبا بشهود الجماعة في تلك الصلوة واذا
شهدها كان متنفلا بها بوضع الفرق بينهما ان الجمعة عبادة مقصودة بنفسها وليست بتبع للظهر فلا تسقط باداء
الفرض فاما الجماعة فتبع للظهر لانه وصف للظهر فاذا سقط الاصل سقط التبع ضرورة واما اذا شرع في النفل
ثم اقيمت الفريضة وهو قايم في الركعة الاولي لا يقطع بالاجماع ولكن يتم ذلك الشفع ويدخل في الفرض وان كان
في الاربع قبل الظهر فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم الجواب فيها كالجواب في الظهر من اولها الى اخرها
لان حرمته لا تكون فوق حرمة الظهر وقال بعضهم يتمها اربعا لانها بمنزلة صلوة واحدة حتى ان الشفيع اذا
انتقل الي الشفع الثاني بعد ما اخبر بالمبيع لا تبطل شفعته وكذلك المخيرة اذا انتقلت الى الشفع الثاني لا يبطل خيارها
فعلم انها بمنزلة صلوة واحدة وبمنزلة شفع واحد والفرق بين الظهر وبين هذه ظاهر لان القطع في الظهر انما شرع ليوديها
على اكمل الوجوه لانها فايت عن وقتها فلا يكون الثاني مثل الاول فضلا من الزيادة وكان القاضي الامام ابو علي النسفي رحمه الله

يقول كنت افتي زمانا انه يتم الاربع هنا حتى وجدت رواية عن ابي يوسف انه يسلم على راس الركعتين فرجعت
عن ذلك فان قطعها قضى ركعتين عند ابي حنيفة ومحمد وعلى قياس قول ابي يوسف يقضيها اربعا كما في ساير
التطوعات اذا شرع فيها ينوي اربع ركعات وافسدها يلزمه قضاء ركعتين عندهما وعند ابي يوسف يلزمه
قضاء الاربع **و**كان الشيخ الامام ابي بكر محمد ابن الفضل البخاري رحمه الله يفتي في سنة الظهر انه يقضيها اربعا
متى قطعها في اي حال قطعها **و**كان يقول في ساير التطوعات عندهما انما يقضي ركعتين لان كل شفع من التطوع
في حكم صلوة على حدة الا ترى ان فساد الشفع الثاني لا يوجب فساد الشفع الاول فلا يعتبر شارعا في الشفع
الثاني قبل الفراغ من الشفع الاول ووجوب القضاء حالة الافساد لصيانة ما ادى واذا لم يصر شارعا في
الشفع الثاني قبل الفراغ من الشفع الاول كان الافساد في حق الشفع الثاني امتناعا لا افسادا فلا يلزمه قضاء
الشفع الثاني وهذا المعنى لا يتاتى في سنة الظهر لانها بمنزلة صلوة واحدة بدليل ما ذكرنا من مسيلة الشفعة
وخيار المخيرة الا ترى ان في ساير التطوعات تبطل الشفعة والخيار بالانتقال الى الشفع الثاني بعد العلم بالبيع
والخيار وفي سنة الظهر لا يبطل فعلم انها بمنزلة صلوة واحدة والتقريب ما ذكرنا **و**كذلك اذا شرع في الاربع
قبل الجمعة ثم افتتح الخطيب هل يقطع فيه اختلاف المشايخ منهم من قال يصلي ركعتين ويقطع ومنهم من قال
يتم اربعا وبه كان يفتي الصدر الشهيد الكبير برهان الايمة رحمه الله **قال** محمد رحمه الله في رجل دخل مسجدا
قد اذن فيه كره له ان يخرج حتى يصلي **اعلم** بان هذه المسيلة على وجهين اما ان كان هذا الرجل قد صلى تلك
الصلوة او لم يصل فان لم يصل وكان هذا المسجد مسجد حيه لا يخرج من المسجد لقوله عليه الصلوة والسلام لا يخرج
من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل يخرج لحاجته يريد الرجعة ولانه دعي الى الصلوة عليه فيلزمه طاعة الله
تعالى عند سماع النداء بالاجابة يوضحه انه لو خرج من المسجد يلزمه الدخول ثانيا لاداء الصلوة بالجماعة
فلا يفيد الخروج من المسجد وما لا يفيد لا يرد الشرع به ولانه يتهم بترك الصلوة **قال** عليه الصلوة والسلام
من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم واما اذا كان هذا المسجد مسجدا اخر فان كان اهل مسجده
قد صلوا في مسجده لا ينبغي له ان يخرج ايضا لما روينا من الحديث فانه مطلق لما ذكرنا من المعنى فانه لا يوجب
الفصل بين مسجد ومسجد وان كان اهل مسجده لم يصلوا فيه فقد اختلف المشايخ فيه قالوا ان خرج ليصلي في
مسجد حيه فلا باس به لان لمسجد حيه عليه حقا وان صلى في ذلك المسجد فلا باس به والافضل ان يصلي في
ذلك المسجد لما ذكرنا **و**بعضهم قالوا ان كان هذا الرجل يقوم بامر الجماعة في مسجده كامام او موذن ويتفرق الجماعة
بسبب غيبته لم يكره له الخروج استحسانا صيانة للجمع في مسجد حيه هذا اذا كان الرجل لم يصل تلك الصلوة
فان كان صلى تلك الصلوة لا باس بان يخرج قبل ان ياخذ الموذن في الاقامة لان الاذان دعا لمن لم يصل فلا
يعمل في حق من صلى فاذا اخذ الموذن في الاقامة ففي الظهر والعشا لا يخرج ويشرع في صلوة الامام فيجعلها
تطوعا لان التطوع بعدهما مشروع وفي العصر والفجر يخرج ولا يشرع في صلوة الامام لان التطوع بعدهما
ليس بمشروع **و**كذلك في المغرب لا يدخل في صلوة الامام لما ذكرنا من المعنى ومما يتصل بهذا الفصل رجل له
مسجد في محلته اراد ان يحضر المسجد الجامع لكثرة جمعه لا ينبغي له ان يحضر والصلوة في مسجده افضل قل
اهل مسجده او كثر لان لمسجده حقا عليه وليس لذلك المسجد عليه حق ليترجح بكثرة الجمع **ومنها** ان الموذن اذا لم
يكن حاضرا لا ينبغي للقوم ان يذهبوا الى مسجد اخر بل يوذن بعض القوم ويصلي وان كان واحدا لان لمسجده عليه
حقا فلا يجوز تركه من غير ضرورة **ومنها** مسجدان اراد الرجل ان يصلي في احدهما صلى في اقدمهما بناء لان له
زيادة حرمة فان كانا سواء يقيس منزله منهما ويصلي في اقربهما وان استويا فهو مخير لانه لا ترجيح لاحدهما على الاخر

وان كان قوم احدهما اكثر فان كان هو فقيها يذهب الى الذي قومه اقل ليكثر جمعه بسببه وان لم
يكن فقيها يذهب الى الذي قومه اقل حيث احب ذكر الصدر الشهيد هذه المسايل في واقعاته قال في
الجامع الصغير في تحية المسجد بركعتين انها ليست بواجبة وهذا مذهب علماينا رحمهم الله **وقال**
الشافعي انها واجبة بحجته قوله عليه الصلاة والسلام من دخل مسجدا فليحييه بركعتين امر والامر للوجوب
وانا نقول النبي عليه الصلوة والسلام كما امر فقد ذكر التحية وانه يدل على عدم الوجوب فيحمل الامر على
الندب ليكون عملا بلفظة الامر والتحية جميعا

الفصل الثالث عشر في التراويح والوتر

مسايل التراويح تشتمل على انواع

النوع الاول في بيان صفتها وكميتها وكيفية ادايها

اما الكلام في صفتها فنقول التراويح سنة هو الصحيح من المذهب وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله نصا والدليل على انها سنة قوله عليه الصلوة والسلام ان الله فرض عليكم صيامه وسن لكم
قيامه **و**قد صح انه عليه الصلوة والسلام اقامها في بعض الليالي وبين العذر في ترك المواظبة عليها وهو خشية
ان تكتب علينا ثم واظب عليها الخلفاء الراشدون **و**قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا
الراشدين من بعدي **و**قال عليه الصلوة والسلام في حديث سلمان ان الله تعالى فرض عليكم صيامه وسن
لكم قيامه فهذا الخبر يشير الى انه سنة الله ومعناه انه موضوع الله ومرضيه وانها سنة الرجال والنسا جميعا
بدليل ما روى عرفجة ابن عبد الله الثقفي عن علي رضي الله عنه انه كان يامر الناس بقيام رمضان وكان يجعل
للرجال اماما وللنسا اماما **و**قال عرفجة فامرني فكنت اماما للنسا **و**عن هشام ابن عروة عن ابي مليكة
ان عايشة رضي الله عنها اعتقت ذكوان عن دبر فكان يومها ومن معها في رمضان في المصحف **و**بظاهر
هذا الحديث اخذ بعض الفقها وقال لا باس بان يوم الرجل في المصحف وابو حنيفة لم ير ذلك فانه روى
عن ابراهيم النخعي انه قال كانوا يكرهون ان يوم الرجل في المصحف لما فيه من التشبه باليهود **واما** الكلام
في كميتها فنقول انها مقدرة بعشرين ركعة عندنا وعند الشافعي وعند مالك انها مقدرة بست وثلثين
ركعة اتباعا لعمر وعلي رضي الله عنهما فان قاسوا بما قال مالك بالجماعة فعند الشافعي لا باس به وعندنا يكره
بنا على ان التنفل بالجماعة بما شا وايكره خلافا للشافعي وان اتوا بما زاد على العشرين الى تمام ست وثلاثين
فرادى فلا باس به وهو مستحب **واما** الكلام في كيفية ادايها فقد روى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة ان
الامام يصلي بالقوم ويسلم كل ركعتين وكلما يصلي ترويحة ينتظر بين الترويحتين قدر ترويحة وينتظر
بعد الترويحة الخامسة قدر ترويحة ويوتر بهم فالانتظار بين كل ترويحتين مستحب بمقدار ترويحة
واحدة عند ابي حنيفة وعليه عمل اهل الحرمين غير ان اهل مكة يطوفون بين كل ترويحتين اسبوعا واهل
مدينة يصلون بدل ذلك اربع ركعات واهل كل بلدة بالخيار يسبحون او يهللون او ينتظرون سكوتا واهل
يصلون اختلف المشايخ فيه منهم من كره ذلك **و**كان ابو القاسم الصفار وابراهيم ابن يوسف وخلف
وشداد لا يكرهون ذلك **و**كان ابراهيم ابن يوسف يقول ذلك حسن جميل **واما** الانتظار والاستراحة
على راس خمس تسليمات فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يكره وعامتهم على انه يكره لانه يخالف
عمل اهل الحرمين واذا صلى كل تسليمة امام على حدة حتى يصير لكل ترويحة امامان فقد جوزه بعض المشايخ
وعامتهم على انه مكروه **و**ينبغي ان يودي كل ترويحة امام على حدة عليه عمل اهل الحرمين وغيرهم

نوع اخر في بيان ان الجماعة هل هي سنة التراويح

ذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن المعلى عن
ابي يوسف انه قال من قدر على ان يصلي في بيته كما يصلي مع الامام في شهر رمضان فاحب الي ان

يصلي في بيته وذكر عن مالك نحوه وكان الشافعي رحمه الله يقول في القديم صلوة المنفرد في قيام رمضان
احب الي قال الطحاوي وقد قال قوم ان الجماعة في ذلك افضل منهم عيسى بن ابان وذكر الطحاوي
في مختصره استحب له ان يصلي التراويح في بيته الا ان يكون فقيها عظيما يقتدى به فيكون في
حضوره ترغيب لغيره وفي الامتناع عن الحضور تقليل الجماعة فح لا يستحب له ان يصلي في بيته
وينبغي ان يحضر المسجد وفي نوادر هشام قال سالت محمدا عن القيام في شهر رمضان افي المسجد احب
اليك ام في البيت قال ان كان ممن يقتدى به فصلوته في المسجد احب الي وقال ابو سليمان كان محمد
ابن الحسن رحمه الله يصلي مع الناس التراويح ويوتر بهم ثم يرجع وهكذا كان يفعل ابو مطيع وخلف
وشداد وابراهيم ابن يوسف ومن المشايخ من قال من صلى التراويح منفردا كان تاركا للسنة وهو
وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لما روي ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قد ما صلى التراويح
بجماعة وهكذا نقل عن بعض الصحابة ومن المشايخ من قال يكون تاركا للفضيلة ولا باس به فقد صح عن ابن عمر
وسالم ونافع انهم كانوا ينصرفون ولا يقومون فدل ان الجماعة فضل وليست بسنة واكثر المشايخ رحمهم الله
على ان اقامتها بالجماعة سنة على سبيل الكفاية حتى لو ترك اهل مسجد كلهم اقامتها بالجماعة فقد اساؤا
وتركوا السنة وان اقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلف عنها من افراد الناس وصلى في بيته
فقد ترك الفضيلة ولم يكن مسيئا وان صلوا بالجماعة في البيت فقد اختلف المشايخ فيه والصحيح ان للجماعة
في البيت فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة اخرى فهذا احاز احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الزائدة
ولو ان اماما يصلي التراويح في مسجدين في كل مسجد على الكمال لا يجوز لانه لا يكرر هكذا احكي عن ابي بكر
الاسكاف ثم قال ابو بكر سمعت ابا نصر يقول يجوز لاهل كلا المسجدين قال ابو الليث رحمه الله قول ابي بكر
احب الي وذكر القاضي الامام ابو علي النسفي رحمه الله فيمن صلى العشاء والتراويح والوتر في منزله ثم ام قوما اخرين
في التراويح ونوى الامامة كره له ولا يكره للماموين ولو لم ينو الامامة وشرع في الركوع فاقتدى الناس به
لم يكره لواحد منهما والمقتدي اذا صليها في مسجدين لا باس به لان اقتداءه في المسجد الثاني يكون اقتداء المتطوع
بمن يصلي السنة ولكن ينبغي ان يوتر في المسجد الثاني هكذا حكي عن الفقيه ابي القاسم ولو صلوا التراويح
ثم ارادوا ان يصلوا ثانيا يصلون فرادى **نوع اخر في بيان وقت التراويح** قال الشيخ الامام
الزاهد اسماعيل المستملي وجماعة من متاخري مشايخ بلخ الليل كله الى وقت طلوع الفجر وقت لها قبل العشاء
وبعد العشاء قبل الوتر وبعد الوتر لانها قيام الليل فوقتها الليل وقال عامة مشايخ بخارا وقتها ما بين العشاء
والوتر فان صلاها قبل العشاء او بعد الوتر بعد العشاء في غير شهر رمضان قال القاضي الامام ابو علي النسفي
هذا القول اصح قال القاضي الامام رحمه الله هذا اراد مشايخ بلدتنا تقديم التراويح على العشاء لتعجيل
الناس العشاء في ليالي رمضان لاجل التراويح مخافة ان يقع العشاء قبل الوقت لكن كرهوا لمخالفة السلف
وفي الفتاوى امام صلى العشاء على غير وضوء وهو لا يعلم ثم صلى بهم امام اخر التراويح ثم علموا فعليهم ان
يعيدوا العشاء والتراويح وهذا الجواب في التراويح على قول من يقول بان وقت التراويح ما بين العشاء الى اخر
الليل **نوع اخر في نية التراويح** اذا نوى التراويح او سنة الوقت او قيام الليل في
الشهر يجوز وصار كما اذا نوى الظهر او فرض الوقت فانه يجوز وان نوى صلوة مطلقة او نوى تطوعا فقد
اختلف المشايخ فيه ذكر بعض المتقدمين انه لا يجوز لانها سنة والسنة لا تتادى بنية التطوع او بنية الصلاة
المطلقة وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر في ركعتي الفجر او نقول هذه صلوة مخصوصة كالمكتوبات

واكثر المتاخرين على ان التراويح وساير السنن تتادى بمطلق النية لانها نافلة لكن واظب عليها رسول الله
صلى الله عليه وسلم والنوافل تتادى بمطلق النية والاحتياط في التراويح ان ينوي التراويح او سنة الوقت
او قيام الليل وفي ساير السنن الاحتياط ان ينوي الصلوة متابعا لرسول الله عليه الصلوة والسلام ولو
صلى التراويح بنية الفوايت من صلوة الفجر لم تكن مجزية من التراويح ثم هل تشترط النية في كل شفع فقد اختلف
المشايخ فيه **نوع اخر في بيان القراءة في التراويح** اختلف المشايخ فيه قال بعضهم
يقرا في كل ركعة كما يقرا في المغرب لان التراويح اخف من المكتوبات وقال بعضهم يقرا في كل ركعة كما
يقرا في العشاء وقال بعضهم يقرا في كل ركعة من عشرين اية الى ثلاثين وعن ابي حنيفة رحمه الله انه يقرا في كل ركعة
عشر ايات والحاصل ان السنة في الختم في التراويح مرة والختم مرتين فضيلة والختم ثلاث مرات في كل عشر
مرة افضل لان كل عشر من رمضان مميز مخصوص والختم مرة يتم بقراءة عشر ايات في كل ركعة لان عدد ركعات
التراويح في ثلاثين ستماية وايات القران ستة الاف وشي فيكون في كل ركعة عشر ايات والختم مرتين يتم بقراءة
عشرين اية في كل ركعة والختم ثلاث مرات يتم بقراءة ثلاثين اية في كل ركعة قال القاضي الامام ابو علي النسفي
رحمه الله اذا قرا بعض القران في ساير الصلوات بان كان القوم يملون الختم في التراويح فلا باس به ويكون لهم
ثواب الصلوة ولا يكون لهم ثواب الختم وسيل ابو بكر الاسكاف عن الامام في شهر رمضان ايجرد للفريضة
قراءة على حدة او يخلط قراءة الفريضة بقراءة التراويح قال يميل الى ما هو اخف للقوم وسيل ايضا عن الامام اذا
فرغ عن التشهد هل يزيد عليها او يقتصر قال ان علم ان ذلك لا يثقل على القوم يزيد من الصلوات والاستغفار
ما شاء وان علم انه يثقل على القوم لا يزيد قالوا ويكره للامام اذا ختم في التراويح ان يقرا الانعام في ركعة
واحدة اذا علم ان القوم يملون وكذا يكره له ان يعجل ويختم القران ليلة الحادي والعشرين اذا علم ان القوم يملون
قال مشايخ بخارا وينبغي للامام اذا اراد الختم ان يختم في ليلة السابع والعشرين لكثرة ما جاء من الاخبار
فيها انها ليلة القدر واذا غلط في القراءة في التراويح فترك سورة او اية وقرا ما بعدها فالمستحب له ان يقرا
المتروكة ثم المقروءة ليكون قد قرا القران على نحوه واذا افسد شفعا وقد قرا فيه هل يعتد بما قرا اختلف المشايخ
فيه قال بعضهم لا يعتد ليكون الختم في صلوة صحيحة وقال بعضهم يعتد لان المقصود هو القراءة ولا فساد
في القراءة واذا ختم القران فله ان يقرا من حيث شاء بقية الشهر قال القاضي الامام ابو علي النسفي رحمه الله واذا
ختم في التراويح مرة وصلى العشاء بقية الشهر من غير تراويح يجوز من غير كراهة لان التراويح ما شرعت
بحق نفسها بل لاجل القراءة فيها والسنة هو الختم مرة وقد ختم مرة فلو امرناه بالتراويح بعد ذلك امرناه بها بحق
نفسها وانها ما شرعت بحق نفسها وعن هذا قلنا ان من النساء من كانت قارية تصلي عشرين ركعة في كل ليلة وتختم
القران في الشهر مرة ومن لم تكن قارية منهن تصلي ستا وثمانيا وعشرا قال القاضي الامام هذا اذا كان امامه لحانا
لا باس بان يترك مسجده ويطوف وكذلك اذا كان غيره اخف قراءة واحسن صوتا وبهذا تبين انه اذا كان لا يختم
في مسجد حيه ويطوف وما ذكر الصدر الشهيد انه اذا كان يقرا في مسجد حيه قدر المسنون لا يترك مسجد حيه
لم يتضح معناه **ومما يتصل بهذا النوع** ان الافضل تعديل القراءة بين التسليمات هكذا روى الحسن
عن ابي حنيفة ونحوه ورد الحديث عن عمر رض وان خالف هذا لا باس به لان السنة هي الختم وانها لا تفوت
بترك التعديل واما في التسليمة الواحدة فلا يستحب تطويل الركعة الثانية على الركعة الاولى كما في ساير
الصلوات واما تطويل الركعة الاولى على الركعة الثانية فقد قيل لا باس به من غير ذكر خلاف وقيل يجب ان تكون
المسألة على الخلاف على قول ابي حنيفة وابي يوسف لا يطول بل يسوي وعلى قول محمد يستحب تطويل الاولى كما في

الظهر والعصر والعشا **نوع اخر في القوم يصلون التراويح قعودا** اعلم بان هذا النوع على وجوه الاول ان يصلي الامام والقوم جميعا التراويح قعودا بغير عذر والكلام فيه في موضعين في الجواز وفي الاستحباب اما الكلام في الجواز فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز لانها سنة فصار كركعتي الفجر وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح وهذا القايل يفرق بين التراويح وبين سنة الفجر والفرق ان هذه نافلة لم تختص بزيادة تاكيد فاشبهت ساير النوافل بخلاف ركعتي الفجر وعلى قول من يقول بالجواز يكون ثوابه على نصف ثواب القايم هكذا حكي عن القاضي الامام ابي علي النسفي واما الكلام في الاستحباب فلا خلاف انه لا يستحب لانه خلاف المتوارث وخلاف عمل السلف والوجه الثاني ان يصلي الامام والقوم جميعا قعودا بعذر وانه جايز من غير كراهة والكلام فيه ظاهر والوجه الثالث ان يصلي الامام التراويح قاعدا بعذر او بغير عذر واقتدى به قوم قيام والكلام فيه في موضعين ايضا في الجواز والاستحباب اما الكلام في الجواز فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم على قول ابي حنيفة وابي يوسف يجوز الاقتدا وعلى قول محمد لا يجوز الاقتدا بناء على اختلافهم في اقتداء القايم بالقاعد في الفرض ومنهم من قال يجوز الاقتداء اجماعا قال القاضي الامام ابو علي النسفي هو الصحيح واذا صح الاقتدا على الوفاق على قول هولاء هل يستحب للقوم القيام اختلفوا فيما بينهم قال بعضهم لا يستحب احترازا عن صورة المخالفة وقال بعضهم على قول ابي حنيفة وابي يوسف يستحب القيام وعلى قول محمد يستحب القعود وذكر ابو سليمان عن محمد في رجل ام قوما في رمضان جالسا ايقومون يعني القوم قال نعم في قول ابي حنيفة وابي يوسف فبعض مشايخنا قالوا ان محمدا خص قول ابي حنيفة وابي يوسف في بيان حكم الجواز يعني على قول ابي حنيفة وابي يوسف يجوز للقوم ان يصلوا قياما والامام قاعد وتخصيص قولهما في بيان حكم الجواز دليل على انه لا يصح اقتداوهم به عند محمد وبعض مشايخنا قالوا خص قولهما في بيان حكم الاستحباب يعني يستحب لهم القيام في مذهب ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يجوز وهذا لان عند محمد الاختلاف بين الامام والقوم في القيام والقعود اختلاف معتبر حتى منع الفرض من الجواز فيمنع النفل من الاستحباب ايضا **نوع اخر فيما اذا صلى ترويحتين وثلاثا بتسليمة واحدة** يجب ان يعلم بان هذه المسالة على وجهين الاول ان يقعد على راس الركعتين وفي هذا الوجه اختلاف المشايخ قال بعض المتقدمين انه تجزيه عن تسليمة واحدة وقال بعض المتقدمين وعامة المتاخرين انه تجزيه عن تسليمتين قال القاضي ابو علي النسفي رحمه الله هو الصحيح لانه اكمل ولم يخل بشي انما جمع المتفرق واستدام التحريمة وانه لا يوثر في المنع من الجواز الا ترى ان من اوجب على نفسه ان يصلي اربع ركعات بتسليمتين فصلى اربعا بتسليمة واحدة وقعد على راس الركعتين يجوز عن جميع ما اوجبه على نفسه كذا هاهنا وروى ذلك اصحاب الامالي عن ابي يوسف ولو صلى ستا او ثمانيا بتسليمة واحدة وقعد على راس كل ركعتين لم تجزه الا عن ركعتين في قول بعض المتقدمين وفي قول بعض المتقدمين وعامة المتاخرين الذين قالوا بالجواز عن تسليمتين اذا صلى اربعا وقعد على راس الركعتين اختلفوا فيما بينهم عامتهم على انه تجزيه كل ركعتين عن تسليمة لانه اكمل كل ركعتين بالقعود في اخرهما وساير الافعال والتسليم قطع وخروج وليس بمقصود وقال بعضهم متى صلى عددا بتسليمة واحدة وهي مستحبة في صلوة الليل فكل ركعتين من ذلك تجري على تسليمة واحدة ومتى صلى بتسليمة واحدة عددا بعضها مستحبة في صلوة الليل وبعضها غير مستحبة في صلوة الليل فانما يجزيه عن القدر المستحب لانه في الزيادة مسي فكيف ينوب ذلك عن التراويح وما كان في استحبابه خلاف كان في هذا اختلافا ايضا فعلى هذا اذا صلى ستا او ثمانيا بتسليمة واحدة وقعد على راس كل ركعتين فعلى قول ابي يوسف

ومحمد يجزيه عن تسليمتين لان عندهما الزيادة على الاربع في صلوة الليل بتسليمة واحدة مكروهة فلا تنوب الزيادة عن التراويح وعلى قول ابي حنيفة فيما اذا صلى ستا يقع ذلك عن ثلاث تسليمات باتفاق الروايات لان عنده الى الست بتسليمة واحدة لا يكره باتفاق الروايات وفيما اذا صلى ثمانيا يقع على اربع تسليمات على ما ذكر في الاصل وعلى ما ذكر في الجامع الصغير يقع عن ثلاث تسليمات وعلى ما قاله بعض المشايخ انه ليس في المسالة اختلاف الروايتين ولكن اطلاقه في الاصل والخبر في الجامع يجب ان يجوز عن اربع تسليمات ولو صلى عشر ركعات بتسليمة وقعد في كل ركعتين فعلى قولهما يجوز عن اربع ركعات وعلى قول ابي حنيفة في الروايات الظاهرة يجوز عن اربع تسليمات لان ما زاد على الثماني ليس بمستحب عنده باتفاق الروايات الظاهرة وعلى قول العامة وهو الصحيح يجوز عن خمس تسليمات كل ركعتين عن تسليمة ولو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة وقعد على راس كل ركعتين عندهما تجزيه عن اربع ركعات وعلى قول ابي حنيفة يجوز عن ثماني ركعات وعلى قول عامة المشايخ يجوز كل ركعتين عن تسليمة عند ابي حنيفة رحمه الله واذا صلى اربعا بتسليمة واحدة ولم يقعد على راس الركعتين وفي هذا الوجه القياس وهو قول محمد وزفر واحدى الروايتين عن ابي حنيفة انه تفسد صلوته ويلزمه قضاء هذه الترويحة وفي الاستحسان وهو قول ابي حنيفة في المشهور وقول ابي يوسف يجوز ولكن يجوز عن تسليمة واحدة او عن تسليمتين قال بعضهم عن تسليمتين وبه اخذ الفقيه ابو الليث وهكذا كان يفتي الشيخ الامام ابو عبد الله الخيزاخزي وكان يقول التراويح سنة موكدة فكانت كسنة الظهر ولو صلى سنة الظهر اربعا ولم يقعد على راس الركعتين اجزاه عن الاربع كذا هاهنا وكان الفقيه ابو جعفر الهندواني رحمه الله يقول تجزيه عن تسليمة واحدة وبه كان يفتي الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل قال القاضي الامام ابو علي النسفي رحمه الله قول الفقيه ابي جعفر والشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل اقرب الى الاحتياط فكان الاخذ به اولى وهذا اختيار الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله وعليه الفتوى وهذا لان الركعة على راس الثانية في التطوع فرض فاذا تركها كان ينبغي ان تفسد صلوته اصلا كما هو وجه القياس وانما جاز استحسانا فاخذنا بالقياس وقلنا بفساد الشفع الاول واخذنا بالاستحسان في حق بقاء التحريمة واذا بقيت التحريمة صح الشروع في الشفع الثاني وقد اتمها بالقعدة فجاز عن تسليمة واحدة وعن ابي بكر الاسكاف انه سيل عن رجل قام الى الثالثة في التراويح ولم يقعد على راس الثانية قال ان تذكر في القيام ينبغي ان يعود الى القعدة فيقعد ويسلم وان تذكر بعد ما ركع الثالثة وسجد فان اضاف اليها ركعة اخرى كان هذه الاربعة عن ترويحة واحدة ورايت في نسخة فيما اذا صلى اربعا بتسليمة واحدة ولم يقعد على راس الركعتين ان على قول ابي حنيفة تجوز عن تسليمتين وعلى قول ابي يوسف تكون على تسليمة واحدة واما اذا صلى ثلاثا بتسليمة واحدة ان قعد على راس الثانية تجزيه عن تسليمة واحدة وعليه قضاء ركعتين لانه شرع في الشفع الثاني وصح الشروع فيه وقد افسده فيجب عليه قضاء الشفع الثاني وان لم يقعد على راس الثانية ساهيا او عامدا لا شك ان صلوته باطلة قياسا وهو قول محمد وزفر وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة وعليه قضاء ركعتين فحسب وعلى جواب الاستحسان وهو قول ابي حنيفة في المشهور وهو قول ابي يوسف اختلف المشايخ قال بعضهم تجزيه عن تسليمة وقال بعضهم لا يجوز اصلا وكذلك الاختلاف في غير التراويح اذا تنفل ثلاث ولم يقعد على راس الثالثة هل يجوز هذا صلوة وجه قول من قال انه يجوز ان الفرض يجوز بهذه الصفة وهو المغرب فيجوز النفل ايضا واذا جاز النفل جاز التراويح لانها نافلة وصار هذا وما لو صلى الاربع بقعدة واحدة سواء وجه قول من قال انه لا يجوز ان القعدة المشروعة قد تركها والتي اتى بها في غير

موضعها فصار وجودها والعدم بمنزلة وما لم يقعد فيها اصلا لا يجوز كذا هاهنا بخلاف الاربع لان
القعدة في اخرها قعدة في محلها فتجوز ثم على قول من يقول تجزيه الثلاث عن تسليمة واحدة هل يلزمه
شي اخر لاجل الثالثة ان كان ساهيا فلا لانه شرع في مظنون وان كان عامدا لزمه ركعتان في قول
ابي حنيفة وابي يوسف لان الثالثة قد صحت حيث حكم بصحة التحريمة حين قعد في اخر الصلوة ولم يكلها
بضم اخرى اليها فيلزمه القضا وعلى قول من يقول لا تجزيه الثلاث اصلا لزمه قضاء الاوليين وهل يلزمه لاجل
الثالثة شي ان كان ساهيا لا شي عليه لانه شرع في مظنون وان كان عامدا لزمه ركعتان في قول ابي يوسف
لبقاء التحريمة وفي قول ابي حنيفة رحمه الله لا يلزمه شي لان التحريمة قد فسدت حين لم يقعد على راس
الثانية ولم يات بالاربعة فاذا قام الى الثالثة فقد قام اليها بتحريمة فاسدة وذلك يوجب القضاء عند
ابي يوسف وعند ابي حنيفة لا في الصحيح من مذهبه فعلى هذا اذا صلى التراويح عشر تسليمات كل تسليمة
ثلاث ركعات ولم يقعد على راس الركعتين فعلى جواب القياس وهو قول محمد وزفر وهو رواية عن ابي حنيفة
عليه قضاء التراويح كلها ولا شي عليه سوى ذلك واما على قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فعلى قول
من يقول اذا صلى ثلاث ركعات لا غير بتسليمة واحدة تجزيه عن تسليمة واحدة اجزاه هاهنا عن التراويح كلها
ولا شي عليه ان كان قام ساهيا وان كان قام عامدا فعليه قضاء عشرين ركعة وعلى قول من يقول
لا تجزيه الثلاث عن تسليمة واحدة عليه قضاء التراويح كلها ولا شي عليه سوى ذلك في قول ابي حنيفة
كيف ما كان وفي قول ابي يوسف ان كان ساهيا فهو كذلك وان كان عامدا فعليه مع التراويح قضاء عشرين
ركعة اخرى ايضا واذا صلى التراويح كلها ثلاثا ثلاثا فصلى احدا وعشرين ركعة بسبع تسليمات كل تسليمة
ثلاث ركعات ولم يقعد على راس الركعتين ساهيا رايت في نسخة مجموع النوازل ان عليه قضاء ركعتين لا
غير عندهما وعند محمد يعيد التراويح كلها ولا يلزمه بالقيام الى الثالثة شي قال رحمه الله والصحيح قولهما لانه ما صلى
ثلاثا ولم يقعد في الثانية وسلم ساهيا على راس الثالثة فهذا السلام لم يخرجه عن حرمة الصلوة فلما قام
وكبر وصلى ثلاث ركعات صارت ست ركعات فقد قعد في اخرهن فقام مقام ثلاث تسليمات ثم ثلاث
وثلاث هكذا فيصير ثماني عشر ركعة قايمة مقام تسع تسليمات بقي عليه تسليمة واحدة فاذا صلى ثلاث
ركعات وترك القعدة على راس الركعتين لم تجزه هذه التسليمة عما عليه فكان عليه قضاء الركعتين من هذا
الوجه حتى لو تذكر وضم الى الثالثة ركعة اخرى جاز تراويحه ولا شي عليه والله اعلم **نوع اخر في**
الشك في التراويح اذا سلم الامام في ترويحة فاختلف القوم عليه قال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم
صلى ركعتين قال ابو يوسف رحمه الله ياخذ الامام بعلم نفسه ولا يدع علمه بقول غيره وقال محمد رحمه الله
يقبل قول غيره ويعمل بقول من معه وان كانوا اقل كذلك اذا وقع الاختلاف على هذا الوجه بين الامام
وجميع القوم وان شك الامام فاخبره عدلان ياخذ بقولهما واذا شك انه صلى عشر تسليمات او تسع تسليمات
اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يعيدون تسليمة لان الزيادة على التراويح ليست بمشروعة وقال
بعضهم عليهم ان يعيدوا تسليمة بالجماعة وليس في هذا زيادة على التراويح بجماعة بل هذا اتمام للتراويح
فالزيادة على التراويح ان يتموا التراويح ثم يصلوا ويريدوا الزيادة بنية التراويح وهنا يشرعون في هذه
التسليمة بنية اتمام التراويح فلا يكره وهو نظير التطوع بعد العصر اذا شرع فيه مع العلم انه يكره واذا
شرع في التطوع بنية العصر ثم علم انه قد كان ادى العصر فانه يتم صلوته ولا يكره كذا هاهنا وقال
بعضهم يوترون ولا يصلون تسليمة اخرى احترازا عن الزيادة على التراويح وقال بعضهم يصلون تسليمة

واحدة فرادى فرادى حتى يقع الاحتياط في فعل السنة بتمامها ويقع الاحتراز عن اداء النافلة غير
التراويح بالجماعة وهو الصحيح **نوع اخر** اذا صلى التراويح مقتديا بمن يصلي مكتوبة او نافلة غير
التراويح اختلف المشايخ فيه منهم من بنى هذا الاختلاف على الاختلاف في النية من قال من المشايخ ان
التراويح لا تتادى الا بنيتها منه لا يتادى بنية الامام وهي تخالف بنيته ومن قال بانها تتادى من غير نيتها بل
بنية مطلقة يجب ان يقول بصحة الاقتدا هاهنا ومنهم من قال لا يصح قال القاضي الامام ابو علي النسفي
وهو الاظهر والاصح وعلى هذا الخلاف اذا لم يسلم من العشا حتى بنى عليه التراويح والصحيح انه لا يصح وهذا
اظهر لانه مكروه وعلى هذا الخلاف اذا بناها على السنة بعد العشاء والصحيح انه لا يصح وكذلك لو كان الامام
يصلي التراويح واقتدى به رجل ولم ينو التراويح ولا صلوة الامام لا يجوز كما لو اقتدى رجل يصلي المكتوبة فنوى
الاقتدا به ولم ينو المكتوبة ولا صلوة الامام لا يجوز وفي التراويح القاضي الامام ابي علي النسفي رحمه الله
رجل صلى العشاء في منزله ثم اتى المسجد ووجد الامام في الصلوة فظن انه في التراويح فاقتدى به ثم
ظهر انه في العشاء قال هذا متنفل اقتدى بمفترض فيجزيه ولم يقل يجزيه عن التراويح او عن النفل وفي فتاوى
النسفي اذا ظن المقتدي ان امامه افتتح الوتر وامام التراويح ونوى الوتر ثم تبين انه في التراويح فتابعه في
ذلك قال يجوز عن شفع لان نية الوتر لم يصح لمخالفة الامام فوقع عن النفل والتراويح يتادى بنية النفل هكذا
ذكر في فتاوى النسفي وقد ذكرنا في فصل النية ان التراويح لا تتادى الا بنية التراويح او بنية سنة الوقت
او بنية قيام الليل في شهر رمضان عند بعض المشايخ وفي تراويح القاضي الامام ابي علي النسفي اذا اقتدى
بالامام في التراويح ينوي سنة العشاء بان لم يات بسنة العشاء الى ان قام الامام الى التراويح اجزاه واذا اقتدى
في التسليمة الاولى والثانية بان يصلي الخامسة او السادسة اختلف المشايخ فيه قال الصدر الشهيد
والصحيح انه يجوز قال لان الصلوة واحدة ونية الاولى او الثانية لغو الا ترى انه لو نوى الثالثة بعد الاولى
لم يكن الا الثانية والا ترى انه لو اقتدى في الركعتين بعد الظهر بمن يصلي الاربع يجوز فكذا هاهنا واذا لم
يدر المقتدي ان الامام في التراويح او العشا فنوى ان كان في العشاء فقد اقتديت به وان لم يكن في العشاء
او في التراويح وان نوى انه ان كان في العشاء اقتديت به وان كان في التراويح اقتديت به وظهر انه كان في
التراويح او في العشاء صح الاقتداء واذا فاته ترويحة او ترويحتان وقام الامام الى الوتر يتابعه في
الوتر ام ياتي بما فاته من الترويحات فقد اختلف مشايخ زماننا فيه وذكر في واقعات الناطفي عن ابي عبد الله
الزعفراني انه يوتر مع الامام ثم يقضي ما فاته من الترويحات **نوع اخر في** امامة الصبي في التراويح جوزها في
اكثر علماء خراسان ولم يجوزها مشايخ العراق وفي الفتاوى عن نصير ابن يحيى قال لا باس بان يوم الصبي في
شهر رمضان اذا بلغ عشر سنين يعني في التراويح وقال محمد ابن سلمة لا يجوز وعند محمد ابن مقاتل انه
قال يجوز في التراويح خاصة وكان الحسن ابن علي رض يوم عايشة رضي الله عنها في التراويح وانه صبي
وكان القاضي الامام ابو علي النسفي رحمه الله يفتي بالجواز وكان شمس الايمة السرخسي رحمه الله يفتي بعدم
الجواز وكان يقول الامام ضامن والصبي لا يصلح للضمان ولان صلوة القوم صلوة حقيقية وصلوة الصبي
ليست بحقيقية ولا يجوز بناء الحقيقي على غير الحقيقي فعلى قود هذه العلة لو ان هذا الصبي ام صبيانا بمثل
حاله يجوز قيل وفي المنتقى لو ان قوما صلوا خلف صبي لا تجوز صلوتهم لانهم يصلون للتعبد ولا تعبد فيما
يفعله الصبي ولهذا لو قلنا ان الصبي لو احرم ثم بلغ لا يمضي على احرامه **نوع اخر في قضاء التراويح**
اذا فاتت التراويح عن وقتها هل تقضى اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يقضي ما لم يدخل وقت تراويح اخر

و قال بعضهم يقضي ما لم يمض رمضان وقال بعضهم لا يقضي اصلا وهو الاصح لان التراويح ليست باكد من السنة
بعد المغرب والعشاء وهي لا تقضى فهذه اولى والدليل عليه انها لا تقضى بالجماعة بالاجماع ولو كانت تقضى
لقضيت كما فاتت فان قضاها منفردا كان نفلا مستحبا كسنة المغرب اذا قضيت وفي الفتاوى
من ترك السنة يسال عن تركها واذا فاتت عن وقتها لا يومر بالقضاء قال الفقيه ابو الليث من ترك السنة
بعذر فهو معذور ومن تركها بغير عذر فهو غير معذور وقد تذكرنا قبل هذا واذا تذكروا في الليلة الثانية
انه فسد عليهم شفع في الليلة الاولى فارادوا ان يقضوا يكره لهم ذلك لانهم لو قضوا بنية التراويح يزيد
على تراويح هذه الليلة وانه مكروه **نوع اخر في المتفرقات** امام شرع في الوتر على ظن انه اتم
التراويح فلما صلى ركعتين تذكر انه ترك تسليمة فسلم على راس الركعتين لم يجز ذلك عن التراويح لانه ما صلى بنية
التراويح ويكره للمقتدي ان يقعد في التراويح فاذا اراد الامام ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكاسل في الصلوة
والتشبه بالمنافقين قال الله تعالى واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى وكذا اذا غلبه النوم يكره له ان
يصلي مع القوم بل ينصرف حتى يستيقظ لان في الصلوة مع النوم تهاونا وغفلة وترك تدبر وكذا اذا
صلى على السطح في شدة الحر لقوله تعالى قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون وكذا يكره ان يضع يديه
على الارض عند القيام بل يقوم بوثبة لان في وضع اليد على الارض تشبها بالمنافقين ويكره عد الركعات
في التراويح لما فيه من اظهار الملالة ولا يصلي تطوع بجماعة الا قيام رمضان لما روي عن رسول الله عليه الصلوة
والسلام انه قال صلوة المرء في بيته افضل من صلوته في مسجد الا المكتوبة ولو جاز اداء النافلة بالجماعة
لكان اداوها في المسجد افضل كما في المكتوبة ولان الجماعة لاظهار الشعاير فيختص بالمكتوبات فاما قيام رمضان
فقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلتين الحديث واستشار الصحابة ان يجمع الناس على قاري واحد
فلم يخالفوه فجمعهم على ابي بن كعب فدل ذلك على جوازه وما عداه مردودا الى الاصل وحكى عن الشيخ الامام
الاجل شمس الايمة السرخسي ان التطوع بالجماعة انما يكره اذا اصلوا التطوع بالجماعة على سبيل التداعي اما اذا
اقتدى واحد بواحد او اثنان بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلاثة بواحد ذكر هو رحمه الله ان فيه اختلاف
المشايخ قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره واذا اقتدى اربعة بواحد يكره بلا خلاف جينا الى مسايل الوتر
ذكر القاضي الامام ابو علي النسفي ان الوتر بالجماعات احب الي في رمضان قال واختار علماونا رحمهم الله
ان يوتر في منزله في رمضان ولا يوتر بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا
على التراويح فيها فعمر رضي الله عنه كان يومهم في رمضان وابي ابن كعب لم يومهم فيها والوتر ثلاث ركعات عندنا
وقال الشافعي ان شاء اوتر بركعة او ثلاث او خمس او سبع او احدى عشرة لقوله عليه الصلوة والسلام
من شاء اوتر بركعة ومن شاء اوتر بثلاث او بخمس ولنا ما روي عن عايشة رضي الله عنها وابن مسعود وابن عباس
رض ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتر بثلاث ركعات وقال الحسن اجمع المسلمون على ان الوتر ثلاث ركعات لا
يسلم الا في اخرهن وما روى الخصم محمول على ما قبل استقرار الوتر وانها سنة عند ابي يوسف ومحمد وعن
ابي حنيفة رحمه الله في الوتر ثلاث روايات قال هي واجبة وفي رواية قال هي سنة وفي رواية قال هي
فرض والصحيح انه واجب عنده ومعناه انه فرض عملا لا اعتقادا حتى ان جاحده لا يكفر وهو معنى قوله فرض
على رواية انها فرض عملا لا اعتقادا ومعنى قوله على رواية انها سنة ان وجوبها ثبت بالسنة حجة ابي يوسف
ومحمد في المسيلة قوله عليه الصلوة والسلام ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر والضحى والاضحى وفي رواية
خصصت بثلاثة وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى وهي لان هذه صلوة لم يشرع لها اذان ولا اقامة ولا جماعة

ولا شرع له وقت على حدة وشرعت القراة في الركعات كلها وكل ذلك امارة كونها سنة ولابي حنيفة
رحمه الله ما روي عن خارجة ابن حذافة رضي الله عنه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مستبشرا
وقال ان الله تعالى زادكم صلاة على صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها فالاستدلال بالحديث من
وجهين احدهما ان النبي عليه الصلوة والسلام سمى الوتر زيادة والزيادة تكون من جنس المزيد عليه لا يقال
زاد في الثمن اذا وهب والثاني انه امر بالمحافظة عليها والامر للوجوب وما روي من الحديث محمول على
الابتداء وانما لم يشرع لها اذان واقامة وجماعة لان هذه الاشيا شرعت فيما هو فرض عملا واعتقادا
والوتر عندنا فرض عملا لا اعتقادا ولانه شرع باسم الزيادة فلا يلحق بالاصل في حق الشرايط وانما شرعت القراة
في الكل لانها سنة عملا فاوجبنا القراة في الكل احتياطا على انه يجوز ان تجب القراة في الفريضة في جميع الركعات
احتياطا فان من دخل في صلوة الامام وقد سبقه بركعتين واحدث الامام واستخلف هذا المسبوق
يجب عليه ان يقرا في هاتين الركعتين واذا اتم صلوة الامام وقعد يستخلف احدا ادرك اول الصلوة
حتى يسلم بهم ثم يقوم ويصلي ركعتين بقراة فهذه صلوة فريضة مع ذلك افترضت القراة فيها في جميع الركعات
وفي المنتقى عن ابي يوسف رحمه الله قال سمعت ابا حنيفة رحمه الله يقول الوتر فريضة واجبة قيل كيف
جمع بين صفة الفرضية وصفة الوجوب والواجب عند اهل الفقه غير الفريضة والجواب انها فريضة
عملا لا علما وواجبة علما وتفسيره ان من نفى فرضيتها لا يكفر او نقول بين بقوله واجبة ان وجوبها لم يثبت
بطريق قطعي كساير الواجبات في اليوم والليلة وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال الوتر سنة واجبة قيل في
طريق الجمع بين السنة والواجب انه اراد بالسنة الطريقة يعني قوله الوتر سنة واجبة ان وجوب الوتر
طريقة مستقيمة وقيل اراد به بيان الطريق الذي عرفنا وجوب الوتر به فان وجوب الوتر ما عرف الا بالسنة
ففي القولين اشارة الى ان الوتر واجبة عند ابي يوسف وانه خلاف المشهور من قوله وفي النوازل اهل قرية
اجتمعوا على ترك الوتر ادبهم الامام وحبسهم فان لم يمتنعوا قاتلهم وهذا الجواب ظاهر على قول ابي حنيفة
وكذلك على قولهما على ما اختاره ايمة بخارا فانه اذا اجتمع اهل البلد على الامتناع عن اداء السنن فجواب ايمة
بخارا ان الامام يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك الفرايض لو ترك الوتر حتى طلع الفجر فعليه قضاؤها في ظاهر
الرواية لاصحابنا رحمهم الله وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه لا قضاء عليه وعن محمد في غير رواية
الاصول احب الي ان يقضيها وما ذكر من الجواب في ظاهر الرواية ظاهر على مذهب ابي حنيفة رحمه الله
ان الوتر على مذهبه واجب والواجب يقضى بعد فواته مشكل على قولهما لانه سنة عندهما والسنة
اذا فاتت عن وقتها لا تقضى وبهذا الفصل يستدل ابو حنيفة رحمه الله على وجوب الوتر وعندهما عن فصل
القضاء ان قضية القياس ان لا يقضى لكن تركنا القياس بالاثر وهو ما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام
قضى الوتر ليلة التعريس وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال من
نام عن وتر او نسيه فليصله اذا ذكره وربما يتذكر بعد ذهاب الوقت ومتى قضى الوتر قضى القنوت لانه لا
يتردون القنوت فاذا وجب قضاء الوتر قضى بالقنوت ثم اذا اراد ان يصلي الوتر كبر وفعل بعد التكبير ما يفعل
في ساير الصلوات فاذا فرغ من القراة في الركعة الثالثة كبر ورفع يديه حذاء اذنيه ويقنت والاصل فيه قوله
عليه الصلوة والسلام لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن وذكر من جملتها قنوت الوتر والكلام في القنوت
في مواضع احدها لا قنوت الا في الوتر عندنا والثاني ان القنوت في الوتر مشروع عندنا قبل الركوع وعند
الشافعي بعد الركوع والثالث ان القنوت في الوتر في جميع السنة عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا قنوت الا

في النصف الاخر من شهر رمضان والرابع ان مقدار القيام في القنوت قدر سورة اذا السماء انشقت وليس
فيه دعاء موقت لان القراة اهم من القنوت فاذا لم يوقت في القراة لشي من الصلوات ففي الدعاء اولي وقد روي
عن محمد رحمه الله ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب قال بعض مشايخنا يريد بقوله ليس فيه دعاء موقت
ليس فيه سوى قوله اللهم انا نستعينك دعاء موقت والصحابة اتفقوا على هذا في الوتر وقال بعضهم لا بل ليس فيه
شي موقت اصلا لما ذكرنا والاولى ان يقرا اللهم انا نستعينك ويقرا بعده اللهم اهدنا فيمن هديت هكذا علم رسول
الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي رض. الخامس انه اذا نسي القنوت حتى ركع وتذكر في الركوع فعن اصحابنا
روايتان في رواية يعود الى القيام ويقنت لان الركوع له حكم القيام الا ترى انه لو ادرك الامام في الركوع
كان مدركا للركعة وفي رواية اخرى يمضي على ركوعه ولا يرفع راسه للقنوت لانها سنة فاتت عن وقتها فتسقط
بخلاف تكبيرات العيد اذا تذكرها في الركوع فانها لا تسقط والفرق ان محل القنوت القيام المحض لان للقنوت
شبها بالقراة ومحل القراة القيام المحض فكذا محل القنوت ولا يمكن الاتيان به في الركوع لان الركوع ليس بمحل
له ولا يمكن نقض الركوع لاجله لان الركوع فرض والقنوت سنة ولا يجوز نقض الفرض لاداء السنة فاما تكبيرات
العيد فكما شرعت في القيام المحض شرعت فيما له حكم القيام وهو الركوع الا ترى ان تكبيرة الركوع يوتى بها
حالة قيام الانحطاط فلم يفت محل التكبيرات بالركوع فياتي بها في الركوع كذا ذكر في بعض المواضع وذكر
في بعض المواضع انه يعود الى القيام وياتي بها في حالة القيام ثم اذا عاد الى القيام وقنت لا يعيد الركوع لان ركوعه
لم ينتقض بالعود الى القيام للقنوت لان الركوع فرض والقنوت واجب ولا يجوز رفض الفرض لاقامة الوجب
ولو اوتر وقرا في الثالثة القنوت ولم يقرا الفاتحة ولا السورة او قرا الفاتحة دون السورة وركع ثم تذكر ذلك
في الركوع فانه يعود الى القيام ويقرا ثم يركع لان ركوعه قد انتقض في هذه الصورة اما اذا لم يقرا اصلا فلان
القراة فرض وجاز نقض الفرض بالفرض واما اذا قرا الفاتحة دون السورة فلان ضم السورة الى الفاتحة وان
كان من الواجبات ولكن اذا ضم السورة الى الفاتحة يصير الكل فرضا فيكون هذا نقض الفرض لاجل الفرض
ثم قال وعليه سجود السهو عاد او لم يعد قنت او لم يقنت السادس انه يجهر بالقنوت او يخافت به وقع في بعض
الكتب ان على قول محمد رحمه الله يخافت به لانه دعاء والسبيل في الدعاء الاخفاء وعلى قول ابي يوسف يجهر به
لما روي عن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه كان يجهر به حتى روي ان الصحابة رضي الله عنهم تعلموا القنوت
من قراة رسول الله عليه الصلوة والسلام ووقع في بعض الكتب الخلاف على عكس هذا على قول ابي يوسف
يخافت به وعلى قول محمد يجهر به وذكر القاضي الامام علاء الدين المعروف بمفتي رحمه الله في شرح المختلفات ان
المنفرد يخافت بالقنوت والامام يخافت عند بعض المشايخ منهم الشيخ الامام ابو بكر محمد ابن الفضل البخاري
والشيخ الامام ابو حفص السفكردري وجرى التوارث بالمخافتة في مسجد ابي حفص الكبير رحمه الله فلولا
انه علم من استاده محمد ابن الحسن رحمه الله ان من سنته المخافتة والا لما خالف استاده وهذا لانه دعاء
على الحقيقة وسنة الدعاء الخفي قال رحمه الله وقد كانوا يستحسنون الجهر في بلاد العجم ليتعلموا كما جهر
عمر رضي الله عنه بالثناء حين قدم وفد العراق وقال بعض مشايخ زماننا ان كان الغالب في القوم انهم
لا يعلمون دعاء القنوت فالامام يجهر به ليتعلموا منه وقد صح ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان يجهر به
والصحابة تعلموا القنوت من قراته وان كان الغالب انهم يعلمون يخفيه لانه دعاء والسبيل في الدعاء الاخفا
وقال بعض المشايخ يجب ان يجهر به لان له شبها بالقران فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا فيه قال
بعضهم هما سورتان من القران ويجهر بما هو قران على الحقيقة فكذا بما له شبه بالقران قال صاحب شرح

الطحاوي الامام يجهر بالقنوت ويكون ذلك الجهر دون الجهر بالقراة في الصلوة السابع في بيان المقتدي
هل يقرا القنوت ذكر القاضي الامام علاء الدين في شرح المختلفات ان على قول ابي يوسف رحمه الله
يقرا وعلى قول ابي يوسف رحمه الله لا يقرا وهكذا ذكر في الفتاوى وذكر في موضع اخر ان القوم يؤمنون
عند محمد ويسكتون عند ابي يوسف وذكر في موضع اخر ان على قول ابي يوسف رحمه الله القوم بالخيار
ان شاؤا قرؤا وان شاؤا امنوا الدعاية وذكر الطحاوي ان القوم يتابعونه الى قوله ان عذابك بالكفار ملحق
فاذا دعا الامام فعند ابي يوسف يتابعونه وعند محمد يؤمنون ومن لم يحسن القنوت يقول ربنا اتنا
في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقال الفقيه ابو الليث رحمه الله يقول اللهم اغفر لي ويكرر
الثامن. ان في حالة القنوت يرسل يديه او يعتمد كان الفقيه ابو بكر الاسكاف يعتمد وكان الفقيه ابو بكر
ابن سعيد يرسل وكذلك بين الركوع والسجود وكان الفقيه ابو جعفر رحمه الله يختار هذا القول. التاسع
في الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام في القنوت وفي الشك الواقع فيه قال بعضهم هذا ليس
موضع الصلوة على النبي يعني لا يصلي عليه وقال الفقيه ابو الليث رحمه الله هذا دعاء والافضل في الدعاء
ان يكون فيها الصلوة على النبي عليه السلام فان صلى على النبي في القنوت لم يصل في القعدة الاخيرة
عند بعضهم وكذا الذي سهى فصلى على النبي عليه الصلاة والسلام في القعدة الاولى لا يعيد في القعدة
عند بعضهم وروى الحسن عن ابي حنيفة ان عليه السهو وقال محمد رحمه الله استقبح ان الزمه السهو
لاجل الصلوة عليه واذا قنت في الركعة الاولى او الثانية ساهيا لم يقنت في الثالثة لانه لا يتكرر
في الصلوة الواحدة وان شك انه قنت ام لا يعني في الثالثة وهو في قيام الثالثة يتحرى فان لم يحضره
راي قنت لانه عصى ان لم يقنت وذكر في الواقعات رجل شك في الوتر وهو في حالة القيام انه في الاولى
او الثانية او في الثالثة فانه ياخذ بالاقل احتياطا ان لم يقع تحريه على شي ويقعد في كل ركعة ويقرا واما
القنوت فقد قال ايمة بلخ انه يقنت في الركعة الاولى لا غير وعن ابي حفص الكبير انه يقنت في الركعة الثالثة
ايضا وبه اخذ القاضي الامام ابو علي النسفي وان شك في حالة القيام انه في الثالثة او في الثانية يتم تلك الركعة
ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد ويقوم فيضيف اليها اخرى ويقنت فيها ايضا على قول ابي حفص الكبير
والقاضي الامام ابي علي النسفي رحمهما الله فرقا بين هذه وبين المسبوق بركعتين في الوتر في شهر
رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلوة الامام حيث لا يقنت في الركعة الاخيرة اذا قام
الى القضاء في قولهم جميعا والفرق بين بان المسبوق مامور بان يقنت مع الامام فصار ذلك موضعا له فما اتى
به مع الامام وقع في موضعه فلا يقنت مرة اخرى لان تكرار القنوت ليس بمشروع اما في مسئلة الشك فلا
يتيقن بوقوع الاولى في موضعه فيقنت مرة اخرى وعن الشيخ الامام ابي بكر محمد ابن الفضل ان في مسئلة الشك
لا يقنت مرة اخرى كما هو قول ايمة بلخ في المسئلة الاولى واذا صلى الفجر خلف امام يقنت فيها لا يتابعه في
القنوت في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف يتابعه ولو صلى الوتر خلف من يقنت في الوتر
بعد الركوع تابع فيه وكذلك لو اقتدى بمن يرى سجود السهو قبل السلام تابعه فيه وكذا لو اقتدى بمن يرى الزيادة
في تكبيرات العيد تابعه فيها ما لم يخرج عن حد الاجتهاد وان اقتدى في صلوة الجنازة بمن يرى التكبير خمسا
لا يتابعه في الخامسة **الفصل الرابع عشر في الذي يصلي ومعه شي من النجاسات**
اذا صلى ومعه نافجة مسك فقد ذكر الفضلي في فتاواه ان كانت النافجة بحال لو اصابها الماء لم تفسد جازت
صلوته لانها بمنزلة جلد ميتة دبغ وان كان بحال لو اصابها الماء تفسد جازت صلوته لانها بمنزلة جلد ميتة فان كا

هذه نافجة دابة لو تذك لم يجز صلوته بمنزلة جلد ميتة لم يدبغ وفي البقالي واما نافجة المسك فيبسها دباغها
فهذا اشارة الى جواز الصلوة معها على كل حال وفي القدوري وكل شيء دبغ به الجلد مما يمنعه من الفساد
ويعمل عمل الدباغ فيه فانه يطهر يريد به اذا القى جلد ميتة في الشمس حتى يبس او عولج بالتراب حتى يبس
فهو طاهر وهكذا روى عن ابي يوسف وهذا لان الدباغ انما يوثر في الجلد للاستحالة فاذا استحال
بالشمس او التراب كان كما لو استحال بالشب والقرظ حتى قيل لو لم يستحيل وجف لم يطهر وعن ابي يوسف
اذا اتاه من الشمس والريح ما لو ترك لم يفسد كان دباغا وذكر الكرخي في جامعه عن محمد في جلد الميتة
اذا يبس ووقع في الماء لم يفسد من غير فصل وكذا روى عنه داود ابن رشيد ذكر رواية داود في
المنتقى وقيل في جلد الميتة اذا يبس بالتراب والشمس ثم اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان
واختلاف الروايات في عود النجاسة عند اصابة الماء دليل على الطهارة قبل اصابة الماء وبهذا تبين ان الصحيح
في مسئلة النافجة جواز الصلوة معها من غير تفصيل ولو صلى ومعه جلد حية اكثر من قدر الدرهم لا يجوز
الصلوة مدبوحة كانت او غير مدبوحة لان جلدها لا يحتمل الدباغ لتقام الذكاة فيه مقام الدباغ واما قميص
الحية فقد ذكر شمس الائمة الحلواني في صلوة المستغني قال بعضهم هو نجس وقال بعضهم هو طاهر واشار الى
ان الصحيح هو طاهر فانه قال عين الحية طاهر حتى لو صلى وفي كمه حية غير ميتة يجوز واذا كان عين الحية طاهرا
كان قميصها طاهرا ايضا وفي المنتقى عن محمد رجل صلى ومعه حية او سنور او فارة اجزاه ولو صلى ومعه جرو
كلب او ثعلب لم يجز صلوته وخرء الحية وبولها نجس نجاسة غليظة وذكر لجنس هذه المسايل اصلا فقال كل
ما يجوز الوضوء بسوره يجوز الصلوة معه وما لا يجوز الوضوء بسوره لا يجوز الصلوة معه وذكر مسئلة الحرو
في متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله فقال اذا كان فم الحرو اكثر من قدر الدرهم لا يجوز الصلوة وان كان
اقل من الدرهم يجوز الصلوة قال ثمة والمعنى من فمه خارج الفم وفي القدوري عين الكلب نجس فان محمدا يقول في
الكتاب وليس الميت بانجس من الكلب والخنزير وعن ابي يوسف في كلب وقع في بير فخرج حيا فنجسها وان
انتفض فاصاب الثوب اكثر من قدر الدرهم لم يجز الصلوة فيه ومن المتاخرين من اصحابنا من زعم ان عين الكلب
طاهر ويستدل هذا القايل على طهارة جلده بالدباغ وعن ابي حنيفة في الكلب اذا وقع في الماء ثم خرج حيا
انه لا باس به قال ابو عصمة ان كان الماء اصاب فم الكلب فلا خير فيه وفي النوازل اذا دخل الكلب في الماء
ثم خرج وانتفض فاصاب ثوب انسان افسده ولو كان ذلك ماء مطر اصابه لا يفسد لان في الوجه الاول الماء
اصاب جلده وجلده نجس وفي الوجه الثاني اصاب شعره وشعره ليس بنجس وفي البقالي قيل في قطعة
من جلد كلب يلزق على جراحة في الراس فيثبت انه كالدباغ ويعيد ما صلى قبل ذلك وفي صلوة النوازل اذا
صلى ومعه مرارة الشاة فمرارة كل شيء كبوله فكل حكم ظهر في البول فهو الحكم في المرارة وتطهر الجلود كلها
بالدباغ الا جلد الانسان والخنزير انه لا يطهر بالدباغ وفي بعض الكتب عن اصحابنا في جلد الكلب روايتان
في رواية يطهر وهو الصحيح وما طهر جلده بالدباغ طهر جلده ولحمه بالذكاة وقال الشافعي لا توثر الذكوة
فيما لا يوكل لحمه قيل ويشترط عند علمائنا ان تكون الذكوة من اهلها فيما بين اللبة واللحيين وتكون الذكاة
مقرونة بالتسمية بحيث لو كان المذبوح ماكولا لاحل بتلك التسمية حكى فصل التسمية عن شمس الائمة الحلوائي
رحمه الله قال اصحابنا بان صوف الحيوانات الميتة ووبرها وشعرها وعظمها طاهر الا ان يكون على العظم
وسم سواء كان ماكول اللحم او غير ماكول اللحم حتى يجوز الصلوة مع هذه الاشيا عندنا جز قبل الموت او بعده وقال
الشافعي رحمه الله ان كانت هذه الاشيا من ماكول اللحم وجز منها قبل موتها فهي طاهرة يجوز الانتفاع بها وان جز منها

بعد موتها فانها نجسة وان كانت هذه الاشيا من غير ماكول اللحم فانها نجسة لا يجوز الانتفاع بها جز قبل
الموت او بعده وحاصل الاختلاف راجع الى ان لهذه الاشيا روحا ام لا فعندنا لا روح في هذه الاشيا
وعنده في هذه الاشيا روح كما في اللحم واذا لم يكن لها روح عندنا لا يحلها الموت فيجعل وجود الموت
وعدمه في الاصل سواء وعنده لما كان في هذه الاشيا روح كان بمنزلة اللحم وكما يتنجس اللحم بموت الاصل
فكذا هذه الاشيا فالشافعي رحمه الله احتج بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والميتة اسم لجميع اجزائها فيحرم
الانتفاع بجميع اجزائها عملا بهذا الظاهر والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لا تنتفعوا من الميتة بشيء والمعنى
فيه وهو ان هذا جزء متصل بذي روح ينمو بنماء الاصل فيتنجس بالموت قياسا على ساير الاطراف والدليل على ان
في العظم حيوة انه يتالم المرء بكسر العظم كما يتالم بقطع اللحم واللحم يلحقه الوفاة ويتنجس بالموت فكذا العظم
وعلماونا رحمهم الله احتجوا بقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين فالله تعالى من
علينا بان جعل هذه الاشيا مستمتعا لنا من غير فصل بينما اذا اخذ منها قبل الموت او بعده من ماكول اللحم او من غير
ماكول اللحم وعن عايشة رضي الله عنها عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال لا باس بجلود الميتة اذا دبغت ولا
بقرونها ولا شعورها اذا غسلت بالماء والمعنى فيه وهو ان هذا عين لو انفصل منه حالة الحيوة حكم بطهارته
فكذا اذا انفصل بعد الموت قياسا على البيض والولد والدليل على انه لا روح في هذه الاشيا ان الحي لا يتالم
بقطعها فلو كانت فيه حيوة لتالم بقطعها كما في اللحم ولا نقول ان العظم يتالم بل ما هو متصل به من اللحم يتالم
فالحاصل ان عظم ما سوى الخنزير والادمي من الحيوانات اذا كان الحيوان ذكيا انه طاهر سواء كان العظم
رطبا او يابسا واما اذا كان الحيوان ميتا فان كان عظمه رطبا فهو نجس وان كان يابسا فهو طاهر لان اليبس في
العظم بمنزلة الدباغ من حيث انه يقع الامن من العظم باليبس عن الفساد كما يقع الامن في الجلد بالدباغ ثم
الجلد يطهر بالدباغ فكذا العظم باليبس واما عظم الخنزير فنجس وفي عظم الادمي اختلفوا بعض مشايخنا
قالوا انه نجس وبعضهم قالوا انه طاهر واتفقوا على انه لا يجوز الانتفاع به ولكن على قول البعض لنجاسته
وعلى قول البعض لكرامته لان الادمي مكرم بجميع اجزائه وفي الانتفاع باجزائه اهانة له واما العصب ففيه
روايتان في رواية لا حيوة فيه فلا يتنجس وبه اخذ شيخ الاسلام وفي رواية فيه حيوة فيتنجس بالموت
وبه اخذ شمس الائمة السرخسي واما شعر الادمي فعن محمد فيه روايتان في رواية نجس وفي رواية
طاهر حتى لو صلى ومعه شعر الادمي اكثر من قدر درهم يجوز صلوته نص عليه الكرخي وهو الصحيح وحرمة
الانتفاع به لكرامته لحرمة الانتفاع بعظمه وهذا لا يدل على النجاسة واما شعر الخنزير فنجس هو الظاهر من
مذهب ابي حنيفة رحمه الله الا انه رخص للخرازين استعماله لان منفعة الخرز لا تحصل الا به وجرت العادة من
زمن الصحابة الى يومنا هذا في استعماله في الخرز من غير نكير منكر وعن ابي يوسف في النوادر شعر الخنزير
اذا وقع في الماء يفسد الماء وعن محمد انه لا يفسد الا ان يغلب على الماء وهل يجوز بيعه قال الفقيه ابو الليث
رحمه الله اذا احتاج المشتري شعر الخنزير الا بالشرى يجوز له الشرى ويكره للبايع بيعه لانه لا ضرورة للبايع
بيعه لانه لا ضرورة للبايع بخلاف المشتري وعن ابن سيرين وجماعة من الزهاد انهم لم يجوزوا الانتفاع
به كذا ذكره الامام الزاهد الصفار رحمه الله وكانوا يقولون غيره يقوم مقامه وهو العرواس واما عظم
الفيل روي عن محمد انه نجس لان الفيل لا يذكى كالخنزير فكان عظمه كعظم الخنزير وروي عن ابي يوسف
انه طاهر وهو الاصح ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله لحديث ثوبان رضي الله عنه ان النبي عليه الصلوة
والسلام اشترى لفاطمة سوارين من عاج وظهر استعمال الناس للعاج من غير نكير منكر والعاج عظم الفيل

فذلك انه طاهر واما السبع اذا ذبح هل يجوز الصلوة مع لحمه ولو وقع في الماء القليل هل ينجسه قال ابو
الحسن الكرخي يجوز الصلوة مع لحمه ولا ينجس الماء وان كان لا يوكل وقال الفقيه ابو جعفر رحمه الله لا يجوز
الصلوة وينجس وكان الصدر الشهيد رحمه الله يفتي بطهارة لحمه وجواز الصلوة معه مطلقا من غير فصل
واما سباع الطير كالبازي واشباهه والفارة والحية يجوز الصلوة مع لحمها اذا كانت مذبوحة لان سور
هذه الاشياء ليس بنجس وما لا يكون سوره نجسا لا يكون لحمه نجسا فتجوز الصلوة معه وعن نصير ابن يحيى
انه كان يفرق بين سباع يكون سواره نجسا وبين سباع يكون سوره طاهرا وكان يجوز الصلوة مع لحم ما يكون
سوره طاهرا ولا يجوزها مع لحم ما يكون سوره نجسا وفي صلوة المستغني لشمس الايمة الحلواني ان لحم الكلب
وغيره من السباع سوى الخنزير يطهر بالذكاة اذا كانت بين اللبة واللحيين وفيها انهار الدم وافراء الاوداج
فاما اذا عقر ومات من ذلك لا يطهر جلده ولحمه قال ثمه وهذا اذا كان الكلب الفا واما اذا توحش فرمي
بسهم فمات من ذلك فذلك ذكوة له ويطهر جلده ولحمه وكذا الذيب والاسد والثعلب وفي العيون
امراة صلت ومعها صبي ميت هي حاملة له فان كان لم يستهل فصلوتها فاسدة غسل او لم يغسل لان بالغسل انما
يطهر الميت الذي كان حيا وكذلك ان استهل ولم يغسل وان استهل وغسل فصلوتها جايزة وكذلك اذا
صلى الرجل وهو حامل رجلا ميتا ان غسل فصلوته تامة وان لم يغسل فصلوته فاسدة وهذا في المسلم فاما اذا
كان حاملا ميتا كافرا فصلوته فاسدة وان غسل الميت وان صلى وهو حامل شهيدا عليه دمه جازت صلوته
وان اصاب دم الشهيد ثوب انسان افسده وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف من صلى وهو حامل ميتا قد غسل
اعادة الصلوة وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله لو ان رجلا صلى وهو صبي وعلى الصبي ثياب نجسة وهو
يركبه ويعلوه اذا سجد فان صلوته معه تجوز اذا كان الصبي يستمسك بنفسه وهو الذي يركب عليه وان كان الصبي
لا يستمسك بنفسه ويحتاج الى من يمسكه عليه فصلوته فاسدة وفي العيون وعن ابي يوسف اذا قطع رجل
اذنه او قلع سنه واعاد ذلك الى مكانه فصلى مع ذلك او صلى واذنه المقطوع او السن المقلوعة في كمه فصلوته
تامة وان كان اكثر من قدر الدرهم وعن محمد انه لا تجوز الصلوة معه اذا كان اكثر من قدر الدرهم وبه اخذ
الفقيه ابو الليث وعن ابي يوسف انه قال ان كان سنه جازت صلوته وان كان سن غيره لم تجز صلوته قال
وبينهما فرق وان لم يحضرني وفي متفرقات ابي جعفر اذا صلى ومعه عظم انسان عليه لحم او قطعة من لحم لا
يجوز وان كان ذلك معقولا فيه روايتان اذا كان اكثر من قدر الدرهم لم تجز الصلوة معه واعتبر الوزن
وفي شعر الادمي على رواية الذي يقول بانه نجس اعتبر البسط حتى قال لو صلى ومعه شعر ادمي اكثر من قدر
الدرهم لا تجوز صلوته وفي الجامع الاصغر في سن الانسان وعظمه وفي صلوة المستغني ان اسنان الكلب الميتة
طاهرة لو صلى معها يجوز واسنان الانسان اذا سقطت نجسة ولو صلى معها لا يجوز وحكى الفقيه ابو جعفر
الهندواني عن بعض المتقدمين من اصحابنا ان من انبت مكان اسنانه اسنان ادمي اخر منع ذلك جواز الصلوة لان
نه مملو من النجاسة ولو انبت مكان اسنانها اسنان الكلب لا يمنع ذلك جواز الصلوة قال الفقيه ابو جعفر
رحمه الله وتاويله عندي اذا امكن قلع اسنانه من غير ايلام ولا ضرر اما اذا كان لا يمكن قلعها الا بايلام فلا
يمنع جواز الصلوة وكذلك اذا كسر ساقه ووصل فيه ساق انسان او عظم اخر من عظامه منع جواز الصلوة
ولو وصل فيه عظم كلب لا يمنع جواز الصلوة وتاويله عند الفقيه ابي جعفر ما قلنا وكرش الشاة او البقر او
البعير المسان اذا احتمل الدباغ وعولج ودبغ يطهر حتى لو صلى معه تجوز الصلوة ولو جعل فيه شي لا يتنجس
وان كان مايعا واذا استنجى رجل بالماء ثم خرج منه ريح قبل ان تيبس البلة لا يتنجس من اليتيه الموضع الذي يمر فيه

الريح عند عامة المشايخ وكذلك لو كان السراويل مبتلا واصابه هذا الريح لا يتنجس سراويله عند
عامة المشايخ وكذلك اذا ادخل انسان المربط في الشاويديه مبتلا بالماء او بالعرق فجف البلل من حر المربط او
ادخل شيئا مبتلا في المربط فجف ذلك الشي من حر المربط لا يتنجس البدن و ذلك الشي عند عامة المشايخ
الا ان يظهر اثره كصفرة ظهرت في السراويل المبتلة بعد خروج الريح او في ذلك الشي بعد الادخال في المربط
اذا يبس فان هذا يتنجس لانه صار نجسا لظهور الاثر فيه وكذلك بخار المربط اذا ارتفع الى الكوة واستجمد
او خرج من شق الباب واستجمد او ارتفع بخار الكنيف الى السقف واستجمد ثم ذاب فانما اصاب ذلك البلل
نجسه واذا ارتفع بخار البيت الى الطابق واستجمد ان كان ارتفاعه من موضع نجس فهو نجس واذا ذاب ذلك
واصاب شيا نجسه وان كان ارتفاعه من موضع طاهر فهو طاهر ورايت في موضع اخر ماء الطابقة نجس قياسا
وليس بنجس استحسانا وصور ذلك فقال اذا احرقت العذرة في بيت فاصاب ماء الطابق ثوب انسان لا يفسده
استحسانا ما لم يظهر اثر النجاسة فيه وكذلك الاصطبل اذا كان حارا وعلى كوته طابق او بيت البالوعة اذا
كان عليه طابق فعرق الطابق وتقاطر منه وكذلك الحمام اذا ادعت فيه النجاسات فعرقت حيطانه
وكوته وتقاطرت وكذلك لو كان في الاصطبل كوز معلق فيه فيرشح من اسفل الكوز وتقاطر في القياس يكون
نجسا لان اسفل الكوز صار نجسا ببخار الاصطبل وفي الاستحسان لا يكون نجسا لان الكوز كان طاهرا في
الاصل وكذا الماء الذي فيه وصيرورة الاسفل نجسا موهوم والمتيقن لا يزال بالموهوم واذا صلى وفي
كمه بيضة مذرة حال مخها دما جازت صلوته وكذلك البيضة فيها فرخ ميت والبيضة الرطبة او السخلة اذا
وقعت في ثوب لا يفسده في قول ابي حنيفة واذا صلت امراة ومعها دود القز لا تفسد صلوتها لانها ليست بنجسة
ولو صلى ومعه تكة من شعر الكلب لا تفسد صلوته واذا اختضبت المراة يدها بحناء نجس وصلت بعدما
غسلت اليد ثلاثا بماء طاهر جازت صلوتها لان الذي في وسعها هذا قيل وينبغي ان يقال ما دام يسيل من يدها
الماء الملون بلون الحناء لا تجوز صلوتها وانما تجوز صلوتها اذا كان لا يسيل من يدها مثل هذا الماء واذا كان على
بدن الرجل نقطة يبست ما تحتها من الرطوبة ولم تذهب الجلدة عنها متوضا وامر الماء على الجلدة جاز وان
لم يصب الماء تحتها لان الواجب غسل الظاهر دون الباطن اذا صلى ومعه درهم تنجس جانباه لا يمنع جواز
الصلوة لان الكل درهم واحد واذا صلى وفي كمه قارورة فيها بول لا تجوز الصلوة سواء كانت ممتلية او غير
ممتلية لان هذا ليس في مظانه ولا في معدنه واذا صلى الرجل وفي كمه فرخة حية فلما فرغ من الصلوة راها
ميتة فان لم يكن في غالب رايه انها ماتت في الصلوة بان كان مشكلا لا يعيد الصلوة لانه لم يجب الاعادة غالبا
وان كان في غالب رايه انها ماتت في الصلوة اعادها لانه وجب الاعادة غالبا واذا فتق جبته فوجد فيها فارة
ميتة ولم يعلم متى دخلت فيها ان لم يكن للجبة ثقب يعيد صلواته منذ ندف القطن فيها وان كان لها ثقب يعيد
صلوة ثلاثة ايام ولياليها وعندهما لا يعيد الا ان يعلم متى ماتت فيها كما في مسيلة البير وان صلى في ثوب
اياما ثم اطلع على نجاسة به ولا يعلم متى اصاب الثوب لا يعيد شيا مما صلى حتى يتيقن بوقت الاصابة ذكر في
الكتاب ان هذا قولهم جميعا قال ابو يوسف سالت ابا حنيفة عن هذه المسيلة قال لا يعيد صلاة صلاها
قبل ذلك حتى يتيقن بوقت الاصابة قال ولا ارى هذا يشبه البير وروى ابو حمزة السكري عن ابي حنيفة
انه قال في الثوب يعيد صلوة يوم وليلة وروى عنه في رواية اخرى انه ان كان طريا يعيد صلوة يوم وليلة
وان كان عتيقا يعيد ثلاثة ايام بلياليها وبعض مشايخنا قالوا ان كان بولا يجعل لاول ما بال فيه وان كان رعافا
فلاول ما رعف وان كان منيا فلاول ما احتلم او جامع فيه وذكر ابن رستم ايضا ان وجد في ثوبه منيا يعيد الصلوة

من اخر ما احتلم او جامع فيه وان راى دما لا يعيد حتى يستيقن انه صلى وهو فيه هذا اذا كان ثوبا يلبسه
بنفسه وان كان الثوب قد كان يلبسه غيره فاليقظة والنوم في ذلك سواء لا يلزمه الاعادة حتى
يتيقن بوقت الاصابة رطبا كان او يابسا • رجل به جرح سايل لا يرقا ومعه ثوبان احدهما نجس والاخر
طاهر فايهما صلى فيه يجوز اذا كان الثوب الطاهر يفسده الدم ان لبسه لان لبس الطاهر غير ماخوذ عليه
اذا كانت الحال هذه لانه يفسد من ساعته • المعلى عن ابى يوسف انتضح من البول شى يرى اثره فلا بد من
غسله ولو لم يغسل وصلى وكذلك وكان اذا جمع كان اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة وفى الاصل انتضح من
البول شى مثل رؤس الابر فليس بشى لان التحرز عنه غير ممكن وفى نوادر هشام قال سالت محمدا عن رجل
صلى وفى ثوبه اكثر من قدر الدرهم من نبيذ المنصف او من نبيذ السكر او من نقيع الزبيب يعنى اذا غلى فاخبرنى
ان ابا حنيفة قال يعيد الصلوة وكذلك قول ابى يوسف قلت فما قول ابى حنيفة فيمن صلى وفى ثوبه نبيذ
معتق يعنى نبيذ الزبيب المطبوخ قال الصلوة تامة لانه لا يرى بشربه باسا قال وهو قول ابى يوسف
قال محمد واما انا فارى ان يعيد الصلوة بناء على ان محمدا لا يرى للطبخ اثرا فى الحل فيسوى بين المطبوخ ادنى طبخة
وبين غير المطبوخ وقد ذكر فى اول هذا الفصل بعض مسايل الجلود قال محمد رحمه الله وما لا يقع عليه الذكوة
اذا دبغ جلده لم يطهر مثل الخنزير واما الاسد اذا دبغ جلده فقد طهر وكذا الثعلب المعلى عن ابى يوسف فى
شعر الخنزير يفسد الماء وقد ذكرنا قول ابى يوسف فى شعر الخنزير قيل هذا انه يفسد الماء وانما اوردنا رواية
المعلى لزيادة فايدة فيها فان فى رواية المعلى شعر الخنزير يفسد الماء وان كانت شعرة وعنه ايضا برواية
المعلى لو صلى فى جلد خنزير مدبوغ فصلوته تامة وقد اساء وقد ذكرنا حكم عظم الفيل قبل هذا وذكرنا الخلاف
فيه بين محمد وابى يوسف وفى كتاب الحج لمحمد قال ابو حنيفة لا باس ببيع عظام الفيل وغيره من الميت اذا نزع
عنه اللحم ويبس وغسل وكذلك جلدها اذا دبغ وفى نوادر ابراهيم عن محمد رحمه الله امراة صلت وفى عنقها
قلادة فيها سن ثعلب او كلب او اسد فصلوتها تامة لانها لا يقع عليها الذكوة قال الا ترى انى اجيز بيع الكلب
واجيز بيع جلده وبيع جلد الاسد والثعلب • ابراهيم عن محمد اذا صلى مصارين شاة ميتة فصلى وهو معه
قال الصلوة جايزة الا ترى انه يتخذ منه الاوتار قال وكذلك لو دبغ المثانة واصلحها فجعل فيها لبنا جاز ولا
يفسد اللبن واما الكرش فان كنت تقدر على اصلاحه كما تقدر على اصلاح المثانة فلا باس بان تجعل فيه اللبن
وان صليت وهو معك اجزاك وعن ابى يوسف فى الكرش انه مثل اللحم اكرهه وان يبسه وفى عيون المسايل
رجل زحمه الناس يوم الجمعة فخاف ان يضيع نعله فرفعه وهو فى الصلاة وكان فيه نجاسة اكثر من قدر الدرهم
فقام ثم وضعه لا يفسد صلوته حتى يركع ركوعا تاما او يسجد سجودا تاما والنعل فى يده حتى يصير موديا
ركنا تاما مع النجاسة من غير حدث بخلاف حالة القيام لان له فى رفع النعل حالة القيام حاجة كيلا يضيع
نعله وبخلاف ما اذا شرع فى الصلوة والنعل النجس فى يده لان هناك الشروع فى الصلوة لم يصح
وفى المنتقى ابراهيم عن محمد لو ان مصليا حمل نعلا وفيه قذر اكثر من قدر الدرهم ووضعه من ساعته
فصلوته جايزة وذكر ثمة اصلا فقال حمل النجاسة اكثر من قدر الدرهم اذا كان قليلا لا يوجب فساد
الصلوة واذا كان كثيرا يوجب فساد الصلوة لان القليل مما يبتلى به المصلى فيسقط اعتباره ولا كذلك
الكثير **الفصل الخامس عشر فى الحدث فى الصلوة** قال رجل دخل فى الصلوة
ثم احدث حدثا من بول او غايط او ريح او رعاف او شى يسيقه لا يتعمد له فلا يخ اما ان يكون اماما او مقتديا
او منفردا فان كان اماما تاخر وقدم رجلا ممن خلفه ليصلى بالقوم ويذهب فيتوضا ويبنى على صلوته ان لم

يتكلم

يتكلم عندنا استحسانا وفى القياس وهو قول الشافعى رحمه الله يستقبل الصلوة وكان مالك رحمه الله
يقول اولا يبنى ثم رجع وقال يستقبل فعابه محمد رحمه الله فى كتاب الحج برجوعه من الاثار الى القياس ولم
يذكر فى الكتاب ان المستحب ماذا وقد روى الحسن بن زياد عن ابى حنيفة انه قال المستحب ان يقطع
الصلوة ويستقبل واجمعوا انه لو احدث متعمدا لا يجوز له البنا انما الاختلاف فيما اذا سبقه الحدث من
غير قصد واجمعوا انه لو نام فى الصلوة واحتلم لا يجوز له البنا استحسانا واجمعوا انه لو اغمى عليه او جن
فى الصلوة لا يجوز له البنا احتج الشافعى رحمه الله فى المسيلة وقال هذا حدث وجد فى وسط الصلوة فيمنع
البنا قياسا على الحدث العمد والاحتلام فى النوم والجنون والاغما وهذا لان الطهارة كما هى شرط صحة التحريمة
فهى شرط بقاء التحريمة لان المقصود لا يحصل بدون الطهارة وكما لا يتحقق شروعه فى الصلوة بدون
الطهارة فكذلك بقاوها ولان الحدث مناف للصلوة قال عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بطهور ولا
بقاء للعبادة مع وجود ما ينافيه والدليل عليه انه لو مكث ساعة بعد ما احدث ثم انصرف وتوضا لا
يبنى فكذلك هنا وعلماونا رحمهم الله قالوا القياس ما قال الشافعى رحمه الله الا انا تركنا القياس بالاثر وهو
ما روى عن ابن ابى مليكة عن عايشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من قاء فى صلوته
او رعف فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته ما لم يتكلم وفى المسيلة اجماع الصحابة رضى الله عنهم فانه
روى عن ابى بكر وعمر وعثمان وعلى وعبد الله ابن مسعود وعبد الله ابن عباس و
عبد الله ابن عمر وانس بن مالك وسلمان الفارسى انهم قالوا مثل قولنا فترك علماونا رحمهم الله القياس بهذه
الاثار وقياس الشافعى بالحدث العمد فاسد لانا جوزنا البنا وبقينا التحريمة بالاثار بخلاف القياس والاثار
وردت فى الحدث السماوى فلا يقاس عليه الحدث العمد فوق السماوى الا ترى ان الشرع ما اوجب القضا
والكفارة فى اكل الناسى واوجب فى اكل العامد واحد لا يقيس هذا على ذلك فكذلك ههنا والدليل على الفرق
بينهما انه فى الحدث العمد ياثم وههنا لا ياثم وليس هذا كالاحتلام لانا عرفنا البنا فى الحدث الاصغر
بخلاف القياس والنص الوارد فى شى يكون واردا فيما هو مثله او دونه اما لا يكون واردا فيما هو فوقه
والجنابة فوق الحدث الاصغر فالنص الوارد ثم لا يكون واردا ههنا وليس هذا كالاغما والجنون لانه اذا اغمى
عليه او جن صار محدثا من ساعته وكما صار محدثا لا يمكنه الانصراف فى تلك الساعة لغشايه بان يمكث
ساعة حتى يفيق والمفيق اذا سبقه الحدث فى الصلوة فمكث ساعة ثم انصرف تفسد صلاته فلا يمكنه البنا
بعد ذلك وهذا لانه متى مكث ساعة يصير موديا جزا من الصلوة مع الحدث واداء الصلوة مع الحدث لا
يجوز فيفسد ما ادى واذا افسد ما ادى يفسد الباقى ضرورة لان الصلوة الواحدة لا تتجزى صحيحا وفاسدا
هذا اذا كان اماما واذا كان مقتديا يذهب ويتوضا وان كان فرغ من الوضوء قبل ان يفرغ الامام من الصلوة
فعليه ان يعود الى مكانه لا محالة لانه بقى مقتديا ولو اتم بقية الصلوة فى بيته لا يجزيه لان بينه وبين امامه
ما يمنع صحة الاقتدا حتى لو فرغ امامه تخير المقتدى بين ان يعود الى المسجد وبين ان يتم فى بيته على ما بينا وان
كان منفردا يذهب ويتوضا ثم يتخير بين الرجوع الى المسجد ليكون موديا جميع الصلوة فى مكان واحد وبين
ان يتم فى بيته اذ ليس فيه الا ترك المشى فى الصلوة وذلك لا يضره واختلف المشايخ فى الافضل للمنفرد
وللمقتدى اذا فرغ الامام من صلوته ذكر الامام السرخسى والامام خواهرزاده ان العود الى المسجد افضل
وبعض مشايخنا قالوا الصلوة فى بيته افضل لما فيه من تقليل المشى وذكر فى نوادر ابن سماعة فى المقتدى
انه اذا عاد الى المسجد بعد ما فرغ الامام تفسد صلوته لانه مشى فى صلوته من غير حاجة الا ان محمد ابن الحسن

رحمه الله لم يقسم هذا التقسيم والصحيح ما بينا والرجل والمراة في حق حكم البنا سواء هكذا ذكر محمد رحمه الله
في حكم البنا سواء هكذا ذكر محمد رحمه الله الباب الاول من الجامع الكبير وهذا لان جواز البنا عرف بالحديث
الذى روينا وانه يتناول الرجل والمراة لان النبى عليه الصلوة والسلام ذكر بكلمة من وكلمة من كلمة عامة
تتناول الرجال والنسا جميعا وعن ابى يوسف فى غير رواية الاصول انه اذا امكنها البنا من غير كشف العورة
بان امكنها غسل ذراعيها مع الكمين وامكنها مسح الراس مع الخمار بان كانا رقيقين يصل الما الى ما تحتهما فكشفتهما
لا تبنى لانها كشفت عورتها من غير حاجة فهى نظير الرجل اذا كشف عورته حالة البنا من غير حاجة وان لم يمكنها
الغسل والمسح بدون الكشف بان كان عليها جبة وخمار ثخين لا يصل الما الى ما تحتهما فكشفت الذراعين
والراس جاز لها البنا لانها كشفت عورتها لحاجة فهى نظير الرجل اذا كشف عورته لحاجة بان تجاوزت
النجاسة موضع الخروج اكثر من قدر الدرهم حتى وجب عليه غسل ذلك الموضع وهناك يجوز له البنا
كذا هنا الا ان محمدا رحمه الله اطلق الجواب فى الجامع اطلاقا لانه لا يمكنه غسل الذراعين من غير الكشف الا بالغسل
مع الكمين وفى ذلك حرج عليها والحرج فى الاحكام ملحق بالعجز ولو عجزت عن البنا الا بعد كشف العورة جاز لها
البنا فكذا اذا احرجت وعن ابراهيم ابن رستم انه قال لا يجوز للمراة البنا لان المراة من قرنها الى قدمها عورة
فتحتاج الى كشف العورة فلا يجوز لها البنا بعض مشايخنا قالوا ليس الامر كما قال ابراهيم والاطلاق فى الجواب
انه لا يجوز لها البنا لا وجه اليه لان وجه المراة ليس بعورة وكذا الذراعان منها ليستا بعورة فى رواية ابى يوسف
عن ابى حنيفة والقدم منها ليست بعورة فى رواية الحسن عن ابى حنيفة بقى الراس منها فان امكنها ان تمسح
على خمارها وتصل البلة الى شعرها لا يحتاج الى كشف العورة فيجوز لها البنا وان لم تصل البلة الى شعرها
الا ان يحتاج الى كشف العورة فلا يجوز لها البنا ولكن كلا القولين بخلاف قول ابى يوسف ومحمد وعن محمد
فى النوادر ان الرجل اذا سبقه الحدث فاستنجى ان استنجى من تحت ثيابه فان صلوته لا تفسد ويبنى وان
كشف عورته فسدت صلوته وهكذا ذكر القدورى فى شرحه وهذا لانه وان لم يكن مصليا فهو فى حرمة
الصلوة وقد حصل الكشف من غير ضرورة وحاجة لان الاستنجا سنة وان قا فى صلوته مرة او طعاما
او ماء او تقيا هل يبنى فهذا على وجهين ان كان ذلك اقل من مل الفم لا تفسد صلوته ولا حاجة الى البنا التى
والتقيو فيه سواء وان كان مل الفم ففى القى وما اذا ذرعه القى من غير قصد يذهب ويتوضا ويبنى على
صلوته ما لم يتكلم كما فى الرعاف وفى التقيو لا يبنى لان هذا احدث عمد فيفسد الصلوة فيمنع البنا واذا فعل
بعد ما سبقه الحدث فعلا ينافى الصلوة فان كان فعلا لا بد منه كالمشى والاغتراف من الانا لا يمنع البنا وان
كان فعلا له منه بد بان دخل المخرج او جامع اهله او تغوط او ما اشبه منع البنا لان تحمل ما لا بد منه لاجل الضرورة
وذلك لا يوجد فيما له منه بد فيرد الى ما يقتضيه القياس وكذلك اذا فعل فعلا لا بد منه بحكم الحال وله منه
بد فى الجملة نحو ان استقى ما الوضوء من البير لا يبنى لان الاحوال لا يعتبر لبنا الاحكام الشرعية وانما تعتبر
الجملة وفى الجملة لا يحتاج الى الاستقا من البير لان الحاجة تندفع بالاغتراف من الجب وفى الفتاوى اذا
سبقه الحدث والما بعيد وبقربه بير يذهب الى الما لانه لو نزح الما من البير استقبل الصلوة وفى متفرقات
الفقيه ابى جعفر اذا سبقه الحدث وفى المسجد ماء فى اناء فتوضا بذلك الما وحمل ذلك الانا الى موضع
صلوته جاز له البنا ان كان حمل الانا على يد واحدة لانه عمل يسير وان ملا الانا وحمل مع نفسه ليتوضا لا يبنى
ولو ادى شيا من الصلوة مع الحدث الذى سبقه فسدت صلوته لان الجز المودى مع الحدث قد فسد فيفسد
البا فى ضرورة عدم التجزى وفى نوادر بشر عن ابى يوسف اذا تفكر الامام المحدث من تقدم ولم ينو بمقامه

الصلوة لم تفسد صلوته شرط فى حالة التفكر ان لا ينوى بمقامه الصلوة لانه اذا نوى ذلك صار موديا
مع الحدث والشرع ابطل الادا مع الحدث وفى نوادر ابراهيم عن محمد امام احدث فى سجوده فرفع راسه
وكبر معه الناس فسدت صلوته وصلوة القوم لانه لما كبر بعد الحدث وتبعه الناس فقد ائتموا به مع الحدث
وفى الفتاوى لابى الليث اذا صلى فسبقه الحدث فى قيامه فى موضع القراة فذهب ليتوضا فسبح قبل ان يتوضا
فصلوته تامة وان قرا فصلوته فاسدة لانه ادى ركنا من الصلوة مع الحدث ويستوى الجواب بينما اذا قرا ذاهبا
او جائيا عند بعض المشايخ ومن المشايخ من فرق فقال ان قرا ذاهبا تفسد وان قرا جائيا لا تفسد ومنهم من
قال على العكس والمختار انه لا فرق لانه اذا قرا ذاهبا فقد ادى ركنا من الصلوة مع الحدث وان قرا جائيا فقد
ادى ركنا من الصلوة مع العمل الكثير وفى المنتقى قال الحاكم وفى نوادر الصلوة احدثت الامة فاعتقت
فى حالها فتوضات ثم تقنعت ثم وان رجعت الى الصلوة غير متقنعة فقامت ثم تقنعت استقبلت
وان قهقه فى صلوته توضا واستقبل الصلوة ناسيا كان او عامدا لان البنا لاجل البلوى وذلك لا يتحقق
فى القهقهة وان جواز البنا امر عرف بخلاف القياس بالشرع فى الحدث الحقيقى الذى يسبقه والقهقهة
حدث حكمى فيكون مردودا الى اصل القياس وان ضحك دون القهقهة مضى على صلوته لان القهقهة
عرفت حدثا بخلاف القياس بالشرع الا ترى انه لا يكون حدثا خارج الصلاة والضحك دون القهقهة
الا ترى ان القهقهة فى الصلوة ناقضة للطهارة والضحك لا فالشرع الوارد فى القهقهة لا يكون واردا
فى الضحك وان قهقه بعد ما قعد قدر التشهد قبل ان يسلم لا تفسد صلوته لانه صار خارجا عن الصلوة
بالقهقهة وليس عليه ركن من اركان الصلوة ولا واجب من واجباتها وعليه الوضوء لصلوة اخرى عندنا
خلافا لزفر لان هذه القهقهة لم توجب فساد الصلوة والشرع انما جعل القهقهة موجبة انتقاض الطهارة
فى موضع اوجبت فساد الصلوة ففيما عداه يرده الى الاصل ولعلمائنا ان القهقهة لاقت حرمة الصلوة
الا ترى انه لو اقتدى به انسان فى هذه الحالة صح اقتداؤه فهو معنى قولنا ان الضحك لاقى حرمة الصلوة
فيوجب انتقاض الطهارة كما لو احدث فى وسط الصلوة الا ان الصلوة لا تفسد لانه صار خارجا عن الصلوة
بالقهقهة وليس عليه ركن ولا واجب واذا اصاب المصلى حدث بغير فعله بان شجه انسان استقبل
فى قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف يبنى لان الحدث سبقه بغير صنعه فهو كالحدث
السماوى ولهما ان العذر هنا جاء لا من قبل من له الحق وفى الحدث السماوى جاء من قبل من له الحق
والعذر اذا جاء من قبل من له الحق كان ابلغ فى الاعذار مما اذا جاء لا من قبل من له الحق الا ترى ان المريض
يصلى قاعدا ثم لا يلزمه الاعادة اذا برا والمقيد يصلى قاعدا ثم يعيد اذا زال القيد والفقه فيه ان التحرز
عن صنع العباد ممكن فى الجملة بخلاف العذر السماوى فان التحرز عنه لا يمكن فلم يجز الحاق هذا بذلك
ولو سقط من السطح مدر فشج راسه ان كان بمرور المار فهو على الاختلاف وان كان لا بمرور المار فمن مشايخنا
من قال يبنى بلا خلاف لانه حصل لا بصنع من جهة العباد ومنهم من قال على الاختلاف لان السقوط مضاف
الى الواضع ولو وقع الكمثرى من الشجر على راسه فهو على هذا منهم من قال بلا خلاف يبنى ومنهم من قال على الاختلاف
لان انبات الشجر كان بصنع منا ولو اصابه حشيش المسجد فادماه منهم من قال لا يبنى لانه حصل بصنعه
فانه يمكن التحفظ منه ومنهم من قال على الاختلاف ولو اصاب بدنه او ثوبه نجاسة ان اصاب بسبب يطلق
له البنا بان قا او رعف فاصاب ثوبه او بدنه من ذلك يغسل ويبنى لان هذه نجاسة حقيقية اصابته
لا بصنع من جهة العباد فيعتبر بنجاسة حكمية بسببه لا من جهة العباد ولان الشرع لما جوز البنا مطلق

الرعاف مع علمه ان ذلك قد لا يخلو عن النجاسة علم انه جعله عفوا فاما اذا اصابته لا بسبب بطل له
البنا بان انتضح البول على ثوبه اكثر من قدر الدرهم فغسله لا يبنى وعن ابى يوسف رحمه الله انه يبنى وقيل
الغسل لو امكنه النزع بان يجد ثوبا اخر ونزع من ساعته اجزاه لان النجاسة الكثيرة في مدة قليلة بمنزلة
النجاسة القليلة في مدة كثيرة كما ان الكشف الكثير في مدة قليلة بمنزلة الكشف القليل في مدة كثيرة
وان لم يمكنه النزع من ساعته بان لم يجد ثوبا اخر فان ادى جزءا من الصلوة مع ذلك الثوب تفسد صلوته
بالاجماع وان لم يود ولكن مكث كذلك لم تفسد صلوته وان طال المكث وان امكنه النزع من ساعته بان كان
يجد ثوبا اخر فلم ينزع ولم يود جزءا من الصلوة اختلف اصحابنا فيه قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
تفسد صلوته فيذهب ويغسل الثوب ويستقبل الصلوة وقال محمد رحمه الله لا تفسد صلوته فيغسل
ويبنى كما لو اصاب جسده وعلى هذا الاختلاف مسايل اخر منها المقتدى اذا زحمه القوم حتى وقع في
صف النسا او امام الامام او في المكان النجس فمكث ساعة فان مكث بعذر بان لم يمكنه التحول ولم يود
شيا فان صلوته لا تفسد وان مكث بغير عذر ولم يود شيا فهو على الاختلاف وكذلك المصلي اذا سقط
عنه ثوبه فمكث عريانا ولم يستتر من غير عذر ولم يود شيا فعلى هذا الاختلاف محمد رحمه الله يقول لم يود
شيا من الصلوة فلا تفسد كما لو مكث بغير عذر وهما يقولان مكث من غير عذر فتفسد كما لو ادى ركنا
وهذا لان بقاء التحريمة بعد فوات هذه الشرايط بخلاف القياس والشرع انما بقاها بشرط الانصراف
من ساعته وان اصاب ثوبه الدم بسبب الرعاف واصابه نجاسة اخرى بسبب اخر وذلك اقل من
قدر الدرهم فغسل النجاسة التى لا بسبب الرعاف فسدت صلوته سواء كانا في محل واحد او في محلين
وان سال من دمل به دم توضا وغسل وبنى ما لم يتكلم لو اصاب ثوبه من ذلك الدم فانه يغسل الثوب
ويبنى بخلاف ما اذا اصابته نجاسة اخرى فغسلها حيث لا يبنى وان عصر الدمل حتى سال او كان في
موضع ركبتيه فانفتح من غير اعتماده على ركبتيه فهذا بمنزلة الحدث العمد فلا يبنى على صلوته ولو خاف
المصلي سبق الحدث فانصرف ثم سبقه فتوضا ليس له ان يبنى في قول ابى حنيفة ومحمد وزفر وعن ابى
يوسف انه يبنى ذكر الاختلاف في اختلاف زفر ويعقوب حجته ان الخوف في سبق الحدث كسبق الحدث
من حيث الحكم والمعنى حجة ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ان جواز البناء عرف بالنص بخلاف القياس عند
سبق الحدث فلا يلحق به الانصراف قبل سبق الحدث ولو ظن الامام انه احدث ثم علم انه لم يحدث
وهو في المسجد رجع وبنى وروى عن محمد انه لا يبنى وان خرج من المسجد فسدت صلوته ولو ظن انه على غير
وضوء او في ثوبه نجاسة فانتقل وتحول عن القبلة فسدت صلوته وكذا المتيمم اذا راى سرابا ظنه ماء
ولو سلم على راس الركعتين ساهيا على ظن انه اتم ثم تبين ذلك صار حكمه وحكم الذى ظن انه احدث سواء على
الاختلاف الذى ذكرنا وجه ما روى عن محمد رحمه الله وهو القياس انه انحرف عن القبلة بغير عذر فتفسد
صلوته كالذى ظن انه على غير وضوء وكالمتيمم اذا راى سرابا ظن انه ماء وجه الاستحسان ان غرضه اصلاح
صلوته والاستدبار بهذا القصد ليس بقاطع بدليل انه لو تحقق ما توهم بنى فلم يكن فعله على هذا القصد قاطعا
لان الصلوة يلايمها ما يصلحها بخلاف ما اذا خرج من المسجد لان اختلاف المكانين قاطع للصلوة
الا ان العذر وبخلاف ما لو ظن انه على غير وضوء والمتيمم اذا راى سرابا ظنه ماء لان هناك لم يكن فيما
صنع قاصدا الى اصلاح صلوته بل كان قاصدا رفض التحريمة بدليل انه لو تحقق ما توهم لا يبنى والانحراف
عن القبلة بهذا القصد مفسد للصلوة واذا كان يصلي في الصحرا فظن انه احدث فذهب عن مكانه

ثم علم انه لم يحدث فان كان يصلي وحده فموضع سجوده كلونه في المسجد وكذلك يمينه وشماله وخلفه وان كانوا
يصلون بالجماعة فان انتهى الى اخر الصفوف ولم يجاوز الصفوف صلى ما بقي استحسانا وان جاوز
الصفوف استقبل الصلوة وان تقدم امامه وليس بين يديه بناء ولا سترة ان تقدم مقدار ما لو تاخر
جاوز الصفوف فسدت صلوته وان كان اقل من ذلك لا تفسد وصلى ما بقي وان كان بين يديه حايط
او سترة فاذا جاوزها بطلت صلوته وذكر هشام عن محمد انه لا تفسد صلوته حتى يتقدم مثل ما لو تاخر خرج
من الصفوف وجاوز اصحابه وان كان بين يديه سترة

الفصل السادس عشر في الاستخلاف

وكل موضع جاز البنا فللامام ان يستخلف لانه عجز عن اتمام ما ضمن للقوم الوفاء به فيستعين بمن يقدر
عليه والاصل في ذلك ما روى ان النبى عليه الصلوة والسلام لما ضعف في مرضه قال مروا ابا بكر يصلي
بالناس فقالت عايشه لحفصة قولي له ان ابا بكر رجل اسيف اذا وقف في مكانك لا يملك نفسه فلو امرت
غيره فقالت ذلك فقال انتن صواحبات يوسف مروا ابا بكر يصلي بالناس فلما افتتح ابو بكر الصلوة وجد رسول
الله في نفسه خفة فخرج وهو يهادي بين علي والفضل ابن عباس رضي الله عنهما ورجلاه يخطان الارض حتى
دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه تاخر وتقدم رسول الله عليه الصلوة والسلام وجلس يصلي وابو بكر يصلي
بصلوته والناس يصلون بصلوة ابي بكر يعني ابو بكر كان يصلي بتكبير الرسول والناس كانوا يصلون بتكبير ابي بكر
وانما تاخر ابو بكر لانه عجز عن الاتمام لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فصار
هذا اصلا لنا ان في كل موضع عجز الامام عن الاتمام ان يتاخر ويستخلف غيره وما لا يصح معه البنا كالحدث
العمد فلا استخلاف فيه لان الاستخلاف في القيام وقد فسدت صلوته بما صنع والامام المحدث
على امامته ما لم يخرج من المسجد او يستخلف رجلا ويقوم في مقامه ينوي ان يوم الناس فيه او يستخلف
القوم غيره حتى لو لم يوجد شي من ذلك وتوضا في جانب المسجد والقوم ينتظرونه ورجع الى مكانه واتم
صلوته بهم اجزاهم وانما صح استخلاف الامام لان صلوة القوم بناء على صلوة الامام صحة وفسادا
ولا نية عليهم فيما يرجع الى تصحيح صلاتهم فاذا استخلف وقدم الخليفة فقد صار هو الامام فبطلت
الامامة في حق الاول لانه لا يجتمع في الصلوة الواحدة امامان وكذا اذا استخلف القوم صح استخلافهم
لحاجتهم الى تصحيح صلوتهم وصار للقوم اماما فبطلت الامامة في حق الاول للامر فان لم يستخلف الامام
ولا القوم حتى خرج من المسجد فسدت صلوة القوم ويتوضا الامام ويبنى لانه في حق نفسه كالمنفرد
والقياس ان لا تفسد صلوة القوم فان بعد الحدث بقوا مقتدين به حتى لو وجد الما في المسجد فتوضا وعاد
الى مكانه واتم بهم الصلوة اجزاه فكذلك بعد خروجه ولكن استحسن وراه قبيحا ان يكون قوما في الصلوة
في المسجد وامامهم في اهله فاما ما دام في المسجد فكانه في المحراب لان المسجد في كونه مكان الصلوة كبقعة
واحدة فلم يكن بينهم وبينه ما ينافي الاقتدا بخلاف ما اذا خرج منه وكل من يصلح اماما للامام الذي سبقه الحدث
في الابتداء يصلح خليفة له ومن لا يصلح اماما له في الابتدا لا يصلح خليفة له ولو لم يكن مع الامام الا
رجل واحد فهو امام نفسه قدمه المحدث او لا لان التقديم انما يحتاج اليه للتعيين والذي مع الامام
المحدث هنا متعين فاستغنى عن التعيين ولو اقتدى رجل بهذا الامام المحدث قبل ان يخرج من المسجد
صح دخوله وان كان بعد انصرافه لان حكم الامامة قايم فجاز البناء عليه وان كان بعد انصرافه لان المسجد
مع تباين اطرافه وتباعدها كانه جعل كمكان واحد بدليل جواز الاقتدا به وان المقتدى في اخر المسجد فصار
كان الامام في مكان الامامة بعد فبعد ذلك ينظر ان قدم المحدث خليفة يصلي بالقوم جازت صلوة الداخل

وان لم يتقدم حتى خرج من المسجد فصلوة الداخل فاسدة وهو الحكم في حق الذين كانوا مع الامام قبل
الحدث لو قدم الامام امراة فسدت صلوتهم جميعا الرجال والنسا والامام المقدم وقال زفر صلوة
المقدم والنساء تامة لانها صلحت اماما للنسا واعتبر ذلك بالابتداء ولنا ان المراة لما لم تصلح لامامة الرجال
صار الامام بالاشتغال باستخلاف من لا يصلح خليفة له معرضا عن الصلوة فتفسد صلوته وبفساد
صلوته تفسد صلوة القوم لان الامامة لم يتحول عنه بعد وكذلك اذا قدم صبيا فسدت صلوته وصلاة
القوم لان الصبي لا يصلح اماما في الفرض فلا يصلح له خليفة له وكذلك اذا قدم رجلا على غير وضوء فسدت صلوة
وصلوة القوم لان المحدث لا يصلح اماما له فلا يصلح خليفة له فصار بمنزلة ما لو استخلف امراة ولو ان الامام
حين قدم واحدا من هولاء لم يتقدم المتقدم بنفسه ولكن استخلف هو رجلا اخر ذكر هذه المسئلة في باب الجمعة
وقال ان كان المقدم على غير وضوء فان استخلافه غيره جايز وان كان المقدم امراة او صبيا او كافرا لا يجوز استخلافه
غيره والفرق ان المقدم اذا كان على غير وضوء فهو من اهل الامامة في الجملة فان اهلية الامام بالاسلام
والذكورة والبلوغ عن عقل وقد وجد كله في حقه الا انه عجز عن الاداء لعدم الطهارة فيعتبر بما لو كان
الاول على حاله وعجز عن الاداء لعدم الطهارة وهناك يجوز الاستخلاف فاما المراة فليست باهل لامامة
الرجال وكذا الصبي ليس باهل لامامة البالغين فلم يصح استخلافها اصلا واذا لم يصح استخلافهما كيف يصح
الاستخلاف منهما واذا احدث الامام وخلفه نساء لا رجال معهن فتقدمت واحدة منهن من غير تقديم
الامام قبل خروج الامام قال هذا والاول سواء قيل اراد مسيلة استخلاف واحدة منهن يعني تفسد
صلوة الامام وصلوة النسوة وهكذا روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة نصا ان صلوة الامام تفسد بتقدم
واحدة منهن من غير تقديم منه لان تقديم الامام واحدا من القوم بنفسه في حق الرجال سواء فكذا في حق النساء
وقيل اراد بهذا ان هذا وما لو خرج الامام من غير تقديم الامام واحدة منهن سواء حتى تفسد صلوة النسوة
ولا تفسد صلوة الامام وقد روى عن محمد نصا في هذه الصورة وهو ما اذا تقدم واحدة منهن بنفسها
من غير تقديم الامام انه لا تفسد صلوة الامام واذا كان مع الامام صبي او امراة ان استخلفه فسدت صلوتهما
وقد مر هذا وان لم يستخلفه وخرج من المسجد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تفسد صلوتهما لانه
لما تعين صار كانه استخلفه وقال بعضهم لا تفسد صلوة الامام وتفسد صلوة المقتدي وهذا اصح
لان تعين الواحد للامامة انما كان للحاجة الى اصلاح صلوة المقتدي وفي جعلها اماما هاهنا فساد
صلوتها فلم تصر هي اماما بقي الامام اماما وبقيت المراة مقتدية لا امام لها في المسجد وعلى هذا اذا كان
خلف الامام من يصلي التطوع ان استخلفه فسدت صلوته وان لم يستخلفه وخرج من المسجد يجب
ان يكون فيه اختلاف المشايخ لان المتنفل لا يصلح اماما للمفترض فصار نظير مسيلة المراة واذا احدث
الامام ولم يتقدم رجلا حتى خرج من المسجد فصلوة القوم فاسدة لانهم مقتدون فيها ولم يبق لهم امام
في مكانه وهو المسجد ولم يذكر محمد رحمه الله في الاصل حكم صلاة الامام وذكر الطحاوي ان صلوته تفسد
ايضا لان بعد سبق الحدث كان عليه الاستخلاف فيصير هو في حكم المقتدي به كغيره فكما تفسد صلوة
غيره من القوم فكذا تفسد صلوته وذكر ابو عصمة سعد بن معاذ المروزي عن محمد ان صلوته تامة وذكر
الكرخي انه لا تفسد صلوة الامام ولم ينسب هذا القول الى احد ووجه ذلك ان الامام ما كان يحتاج
الى الاستخلاف لاصلاح صلوته وانما كان يحتاج اليه لاصلاح صلوة القوم فبقي هو منفردا في حق نفسه
والمنفرد اذا سبقه الحدث وخرج من المسجد ليتوضا لم تفسد صلوته كذا هاهنا واذا ام رجل واحدا فاحدثا

وخرجا من المسجد فصلوة الامام تامة لما مر وصلوة المقتدي فاسدة اذ لم يبق له امام في المسجد
واذا ام الرجل قوما فسبقه الحدث فقدم الامام رجلا والقوم رجلا ونوى كل واحد منهما ان يكون اماما
فالامام هو الذي قدمه الامام واذا احدث الامام وقدم كل فريق من القوم اماما واقتدى كل فريق بامامه
فسدت صلوتهم لان هذه صلوة افتتحت بامام واحد فلا يجوز اتمامها بامامين وليس احدهما بان يجعل اماما
باولى من الاخر ففسدت صلوة المقدمين ومن ضرورته فساد صلوة القوم وهذا اذا استوى الفريقان في العدد
فاما اذا اقتدى جماعة القوم باحد الامامين الا رجلا او رجلين واقتدوا به وقدم الاخر الرجل والرجلان واقتديا
به فصلوة من اقتدى به الجماعة وصلوتهم صحيحة وصلوة الاخرين مع امامهما فاسدة فاما اذا اقتدى
بكل امام جماعة واحد الفريقين اكثر من الاخر عددا فقد قال بعض مشايخنا صلوة الاكثرين جايزة ويتعين
الفساد في حق الاخرين كما في الواحد والمثنى وقال بعضهم صلوة الكل فاسدة وفي نوادر الصلوة صلوة
الطايفة الاكثر جايزة لان الحكم للغالب ولو قدم رجلين فهذا وتقديم القوم اياهما سواء ولو وصل احدهما الى
موضع الامامة قبل الاخر تعين هو للامامة وجازت صلوته وصلوة من اقتدى به لان الاستخلاف كان
للضرورة وقد ارتفعت الضرورة بوصول هذا الى موضع الامامة فاستخلاف الاخر وجوده والعدم بمنزلة
لو تقدم رجل من غير تقديم احد وقام مقام الامام قبل ان يخرج الامام من المسجد وصلى بالقوم اجزاهم ولو كان
الامام قد خرج من المسجد قبل وصول هذا الى موضع الامامة فسدت صلوتهم وصلوة الامام تامة واذا كان
مع الامام رجل فاحدث الامام وتعين الرجل الذي هو خلفه للامامة على ما مر فتوضا الامام ورجع دخل مع هذا
في صلوته لانه هاهنا قد تعين للامامة وان لم يرجع الاول حتى احدث هذا وخرج من المسجد فسدت صلوة
الاول لان الامامة تحولت الى الثاني فاذا خرج الثاني من المسجد لم يبق للاول امام في المسجد ففسدت
صلوته هكذا ذكر القاضي علاء الدين في شرحه للمختلفات وذكر الحاكم في المختصر ان قول ابي عصمة لا
تفسد صلوته ووجه ذلك ان صيرورة الثاني اماما ما كان بطريق القصد ليظهر في حق الاحكام كلها وانما كان
بطريق الضرورة حتى لا تفسد صلوته بخروج الامام من المسجد فتظهر امامته في حق جواز صلوته
اما في حق فساد صلوة الاول فلا وصلوة الثاني تامة لانه منفرد في حق نفسه وان لم يخرج الثاني
من المسجد حتى رجع الاول ثم خرج الثاني صار الامام هو الاول لانه متعين لاصلاح هذه الصلوة فيكون
متعينا للامامة واذا كان الاول متعينا صار الثاني مقتديا به فجازت صلوتهما جميعا وان جاء ثالث
واقتدى بالثاني ثم سبقه الحدث فخرج من المسجد تحولت الامامة الى الثالث لكونه متعينا قبل رجوع
الاولين فسدت صلوتهما لانه لم يبق لهما امام في المسجد وان كان رجع احد الاولين قبل خروج الثالث
تحولت الامامة الى ذلك بخروج الثالث وان كانا رجعا جميعا فان استخلف الثالث احدهما صار بالي
الامام وان لم يستخلف حتى خرج فسدت صلوتهما لانه ليس احدهما بالامامة اولى من الاخر وروى الحسن عن
ابي حنيفة اذا احدث الامام وليس معه الا رجل واحد فوجد الماء في المسجد وتوضا قال يتم صلوته مقتديا
بالثاني لانه متعين للامامة فبنفس الانصراف تتحول الامامة اليه وان كان معه جماعة فتوضا في المسجد عاد
الى مكان الامامة وصلى بهم لان الامامة لا تتحول منه الى غيره في هذه الحالة الا بالاستخلاف ولم يوجد امام
صلى برجلين فسبقه الحدث فقدم احدهما وذهب صار المقدم اماما لهما فان سبقه الحدث فخرج فهذا
الذي بقي صار اماما اذا نوى الامامة كذا قال في نوادر الصلوة قالوا معنى ترك المضي على الاقتدا حتى لو
بقي على اقتدايه بامامه ولم يعمل عمل المنفرد لم يجز فامامته الامامة فليست بشرط ويجب ان يكون الجواب فيما اذا

كان خلف الامام واحد هكذا انه لو بقي على اقتدايه بامامه ولو يعمل عمل المنفرد انه لا يجوز في
الحصايل امام احدث فانتقل وقدم رجل جاء ساعتيذ فانه ينظر ان كبر قبل سبق الحدث صح استخلافه
لانه شريك الامام في الصلوة وكذلك ان نوى الدخول في صلوة الامام وكبر قبل خروج الامام من المسجد
لانه مادام في المسجد جعل كانه في الصلوة وعلى قول بشر لا يصح استخلافه هاهنا قال لان حدث الامام
في حق المقتدي كحدثه بنفسه وكونه محدثا يمنع من الشروع في الصلوة ابتداء فيمنع الاقتداء به ايضا فان
بقاء الاقتداء بعد الحدث عرفناه بالسنة والابتداء ليس في معنى البقاء ولكنا نقول التحريمة باقية
في حق الامام حتى اذا عاد بنى على صلوته كذلك صفة الامام له باقية ما لم يخرج من المسجد حتى لو توضا
في المسجد وعاد الى مكان الامامة جاز فاقتداء الغير به صحيح في هذه الحالة واذا صح الاقتداء جاز
استخلافه وان كان حين كبر نوى الدخول في صلوة نفسه ولم ينو الاقتداء بالاول فصلوته تامة لانه
افتتحها منفردا واداها منفردا ولم ينو الاقتداء فتكون صلوته تامة وصلوة القوم فاسدة لانهم كانوا
مقتدين بالاول فلا يمكنهم اتمامها مقتدين بالثاني فان الصلوة الواحدة لا تودى بامامين بخلاف خليفة
الاول فانه قايم مقام الاول فكانه هو بعينه فكان الامام واحدا معنى وان كان مثنى حقيقة وهاهنا الثاني
ليس بخليفة الاول لانه لم يقتد به قط فيتحقق اداء الصلوة الواحدة خلف امامين صورة ومعنى فلهذا
لا تجزيهم صلوتهم واما صلوة الامام الاول فلم تذكر في الكتاب واختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا
تفسد صلوته وقال بعضهم تفسد صلوته وهو الاصح لانه اقتدى بمن ليس في الصلوة فتفسد
صلوته كما لو استخلف جنبا او محدثا او امراة • امام احدث فقدم رجلا من اخر الصفوف ثم خرج من
المسجد فان نوى الثاني ان يكون اماما من ساعته ونوى ان يومهم في ذلك المكان جازت صلوة الخليفة
وصلوة الامام الاول ومن كان على يمين الخليفة وعلى يساره في صفه ومن كان خلفه ولا تجوز صلوة
من كان قدامه من الصفوف لانهم صاروا امام الامام وان نوى الثاني ان يكون اماما اذا قام مقام الاول
وخرج الامام الاول قبل ان يصل الثاني الى مقام الاول فسدت صلوتهم لانهم كما خرج الامام الاول خلا
مكان الامام عن الامام والامام الاول يتوضا ويبني على صلوته في الاحوال كلها • الامام اذا احدث واستخلف
رجلا من خارج المسجد والصفوف متصلة بصفوف المسجد لم يصح استخلافه وتفسد صلوة القوم في
قول ابي حنيفة وابي يوسف وفي فساد صلوة الامام روايتان قيل والاصح هو الفساد • امام سبقه
الحدث فاستخلف رجلا واستخلف الخليفة غيره قال الشيخ الامام ابو بكر محمد ابن الفضل ان كان الامام
لم يخرج من المسجد ولم ياخذ الخليفة مكانه حتى استخلف غيره جاز ويصير كان الثاني تقدم بنفسه
او قدمه الامام الاول وان كان غير ذلك لا يجوز • امام توهم انه رعف فاستخلف غيره فقبل ان يخرج الامام
من المسجد ظهر انه كان ماء ولم يكن دما قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو كان الخليفة ادى ركنا من الصلوة
لم يجز للامام ان ياخذ الامامة مرة ثانية لكنه يقتدي بالخليفة لان الخلافة تاكدت باداء الركن ولم يود ركنا
لكنه قام في المحراب قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ان ياخذ الامامة مرة اخرى لان المسجد كمكان واحد
فيجعل كانه لم يحول وجهه عن القبلة وقال محمد لا يجوز لانه حول وجهه عن القبلة بالشك لا باليقين بالحدث
فتفسد صلوته عند محمد وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله اذا ظن الامام انه احدث من غير حدث
فاستخلف رجلا ثم تبين له قبل ان يخرج من المسجد انه لم يحدث قال ان كان لم يات بالركوع جازت صلوتهم
يعني الخليفة وان اتى بالركوع فسدت صلوتهم قال الفقيه هذا في رواية محمد ابن سماعة عن محمد انه قال

اذا قام مقام الامام فسدت صلوتهم وان لم يات بركن من اركان الصلوة واذا لم يقم الخليفة مقام
الامام جازت صلوتهم قال وكان الشيخ الامام يفتي بهذا واذا ظن الامام انه احدث فاستخلف
رجلا وخرج من المسجد ثم علم انه لم يكن حدثا فسدت صلوة الكل هو الصحيح ظن الامام انه احدث
او انه على غير وضوء فانصرف وقدم القوم رجلا ثم استيقن بالطهارة فسدت صلوة الكل خرج الامام
من المسجد او لم يخرج الامام اذا صار مطالبا بالبول فذهب واستخلف غيره لا يصح استخلافه انما يصح
الاستخلاف بعد خروج البول وكذا اذا اصابه وجع البطن او غير ذلك وكذا لو عجز عن القيام بذلك
السبب فقعد وصلى قاعدا لا يجوز • امام سبقه الحدث فاستخلف رجلا وقدم الخليفة ثم تكلم الامام
قبل ان يخرج من المسجد او احدث متعمدا قالوا يضره ولا يضر غيره ولو جاء رجل في هذه الحالة فانه
يقتدي بالخليفة ولو بدا للاول ان يقعد في المسجد ولا يخرج كان الامام هو الثاني ولو توضا الاول
في المسجد وخليفته قايم في المحراب لم يود ركنا يتاخر الخليفة ويتقدم الامام الاول ولو خرج الاول
من المسجد فتوضا ثم رجع الى المسجد وخليفته لم يود ركنا كان الامام هو الثاني وان نوى الثاني بعد تقدم
الى المحراب ان لا يخلف الاول ويصلي صلوة نفسه لم يفسد ذلك صلوة من اقتدى به • رجل صلى في المسجد
فاحدث وليس معه غيره فلم يخرج من المسجد حتى جاء رجل وكبر ينوي الدخول في صلوته ثم خرج الاول فان الثاني
يكون خليفة للاول عند اصحابنا رحمهم الله وكذا لو توضا الاول في ناحية من المسجد ورجع ينبغي ان يقتدي
بالثاني لان الثاني صار اماما له عينه او لم يعينه واذا احدث الامام واستخلف رجلا وخرج من المسجد ثم
احدث الثاني ثم جاء الاول بعد ما توضا قبل ان يقوم الثاني مقام الاول فقدمه جاز الثاني لا يجوز
تقدمه ولو جاء الاول متوضيا بعد ما قام الثاني مقام الاول جاز للثاني ان يقدمه • واذا حصر الامام في
القراءة ولم يستطع القراءة فقدم رجلا اجزاهم وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يجزيهم
حجتهما ان الحصر في القراءة بان ينسى جميع القران نادر غاية الندرة فلا يلحق بالحدث بل يلحق بالجنابة
حجة ابي حنيفة ان العلة في حق الله سبقه الحدث عجزه عن الاداء والعجز هاهنا الزم لان المحدث هاهنا
ربما يصيب ماء في المسجد فيتوضا ويبني من غير استخلاف فاما الذي نسي ما حفظ ولم يعلم ذلك الا
بالتعلم او بالتذكر وذلك يكون بعد مدة فيمتنع المضي لا محالة وهذا اذا لم يقرا مقدار ما تجوز به الصلوة فعليه
ان يركع ولا يجوز الاستخلاف بالاجماع واذا صار حافيا بحيث لا يقدر على المضي ذكر في غير رواية الاصول
ان على قول ابي حنيفة رحمه الله ليس له ان يستخلف وعلى قول ابي يوسف له ذلك فابو حنيفة فرق بين
هذا وبين مسيلة الحصر والفرق ان العجز عن القراءة ليس بنادر في الصلوة اما صيرورته حافيا في الصلوة
على وجه يعجز عن المضي عليها نادر بمنزلة الجنابة لو ان قاريا يوم ركعتين من الظهر وقرا فيهما ثم سبقه
الحدث فاستخلف اميا جاز عند ابي يوسف لان الامام قد ادى فرض القراءة فلا حاجة اليها في
الاخريين فكان الامي وغيره سوا فيهما وقال ابو حنيفة ومحمد فسدت صلوة الكل لان اشتغاله
باستخلاف من لا يصلح اماما مفسد وكذا استخلاف الامي في القعدة الاخيرة قبل قدر التشهد
على هذا فاما بعد قدر التشهد قال في الجامع الصغير يجوز عند ابي يوسف وسكت عن ذكر قول
ابي حنيفة قالوا وعنده يجوز ايضا في النوادر الامام اذا نسي القراءة في الاوليين من الظهر ثم سبقه
الحدث فاستخلف رجلا جاء ساعتيذ فعلى الثاني ان يقرا في الاخريين قضاء على الاوليين فاذا
انتهى الى موضع سلام الامام استخلف من يسلم بهم وقام لقضاء الاوليين وقرا فيهما ولو ترك

القراة فيهما فسدت صلوته وان قرا مرة في ركعتين لان تلك القراة التحقت بالاولين فبقيت
الاخريان بغير قراة فاذا اقضي الاوليين فلا بدله من القراة فيهما قال محمد في الاصل صلي رجل بقوم
الظهر فلما صلي ركعة وسجدة احدث فقدم مدركا فسهى عن هذه السجدة وصلي بهم ركعة وسجدة
ثم احدث فقدم مدركا فسهى عن السجدتين وصلي بهم ركعة وسجدة فسهى عن ثلث سجدات وصلي
بهم ركعة وسجدة ثم احدث فقدم مدركا وتوضا الايمة الاربعة وجاوا قالوا ينبغي للامام الخامس ان يسجد
السجدة الاولى لان الايمة كلهم خلفاء الاول فعليهم ما على الاول ويسجد معه القوم والايمة جميعا لانهم
ادركوا اول الصلوة وقد فاتتهم تلك السجدة فاذا ادركوها في موضعها كان عليهم اداوها ثم يقوم الامام
الاول فيصلي ثلاث ركعات بغير قراة لانه قد ادرك اول الصلوة فكانه خلف الامام ثم يسجد الامام
الخامس السجدة الثانية ويسجد معه القوم والايمة لانهم ادركوها في موضعها الا ان الامام الاول لا
يسجد السجدة الثانية لان عليه اركانا قبلها وهي الركعة الثانية الا ان يكون ادى الركعة الثانية وانتهى
الى هذه السجدة ثم يسجد مع الامام الخامس هذه ثم يقوم الامام الثاني فيصلي ركعتين بغير قراة
لانه مدرك لاول الصلوة فكانه خلف الامام ثم يسجد الامام الخامس السجدة الثالثة ويسجد معه
القوم والايمة الا الاول والثاني الا ان يدركوها في موضعها على ما ذكرنا ثم يقوم الامام الثالث فيصلي
ركعة بغير قراة على ما بينا ثم يسجد الامام الخامس السجدة الرابعة ويسجد معه القوم والامام الرابع لما بينا
ولا يسجد معه الاول والثاني والثالث الا ان يكونوا فرغوا من اداء ما عليهم وانتهوا الى هذه السجدة ثم
يتشهد الامام الخامس ويسلم ويسجد للسهو ويسجد معه القوم والامام الرابع ولا يسجد معه الامام
الاول والثاني والثالث لانهم مدركون والمدرك لا يتابع الامام في سجود السهو الا ان يكون فرغ من
اداء ما عليه هذا هو الجواب في هذه المسيلة واذا عرفت الجواب في ذات الاربع ظهر لك الجواب في
ذات الركعتين لان الكلام في ذات الركعتين اظهر لان هنا يحتاج الى بيان احكام الايمة الخمسة
وهناك يحتاج الى بيان احكام الايمة الثلاثة قال محمد رحمه الله في الاصل ايضا مقيم صلى بقوم
مقيمين ركعة من الظهر وسجدة ثم احدث فقدم رجلا جا ساعتيذ فصلى بهم ركعة وسجدة ثم احدث
فقدم رجلا جا ساعتيذ فصلى بهم ركعة وسجدة ثم احدث فقدم رجلا جا ساعتيذ فصلى بهم ركعة
وسجدة ثم توضا الايمة الاربعة وجاوا قالوا ينبغي لهذا الامام الخامس ان يسجد بهم السجدة الاولي
لما ذكرنا انه خليفة الاول ويسجد معه القوم والامام الاول لما ذكرنا انهم ادركوها في موضعها
لانهم ادركوا اول الصلوة ولا يسجد معه الامام الثاني والثالث والرابع لانهم مسبوقون بهذه الركعة
واذا قضوا هذه الركعة قضاها بسجدتيها فلا فايدة في متابعتهم الامام الخامس فيها فلا يتابعونه
ثم يقوم الاول فيصلي ثلاث ركعات بغير قراة لانه مدرك اول الصلوة فهو فيما ياتي مودى وليس بقاضي
فلهذا لا يقرا ثم يسجد الامام الخامس السجدة الثانية ويسجد معه القوم والامام الثاني ولا يسجد
معه الامام الاول الا ان يكون قد انتهى الى هذه السجدة وكذا لا يسجد معه الامام الثالث والرابع لانه
لا فايدة في ذلك لانهم مسبوقون بهذه الركعة وهي الركعة الثانية فيقضونها بسجدتيها عند
قضاء الركعة ثم يقوم الامام الثاني فيقضي ركعتين بغير قراة لانه مدرك لهما فهو فيهما مودى ثم يسجد
بهم الامام الخامس السجدة الثالثة ويسجد معه القوم والامام الثالث ولا يسجد معه الاول والثاني
الا ان يكونا انتهيا الى هذه السجدة وكذلك لا يسجد معه القوم ثم يقوم الامام الثالث ويودى ركعة بغير

قراة ثم يسجد الامام الخامس السجدة الرابعة ويسجد معه القوم والامام الرابع ولا يسجد معه الامام
الاول والثاني والثالث الا ان يكونوا انتهوا الى هذا الموضع ثم يتشهد الامام الخامس فاذا انتهى الى
موضع السلام تاخر من غير ان يسلم ويقدم رجلا ادرك اول الصلوة فيسلم بهم ويسجد سجدتي السهو
ويسجد معه القوم والامام الرابع والخامس لان الامام الرابع والخامس مسبوقان والمسبوق يتابع الامام
في سجود السهو ولا يسجد معه الامام الاول والثاني والثالث الا ان يكونوا انتهوا الى هذا الموضع ويسلم
الامام السادس ويسلم معه القوم ولا يسلم معه واحد من الايمة الا الامام الاول واذا كان فرغ من اداء
ما عليه ثم يقوم الثاني فيقضي ركعة بغير قراة ان كان فرغ من الاداء لانه مسبوق بركعة ويقوم الامام
الثالث ويقضي ركعتين بقراة ان كان فرغ من الاداء لانه سبق بهما ويقوم الرابع ويقضي ثلاث ركعات
يقرا في الركعتين وفي الثالثة بالخيار ثم يقوم الامام الخامس ويقضي اربع ركعات يقرا في الاوليين
وفي الاخريين بالخيار وذكر في نوادر الصلوة ان الامام الخامس اذا سجد السجدة الاولي سجد معه
القوم والايمة جميعا واذا سجد معه السجدة الثانية سجد معه القوم والايمة الا الامام الاول وكذلك
على هذا القياس في الثالثة والرابعة وانما امرهم بذلك وان كان لا يحتسب ذلك من صلوتهم بطريق
المتابعة الا ترى ان المسبوق يتابع الامام في السجدة التي ادركها وان كان لا يحتسب ذلك من صلوته
قال في الاصل ايضا امام احدث فاستخلف مدركا قد نام خلفه حتى صلي الامام ركعة وقدمه
قال ابو حنيفة لا ينبغي للامام ان يقدم هذا ولا لهذا ان يتقدم وهذا لان الذي لم ينم خلف الامام
والذي هو مسبوق اقدر على اقامة ما بقي على الامامة وهذا لان الذي لم ينم يقدر على اقامة ما بقي على
الامام من غير مكث ولبث وكذا المسبوق وهذا لا يقدر على اتمام ما بقي على الامام الا بعد لبث ومكث
لانه يلزمه ان يبدا بالاول فالاول فكان غيره اولى مع هذا لو قدمه الامام وتقدم هو جاز والاصوب له
ان يشير الى القوم حتى يقفوا ثم يبدا هو بما نام خلف الامام فيودى ذلك فاذا انتهى الى ما انتهى اليه
امامه امهم في ذلك فلو لم يفعل هكذا ولكن بدا بما بقي على الامام واخر ما نام فيه الى ان تشهد ثم قام فادى
ما كان نام فيه ثم سلم بهم جازت صلوته استحسانا والقياس ان لا تجزيه وهو قول زفر وعلى هذا القياس
والاستحسان اذا نام المقتدى خلف الامام حتى صلي الامام ركعة او ركعتين ثم استيقظ فتابع الامام
فيما ادرك فيه واخر ما نام فيه الى اخر الصلوة فلم يعتبر الترتيب في حق اللاحق واعتبره في حق المسبوق
حتى قال بان المسبوق يتابع الامام فيما ادرك مع الامام ثم يشتغل بقضاء ما سبق فلو انه اشتغل بقضاء
ما سبق ولا قبل ان يتابع الامام فيما ادرك تفسد صلوته والفرق ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى ولو ان
هذا الذي تقدم اشتغل بقضاء ما بقي على الامام فلما صلي ركعة تذكر ركعة تلك فالافضل له ان يومي
اليهم فينتظرونه حتى يقضي تلك الركعة ثم يصلي بهم بقية صلوته كما كان في الابتداء يفعله وان لم يفعل
وتاخر حتى يذكر ذلك وقدم رجلا منهم وصلي بهم فهو افضل من الاول كما في الابتداء وان لم يفعل ولكنه
صلي بهم وهو ذاكر لركعته اجزاه ايضا لما بينا واذا اتم صلوة الامام يقدم رجلا من المذكورين حتى يسلم
بهم وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف رجل صلي بقوم ركعة من الظهر واحدث وانتصل ليتوضا وقد
قدم رجلا ثم تذكر ان عليه صلوة الغداة فصلوته فاسدة وصلوة القوم تامة ولم تظهر فساد صلوته
في حق فساد القوم لان فساد صلوته بسبب فوات الترتيب مختلف فيه لان الشافعي رحمه الله لا
يرى الترتيب مستحقا فلم يكن الفساد قويا فلا يظهر في حق القوم فلم يتصل في رواية ابن سماعة

بينما اذا تذكر ذلك بعد خروجه من المسجد وقبل خروجه من المسجد ورأيت في موضع ان الامام
المحدث اذا تذكر فائتة قبل ان يخرج من المسجد فسدت صلوته وصلوة الثاني وصلوة القوم
لان الامام الاول ما دام في المسجد فكانه في المحراب بعد وان كان في المحراب وباقي المسئلة بحاله
كان الجواب ما قلنا قلت ويجب ان يشترط هاهنا شرط اخر وهو ان يتذكر الفائتة قبل ان يخرج
من المسجد وقبل ان تقوم الخليفة في مقام ينوى ان يوم الناس فيه لفساد صلوة الكل ان تذكر فائتة
بعد ما خرج من المسجد فسدت صلوته خاصة لان بعد الخروج عن المسجد هو كواحد من القوم
وان كان الامام الثاني هو الذي تذكر الفائتة بطلت صلوته وصلوة الاول والقوم ذكر المسئلة مطلقا
ويجوز ان يكون المراد منها ما اذا تذكر بعد خروج الامام من المسجد او قبل خروجه ولكن بعد ما قام الثاني
في مقام ينوى ان يوم الناس فيه وفي القدوري اذا صلوا في غير مسجد يعني في الصحراء او احدث
الامام فمجاوزة الصفوف كالخروج عن المسجد يريد به اذا رجع الامام خلفه حتى جاوز الصفوف
ولو يقدم احدا فسدت صلوة القوم بمنزلة ما لو صلوا في المسجد وخرج عن المسجد بعد ما احدث قبل
ان يقدم احدا لان مكان الصفوف بحكم الاقتداء صار كالمسجد وان لم يرجع خلفه ولكن مضى قدامه
وليس بين يديه بناء ولا سترة لم تفسد صلوتهم حتى يجاوز من بين يديه مقدار الصفوف الى خلفه هكذا
روى المعلى عن ابي يوسف اعتبارا بالجهة الاخرى لان حكم الجهتين لا يختلف الا بقاطع وهكذا روى
عن محمد وان كان بين يديه حائط او سترة فاذا جاوز السترة من غير ان يقدم احدا فسدت صلوتهم
هكذا روى عن ابي يوسف لان السترة تجعل ما دونها في حكم المسجد ولا تجعل ما وراءها في حكم المسجد
بدليل اقتصار كراهة المرور على ما دون السترة ولم يذكر في القدوري ما لو اذا كانت السترة سوطا
موضوعا بين يديه بالطول او بالعرض وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف انه لا تفسد صلوتهم حتى يجاوز قدر
موضع اصحابه الذين خلفه كما لو لم يكن بين يديه سترة اصلا اذا ذهب الامام المحدث ليتوضأ وقد
كان قدم رجلا ليتوضأ واراد ان يصلي في بيته او في مسجد اخر ينظر ان كان الخليفة قد فرغ من صلوته
جاز صلوته في بيته وفي مسجد اخر وان لم يكن فرغ الخليفة من صلوته لا يجوز صلوة الامام في بيته
ولا في مسجد اخر هكذا ذكر في الاصل وذكر في نوادر ابن سماعة عن محمد ان صلوة الامام المحدث
في بيته فاسدة حتى تكون صلوته بعد ما تشهد هذا الامام المقدم قالوا وهذا اذا كان بين الامام
المحدث وبين خليفته ما يمنع صحة الاقتداء من الحيطان والجدر والنهر وما اشبه ذلك وان لم يكن بينهما
ما يمنع صحة الاقتداء يجوز صلوة الامام المحدث في بيته قبل فراغ الخليفة من الصلوة او بعده ،

الفصل السابع عشر في سجود السهو الاصل في سجود السهو ما روى ان النبي عليه الصلوة
والسلام سهى في صلوته فسجد وفي حديث ثوبان ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال لكل
سهو سجدتان بعد السلام وهذا الفصل مشتمل على انواع الاول في بيان هذه السجدة وحقيقتها
ومحلها اما بيان صفتها كان ابو الحسن الكرخي يقول هو واجب استدلالا بما قال محمد رحمه الله اذا سهى الامام
وجب على المؤتم ان يسجد ووجهه انه جبر لنقصان العبادة فكان واجبا كالجبر في الحج وهذا لان
اداء العبادة بصفة الكمال واجب وصفة الكمال لا تحصل الا بجبر النقصان وقال غيره من اصحابنا انه
سنة استدلالا بما قاله محمد رحمه الله ان العود الى سجود السهو لا يرفع التشهد ولو كان واجبا لكان رافعا
للتشهد كسجدة التلاوة ولانه يجب بترك بعض السنن والخلف لا يكون فوق الاصل واما الكلام في كيفيتها

قال القدوري في كتابه يكبر بعد سلامه الاول ويخر ساجدا ويسبح في سجوده ثم يفعل ثانيا
كذلك ثم يتشهد ثانيا قوله يكبر بعد سلامه الاول يشير الى انه يكتفي بتسليمة واحدة لان الحاجة الى
السلام الفصل بين الاصلي وبين الزيادة الملحقة به وهذا يحصل بتسليمة واحدة وذكر الشيخ الامام
الاجل شيخ الاسلام في شرح كتاب الصلوة انه لو سلم تسليمتين لا ياتي بسجود السهو بعد ذلك وقال
بعضهم يسلم تسليمتين لان محمدا رحمه الله ذكر السلام في الاصل مطلقا فينصرف الى السلام من الجانبين
ثم اختلفوا في الصلوة على النبي وفي الدعوات انها في قعدة الصلوة ام في قعدة سجدتي السهو ذكر الكرخي
في مختصره انها في قعدة سجدتي السهو لانها هي القعدة الاخيرة في الحاصل فان ختم الصلوة بها والفراغ منها
يحصل بهذه القعدة والطحاوي رحمه الله قال كل قعدة في اخرها سلام ففيها الصلوة على النبي عليه السلام
فعلى هذا القول يصلي على النبي عليه السلام في القعدتين جميعا ومنهم من قال في المسئلة اختلاف
عند ابي حنيفة وابي يوسف يصلي في القعدة الاولى وعند محمد يصلي في القعدة الاخيرة وهو قعدة
سجود السهو بناء على اصل ان سلام من عليه السهو يخرجه من الصلوة عندهما فاذا كان يخرجه من الصلوة
كانت القعدة الاولى هي قعدة الختم فيصلي فيها على النبي عليه الصلوة والسلام ويدعو الله لحاجته ليكون
الخروج منها بعد الفراغ من الاركان والسنن والاداب والمستحبات وعند محمد رحمه الله سلام من عليه
السهو لا يخرجه من الصلوة فيوخر الصلوة على النبي عليه السلام الى قعدة سجدتي السهو فانها هي الاخيرة له
وهذا الاختلاف انما يظهر اذا ضحك بعد السلام قبل سجود السهو لا تنتقض طهارته عندهما وعند محمد
تنتقض قال الشيخ الامام الاجل شمس الائمة الحلواني القعدة بعد سجدتي السهو ليست بركن واما امرها بعد
سجود السهو ليقع ختم الصلوة بها فيوافق ذلك موضوع الصلوة ونظمها فاما ان تكون ركنا فلا حتى لو
تركها بان يسجد سجدتين بعد السلام ثم قام وذهب لم تفسد صلوته لانه لو لم يسجد للسهو لا تفسد
صلوته فاذا سجد ولم يقعد اولى ان لا تفسد صلوته اما بيان محلها فنقول سجود السهو بعد السلام سواء
كان من زيادة او نقصان وقال الشافعي رحمه الله يسجد قبل السلام حجته حديث عبد الله ابن بحينة ان
النبي عليه السلام سجد سجدتي السهو قبل السلام ولان السجدة شرعت لجبر النقصان فيجب ان تقع في الصلوة
ولنا حديث ثوبان على ما مر وما روى محمول على ما قبل السلام الثاني فان عندنا يسجد للسهو بعد السلام الاول
قبل السلام الثاني عليه عامة المشايخ ولان سجدة السهو تاخرت عن وقت السهو مع ان الحكم لا يتاخر
عن السبب في الاصل بحكمه وهو التحرز عن وهم التكرار وما قبل السلام يتوهم فيه السهو فيتوهم التكرار
فيوخر عن السلام ثم يعود الى حرمة الصلوة بالسجود ليتحقق الجبر في الصلوة ولو سجد قبل السلام اجزاه
عندنا قال القدوري رحمه الله هذا رواية الاصول قال وروى عنهم رحمهم الله لا يجزيه لانه اداه قبل وقته
وجه رواية الاصول ان فعله حصل في فصل مجتهد فيه فلا يحكم بفساده ولانا لو لم نره بالاعادة يتكرر
السجود وهذا لم يقل به احد من العلماء ولان يكون فعله على وجه قال به بعض العلماء اولى من ان يكون على
وجه لم يقل به احد من العلماء وحكم السهو في صلوة الفرض والنفل سواء لحديث ثوبان على ما مر من غير فصل
ولان الفرض والنفل انما يفترقان في وصف الفرضية والنفلية دون الاركان والشروط **نوع اخر في**
بيان ما يجب به سجود السهو وما لا يجب تكلم المشايخ في هذا واكثرهم على انه يجب بستة اشياء بتقديم ركن
وبتاخير ركن وبتكرار ركن وبتغيير واجب وبترك واجب وبترك سنة يضاف الى جميع الصلوة اما تقديم
الركن نحو ان يركع قبل ان يقرأ ويسجد قبل ان يركع وتاخير الركن ان يترك سجدة صلوتية سهوا فيتذكرها في

الركعة الثانية فيسجدها او يوخر القيام الى الثالثة بالزيادة على قدر التشهد وتكرار الركن ان يركع ركوعين او يسجد ثلاث سجدات ويعتبر الواجب ان يجهر فيما يخافت او يخافت فيما يجهر وترك الواجب نحو ان يترك القعدة الاولى في الفرايض وترك السنة المضافة الى جميع الصلوة نحو ان يترك التشهد في القعدة وكان القاضي الامام صدر الاسلام رحمه الله يقول وجوبه بشي واحد وهو ترك الواجب وهذا اجمع ماقيل فيه فان هذه الوجوه الستة تخرج على هذا اما التقديم والتاخير فلان مراعاة الترتيب واجبة عند اصحابنا الثلاثة وان لم تكن فرضا كما قاله زفر واذا ترك الترتيب فقد ترك واجبا واذا كرر ركنا فقد اخر الركن الذي بعده واداوه من غير تاخير واجب والجهر في محله واجب والمخافتة كذلك وعليه المحققون من اصحابنا وهو اصح وكذلك يجب سجود السهو عندنا في التكبيرة الاولى وفي القراة وفي القنوت وتكبيرات العيد وقراة التشهد وفي السلام اما في تكبيرة الافتتاح بان شك في حالة القيام او بعده انه هل كبر للافتتاح ام لا وطال فكره فيه وعلم انه قد كبر فمضى وظن انه لم يكبر فكبر وقرا وبنى عليه فعليه سجدتا السهو فيهما واما القراة فما كان من واجبات القراة يجب سجود السهو بتركه حتى اذا ترك فاتحة الكتاب او السورة فعليه سجود السهو فان سهى عن فاتحة الكتاب في الاولى او في الثانية وتذكر بعد ما قرا بعض السورة يعود فيقرا بالفاتحة ثم بالسورة وكذلك اذا تذكر بعد الفراغ من السورة او في الركوع فانه ياتي بالفاتحة ثم يعيد السورة ثم يسجد للسهو وذكر ابن سماعة في نوادره عن محمد اذا قرا فاتحة الكتاب مرتين ساهيا فعليه السهو يريد به اذا لم يقرا السورة وعلل فقال من قبل انه ترك قراة السورة التي بعد الفاتحة وقراة السورة بعد الفاتحة واجبة ولو قرا فاتحة الكتاب وسورة ثم قرا فاتحة الكتاب فلا سهو عليه وعن هذا قيل لو قرا في صلوة الجمعة سورة السجدة وسجد لها ثم قام وقرا الفاتحة وقرا بنجا فلا سهو عليه وان قرا الفاتحة مرتين لانه ما قراها على الولاء وروي ابراهيم عن محمد اذا قرا الفاتحة في ركعة مرتين فان كان ذلك في الاوليين فعليه السهو من غير فصل بينما اذا قرا بينهما سورة او لم يقرا وان كان في الاخريين فلا سهو عليه وذكر هشام عن محمد اذا سهى عن الاكثر من فاتحة الكتاب فعليه السهو واذا بدا بقراة غيرها في الركعة الاولى او الثانية وقرا حرفا وجب عليه السهو واذا قرا في الاخريين من الظهر او العصر الفاتحة والسورة ساهيا فلا سهو عليه هو المختار فان محمدا رحمه الله يقول في الكتاب ان شاء قرا في الاخريين وان شاء سكت ذكر القراة مطلقا واذا قرا في الركعة الاولى سورة وقرا في الركعة الاخرى سورة قبلها فلا سهو عليه ولو قرا مع الفاتحة اية قصيرة وركع ساهيا فعليه السهو لان قراة ثلاث ايات قصار مع الفاتحة او اية طويلة مع الفاتحة من واجب الصلوة بالاجماع وعن الحسن عن ابي حنيفة اذا لم يقرا في الاخريين من الظهر او العصر او العشاء ولم يسبح فقد اساء ان كان متعمدا وان كان ساهيا فعليه سجود السهو وروي ابو يوسف عنه انه كان لا يري في عمده حرجا ولا في سهوه عليه سجودا اذا اخر الفاتحة عن السورة كان عليه سجود السهو وكذلك اذا جهر فيما يخافت او خافت فيما يجهر ساهيا يجب عليه سجود السهو عندنا خلافا للشافعي حجته ما روي قتادة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمعنا الاية والايتين في الظهر والعصر ولو كان ذلك يوجب السهو لما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان الجهر والمخافتة من سنة القراة فتكون سنة كهيئة الفعل نحو اخذ الركب وهيئة القعدة ولو تعمد تركها ومن تعمدا اختيارا ساهيا لا يجب عليه سجود السهو كذا هاهنا بل اولي لان الفعل في الركنية اقوي من القراة ولنا قوله عليه الصلوة والسلام لكل سهو سجدتان بعد السلام من غير فصل بين سهو وسهو ولان الجهر في حق الامام واجب لان قراته اقيم مقام قراة المقتدي لان ما هو

المقصود وهو التامل يحصل بالاستماع فقام الاستماع مقام القراة واذا قام مقام القراة كان واجبا وكذلك المخافتة واجبة لان المخافتة في الاصل شرعت صيانة للقراة عن الغاء الكفرة والمغالطة واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه لعلكم تغلبون وصيانة القران عن مثل هذا واجبة فاذا جهر فيما يخافت او خافت فيما يجهر فقد ترك واجبا من واجبات الصلوة فيلزمه سجود السهو اما هيئة الفعل فمن مشايخنا من قال هيئة الفعل واجبة اذا تركها اختيارا ساهيا يجب السهو ومن مشايخنا من قال عرفنا الاخذ بالركب سنة لحديث عمر رضي الله عنه انه قال سن لكم الركب فنقيس عليه هيات ساير الافعال واما الحديث فتاويله ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان يفعل ذلك عمدا ليبين ان القراة مشروعة في الظهر والعصر ومع العمد لا يجب سجود السهو عندنا ثم في ظاهر رواية الاصل سوى بين الجهر والمخافتة فقال اذا جهر فيما يخافت او خافت فيما يجهر فعليه سجود السهو من غير تفصيل وذكر في النوادر ان جهر فيما يخافت فعليه السهو قل ذلك او كثر وان خافت فيما يجهر ان كان ذلك في فاتحة الكتاب او في اكثرها فعليه السهو والا فلا وان وقع هذا في سورة اخري ان خافت ثلاثة ايات او اية طويلة عند الكل او اية قصيرة عند ابي حنيفة رحمه الله فعليه السهو والا فلا وهذا لان حكم الجهر فيما يخافت اغلظ من حكم المخافتة فيما يجهر لان حكم الشرع في ابتداء الاسلام الجهر في الصلوات كلها ثم انتسخ الجهر في البعض دون البعض فاذا جهر فيما يخافت فقد عمل بالمنسوخ فخف حكمه ولان لصلوة الجهر حظا من المخافتة حتى يخافت بالفاتحة في الاخريين وكذلك المنفرد يتخير بين الجهر والمخافتة فاما صلوة المخافتة لا حظ لها من الجهر والمنفرد لا يتخير فاوجبنا السهو في الجهر قل او كثر وشرطنا الكثرة في المخافتة ففي الفاتحة شرطنا اكثرها لانها ان كانت قرانا على الحقيقة اقيم مقام الدعا في الاخريين ولو كان دعا من كل وجه لا يجب السهو بتغيير هيئته فاذا كان دعاء من وجه اوجب خفة وساير السور قران من كل وجه فاكتفي فيها بما يتعلق به جواز الصلوة ووجه التسوية على رواية الاصل ما ذكرنا ان الجهر على الامام في صلوة الجهر واجب وكذلك المخافتة في صلوة المخافتة واجبة عليه فاي ذلك ترك فقد ترك الواجب وقيل ما ذكر في كتاب الصلوة قول ابي حنيفة لان جواز الصلوة عنده يستوي فيه القليل والكثير فكذا السهو يستوي فيه القليل والكثير ذكر ابن سماعة عن محمد فيما اذا جهر فيما يخافت او خافت فيما يجهر انه اذا فعل ذلك مقدار ما يجوز به الصلوة من الفاتحة او غيرها فعليه السهو وما لا فلا واما المنفرد فلا سهو عليه اذا خافت فيما يجهر لانه ما ترك واجبا من واجبات الصلوة لان الجهر غير واجب عليه ولهذا خير بين الجهر والمخافتة والتخيير ينافي الوجوب وكذلك اذا جهر فيما يخافت لم يترك واجبا عليه لان المخافتة انما وجبت لنفي المغالطة وانما يحتاج الى هذا في صلوة تودى على سبيل الشهرة والمنفرد يودي على سبيل الخفية وذكر ابو سليمان في نوادره ان المنفرد اذا نسي حاله في صلوته حتى ظن انه امام فجهر في صلوته كما يجهر الامام يسجد للسهو لان الجهر بهذه الصفة سنة الامام دون المنفردين فاذا جهر ذلك فقد غير نظم القراة وهيآتها فيلزمه سجود السهو وكذلك اذا اخر القراة الي الاخريين فعليه سجود السهو واختلف المشايخ في حد الجهر والمخافتة قال الشيخ ابو الحسن الكرخي ادنى الجهر ان يسمع نفسه واقصاه ان يسمع غيره وادنى المخافتة تحصيل الحروف وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني والشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري ادنى الجهر ان يسمع غيره وادنى المخافتة ان يسمع نفسه وعلى هذا يعتمد واذا فرغ من التشهد وقرا الفاتحة سهوا فلا سهو عليه واذا قرا الفاتحة مكان التشهد فعليه السهو وكذلك اذا قرا الفاتحة ثم التشهد كان عليه السهو كذا ذكر

عن ابي حنيفة في الواقعات الناطفية وذكر هاهنا اذا بدا في موضع التشهد بالقراءة ثم تشهد عليه السهو وبمثله لو بدا بالتشهد ثم بالقراءة فلا سهو عليه لانه في الوجه الاول لم يضع التشهد موضعه وفي الوجه الثاني وضع التشهد موضعه وفي غريب الرواية اذا قرا قاعدا قاعدا يعني في حالة التشهد فعليه السهو لان الموضع ليس موضع القراءة وكذلك لو قرا اية في سجوده او ركوعه ولو قرا التشهد قايما او راكعا او ساجدا لا سهو عليه لان التشهد ثناء والقيام موضع الثناء والقراءة ارايت لو افتتح فقال السلام عليك ايها النبي ورحمة الله الى قوله عبده ورسوله فانه يكون بمنزلة الدعاء ولا سهو عليه وان قرا في جلوسه فعليه السهو ارايت لو كبر فقرا بعد الثناء اشهد ان لا اله الا هو الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فقال هذا ونحوه هل يجب عليه سجود السهو وكان الفقيه ابو اسحق الحافظ يقول اذا قرا التشهد في حالة القيام في الركعتين الاولتين فعليه سجود السهو لانه وان كان موضع الثناء فموضع الثناء فيه معروف وان قرا في الركعتين الاخريين فليس عليه سجود السهو لانه يتخير في الركعتين الاخريين واما السهو في القنوت ان يترك القنوت ساهيا ثم يتذكر بعد ما يسجد وفي هذه الصورة لا يعود الى القيام ولا يقنت بل يمضي في صلوته ويسجد للسهو في اخرها وكذلك اذا تذكر بعد ما قام من الركوع مضى ولم يقنت ولو تذكر في الركوع هل يعود الى القيام ففيه روايتان وقد ذكرنا المسئلة قبل واما السهو في تكبيرات العيد فهو بتحصيلها في غير محلها او بالزيادة فيها او بالنقصان عنها او بتركها وكل ذلك يوجب سجود السهو واما السهو في التشهد بان نسي حتى قام الى الثالثة ثم تذكرا ونسيه في القعدة الاخيرة حتى سلم سجد للسهو في ذلك كله وترك تكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتهما فلا سهو فيهما والقياس في قراءة التشهد وقنوت الوتر وتكبيرات العيد وتكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتهما ان لا سهو عليه لان هذه الاذكار سنة فبتركها لا يتمكن النقصان كما في تكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتهما استحسنا ذلك في قراءة التشهد وقنوت الوتر لان هذه السنة تضاف الى جميع الصلوات يقال تكبيرات العيد وتشهد الصلوة فبتركها يتمكن النقصان والتغير في الصلوة فيجب الجبر بسجدتي السهو بخلاف تكبيرات الركوع والسجود لانها سنة لا تضاف الى جميع الصلوة وانما تضاف الى ركن منها فبتركها لا يتمكن النقصان في الصلوة وكذا اذا ترك الاستفتاح لم يسجد لانها سنة لا تضاف الى جميع الصلوة بل الى الافتتاح لا غير واذا شرع في الصلوة على النبي عليه السلام بعد الفراغ من التشهد في الركعة الثانية ناسيا ثم تذكر فقام الى الثالثة قال السيد الامام ابو شجاع والقاضي الامام الماتريدي رحمهما الله عليه سجود السهو كما هو جواب مشايخنا غير ان السيد الامام قال اذا قال اللهم صل على محمد وجب وقال القاضي الامام لا يجب ما لم يقل وعلى ال محمد وفي اخر باب الحدث في الصلوة ولا يزيد في القعدة الاولى على التشهد ولا يصلي على النبي عندنا ولم يذكر ثمة ما اذا زاد اما في امالي الحسن عن ابي حنيفة وفي الصلوة لابن عبدك انه يلزمه سجود السهو وعن ابي يوسف ومحمد انه لا يلزمه في شرح الكافي للصدر الشهيد وكان الشيخ ظهير الدين المرغيناني رحمه الله يقول لا يجب سجود السهو بقوله اللهم صل على محمد ونحوه انما المعتبر مقدار ما يؤدي فيه ركنا وفي واقعات الناطفي اذا زاد في التشهد الاول حرفا قال ابو حنيفة وجب سجود السهو وفي غريب الرواية ذكر الشعبي ان من زاد في الركعتين على التشهد فعليه السهو وقال ابن مقاتل ذكرت ذلك لابن زياد قال هو قول ابي حنيفة رحمه الله قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله بلغني عن ابي القاسم الصفار انه لا سهو عليه في هذا واذا تشهد مرتين فلا سهو عليه قيل اراد به في القعدة الاخيرة وفي صلوة جمع التفاريق اذا كرر التشهد في القعدة الاولى

فعليه

فعليه سجود السهو واذا كررها في القعدة الثانية فلا وكذلك يجب سجود السهو في الافعال فان قام في موضع القعود او قعد في موضع القيام او سجد في موضع الركوع او ركع في موضع السجود او كرر الركن او قدم الركن او اخره ففي هذه الفصول كلها يجب سجود السهو وفي القدوري من ترك في صلوته فعلا وضع فيه ذكر فعليه سجود السهو لما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام قام الى الثالثة فسبح فلم يرجع وسجد للسهو لان الفعل اذا وضع فيه ذكر فذلك امارة كونه مقصودا في نفسه فيتمكن بتركه النقص في صلوته فيجب جبره بسجدتي السهو وان كان فعلا لم يوضع فيه ذكر فليس فيه سجود السهو كوضع اليمين على الشمال والقومة التي بين الركوع والسجود لانه اذا لم يكن فيه ذكر لم يكن مقصودا في نفسه فلا يجب به السهو لان السهو مقصود بنفسه فلا يقام الا مقام شيء مقصود وان زاد فعلا من جنس افعال الصلوة فعليه سجود السهو والاصل فيه ما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام قام الى الخامسة فسبح له فرجع وسجد للسهو ولان الزيادة في الصلوة نقصان اذ لا بد وان يتاخر بسببها شيء من افعال الصلوة وذلك يوجب نقصانا في الصلوة واذا قعد المصلي في صلوته قدر التشهد ثم شك في شيء من صلاته بان شك مثلا انه صلى ثلاثا او اربعا حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن انه صلى اربعا فاتم صلوته فعليه سجدتا السهو لانه اخر فرضا من فرايض الصلوة وهو السلام وان شك في ذلك بعد ما سلم تسليمة واحدة فلا سهو عليه لانه بالتسليم الواحد خرج عن حرمة الصلوة فانما وقع الشك بعد الخروج عن الصلوة فلا يعتبر لما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله واذا احدث في صلوته وذهب ليتوضأ ثم تعرض له هذا الشك حتى شغله عن وضوءه ساعة فعليه سجدة السهو لان حرمة الصلوة باقية فهذا شك وقع في حرمة الصلوة وقد اخر واجبا او ركنا فيلزمه سجود السهو

نوع اخر في سهو الامام او المؤتم هل يتعدى الى صاحبه

سهو الامام يوجب عليه وعلى من خلفه السجود اما عليه فظاهر واما على من خلفه فلوجهين احدهما ان السجود انما وجب على الامام لجبر نقصان تمكن في صلوته بسبب السهو وصلوة من خلفه متعلقة بصلوته صحة وفسادا فكذا في حق تمكن النقصان والثاني ان القوم تبع للامام فما يجب على الامام يجب على القوم بحكم التبعية الا ترى ان الامام لو نوى الاقامة في وسط الصلوة تصير صلوة المقتدي اربعا وان لم توجد منهم النية وما كان ذلك الا بحكم التبعية وكذلك اذا تلا الامام اية السجدة في صلوة يخافت فيها وسجد فعلى القوم ان يسجدوا وان لم توجد منهم التلاوة والسماع وما كان ذلك الا بطريق التبعية كذا هاهنا وسهو المؤتم لا يوجب السجدة اما على الامام فلان صلوته غير متعلقة بصلوة المؤتم صحة وفسادا فكذا في حق تمكن النقصان ولانه ليس بتبع للمؤتم ليلزمه بحكم التبعية واما على المؤتم لانه لو وجب عليه السجدة صار مخالفا لامامه وقد قال عليه الصلوة والسلام فلا تختلفوا عليه ولو ترك الامام سجود السهو فلا سهو على الماموم لانه انما وجب الاداء على المقتدي بحكم التبعية فلا يمكنه الاداء منفردا

نوع اخر فيمن صلى الظهر خمسا وفيه السهو عن القعدة

رجل صلى الظهر خمسا وقعد في الرابعة قدر التشهد يضيف اليها ركعة اخرى ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو ويتشهد ويسلم ثانيا لم يرد محمد بقوله صلى الظهر خمسا الظهر على وجه الحقيقة لان الظهر لا يكون خمسا وانما اراد به المجاز كما يقال صلى فلان بغير طهارة لا تكون صلاة على الحقيقة وانما يراد بها المجاز وانما وضع محمد رحمه الله المسئلة في الظهر وان كان الجواب لا يختلف بين الظهر والعشاء لان هذه واقعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه جاء في الحديث انه صلى الظهر خمسا فاستحب الوضع في واقعة رسول الله عليه الصلوة والسلام ثم هذه المسئلة على وجهين اما اذا قعد قدر التشهد في الرابعة

ثم قام الى الخامسة وانه على وجهين ان تذكر قبل ان يعيد الخامسة بالسجدة انها الخامسة عاد الى القعدة
وسلم ليكون خروجه عن الفرض بالسلام واصابة لفظ السلام عندنا واجب وان لم يكن فرضا ولا يسلم قايما
كما هو لان السلام حالة القيام في الصلوات المطلقة غير مشروع ومع ذلك لو سلم لا تفسد صلوته وان
تذكر بعد ما قيد الخامسة بالسجدة لا يعود الى الخامسة القعدة ولا يسلم بل يضيف اليها ركعة اخرى بخلاف
ما اذا لم يقيد الخامسة بالسجدة حيث يعود القعدة لان ما دون الركعة ليس له حكم الصلوة فلم يستحكم خروجه
عن الفريضة فيعود الى القعدة ليكون الخروج عن الفريضة بالسلام فاما الركعة الكاملة فهي صلوة حقيقة
وحكما فيستحكم خروجه عن الفريضة بها فلا يعود الى القعدة الا ترى ان المسبوق اذا قام الى قضاء ما سبق
ثم عاد الامام الى سجود السهو قبل ان يلحق المسبوق الركعة بالسجدة تابع الامام فيها وان عاد الامام اليها بعد
ما قيد المسبوق الركعة بالسجدة لا يتابعه فيها وانما يضيف الى الخامسة ركعة اخرى لانها نفل فيضيف اليها
ركعة اخرى حتى تصير شفعا فان النفل شرع شفعا لا وترا ثم لم يحكم بفساد الفرض هاهنا وان انتقل
من الفرض الى النفل لانه انتقل بعد تمام الفرض لان تمام الفرض باداء اركانها وقد ادى جميع الاركان انما بقي اصابة
لفظة السلام واصابة لفظة السلام عندنا واجبة وليس بركن وترك الواجب لا يفسد الصلوة وقد صح
عن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام قال اذا رفعت راسك من السجدة الاخيرة وقعدت قدر
التشهد فقد تمت صلوتك ثم ان محمدا ذكر في الجامع الصغير انه يضيف اليها ركعة اخرى ولم يذكر
انه على معنى التخيير او على معنى الاستحباب او على معنى الايجاب وفي الاصل ما يدل على الوجوب فانه قال
في الاصل عليه ان يضيف وكلمة على للايجاب واذا اضاف اليها ركعة اخرى يتشهد ويسلم ويسجد للسهو
ثم يتشهد ويسلم وانما اوجب سجدتي السهو لانه ترك لفظة السلام واصابة لفظة السلام واجبة عندنا حتى
انه اذا شك في صلوته فلم يدر اصلى ثلاثا ام اربعا فشغله تفكره حتى اخر السلام لزمه سجود السهو والضمان
انما يجب بتاخير الواجب فقد ترك واجبا من واجبات الصلوة فيلزمه سجود السهو ثم هذا جواب
الاستحسان والقياس ان لا يلزمه سجود السهو وجه القياس ان هذا سهو وقع في الفرض وقد انتقل
منه الى النفل ومن سهى في صلوة لا يجب عليه ان يسجد في صلوة اخرى وجه الاستحسان انه انتقل
الى النفل من الفرض الا ان النفل بناء على التحريمة الاولى فيجعل في حق وجوب السهو كانها صلوة واحدة
هذا لمن صلى ست ركعات تطوعا بتسليمة واحدة وقد سهى في الشفع الاول يسجد للسهو في اخر الصلوة
وان كان كل شفع من التطوع كصلوة على حدة لهذا ان الشفع الثاني والثالث كله بناء على التحريمة الاولى فيجعل
في حق السهو كانه صلوة واحدة في هذا قالوا وهذا القياس والاستحسان بناء على مسيلة اخرى وهو
ان المسبوق اذا اشتغل بقضاء ما فاته ولم يتابع الامام في سجود السهو هل يسجد في اخر الصلوة القياس
ان لا يسجد لان السهو وقع في صلوة وهو انتقل الى صلوة اخرى وفي الاستحسان يجب لان صلوته
بناء على صلوة الامام فيجعل كانها صلوة واحدة في حق وجوب السهو كذلك في هذا قيل هذا القياس والاستحسان
على قول محمد لان عنده سجود السهو في هذه المسيلة وجب لنقصان يمكن في الفرض بترك السلام فيتاتى
وجه القياس ان السهو في صلوة والسجدة في صلوة اخرى اما على قول ابي يوسف رحمه الله سجود السهو
في هذه المسيلة انما يجب لنقصان تمكن في النفل حيث شرع فيها من غير تحريمة مبتداة والشرع جعل الشروع
في الصلوة بالتحريمة فيكون السهو والسجدة في صلوة واحدة فتجب السجدة قياسا واستحسانا ثم
اضاف اليها ركعة اخرى فهاتان الركعتان هل ينوبان عن التطوع المسنون بعد الظهر لم يذكر محمد رحمه

الله هذا الفصل في الاصل وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا ينوبان قيل هذا قولهما وبعضهم
قالوا لا ينوبان وقيل هذا قول ابي حنيفة وهو الصحيح واختلف عبارة المشايخ في تخريج المسيلة على قول
ابي حنيفة بعضهم قالوا لان المشروع صلوة كاملة على صفة السلامة فلا يتادى بالناقص وفي هذا نقصان
لانه شرع فيهما من غير تحريمة مقصودة وقال بعضهم لان السنة عبارة عن طريقة الرسول عليه السلام
ولا نظن برسول الله عليه الصلوة والسلام انه يصلي بركعتين من غير قصد ولو انه لم يضف الى الخامسة
ركعة اخرى وافسدها فليس عليه قضاء شي عندنا خلافا لزفر رحمه الله بناء على ان من شرع في التطوع
على ظن الفرض ثم تبين انه لم يكن عليه شي يبقى في نفل غير لازم عندنا وعند زفر يبقى في نفل لازم وكذلك
في الصوم واجمعوا على ان من شرع في الحج على ظن انه عليه السلام ثم تبين انه ليس عليه يبقى في احرام لازم
وكذلك من تصدق على فقير على ظن انه عليه الزكوة ثم تبين انه لم يكن عليه شي تبقى الصدقة ماضية بصفة
اللزوم ولا يتمكن من استرداده بحال والمسيلة معروفة في المختلف فان جاء انسان واقتدى به في هاتين
الركعتين يجب عليه ان يصلي ست ركعات عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله يجب عليه
ركعتان بناء على ان احرام الفرض انقطع عند ابي يوسف لما انتقل الى النفل اذ لا يتصور كونه في احرامين لضرورة
انتقاله الى النفل انقطاع الفرض وعند محمد احرام الظهر باق لان احرام الفرض كان مشتملا على اصل الصلوة
ووصف الفرضية والانتقال الى النفل يوجب انقطاع الوصف دون الاصل وقول محمد رحمه الله اقيس فان
قطع هذا المقتدى على نفسه لا قضاء عليه عند محمد رحمه الله كما لا قضاء على الامام لو افسدها وعند ابي
يوسف يجب على المقتدى قضاء ركعتين ذكر الاختلاف في النوادر محمد رحمه الله يقول هذه الصلوة
غير مضمونة على الامام فلا تكون مضمونة على المقتدى لان المقتدي تبع للامام والتبع لا يخالف الاصل ولانها
لو كانت مضمونة على المقتدي وهي غير مضمونة على الامام يكون هذا مفترض خلف المتنفل وذا لا يجوز لابي يوسف
ان النفل مضمون بقضية الاصل لانه قربة تحت صيانتها عن الابطال وانما سقط الضمان عن الامام بعارض يخصه
وهو انه شرع فيه على عزم الاسقاط لا على عزم التطوع وهذا المعنى يحصل باسقاط الضمان عن الامام في حق الامام
يبقى مضمونا على الامام في حق المقتدى وكل جواب عرفته في الظهر فهو الجواب في العشا لان المعنى لا يتفاوت
ولم يذكر محمد رحمه الله العصر في الاصل وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قال يقطع ولا يضيف الى الخامسة
ركعة اخرى لان النفل بعد العصر مكروه والى هذا اشار محمد رحمه الله في زيادات الزيادة فانه قال فيمن شرع
في العصر على ظن انه عليه ثم تبين انه اداها قال يقطعها وبعضهم قالوا يضيف اليها ركعة اخرى وهكذا روى
الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وهشام عن محمد لان المكروه ان يبتدى بالتطوع اما ان يصير شارعا فيه
فلا الا ترى ان من صلى العصر ثم وجد جماعة يصلون العصر فشرع معهم وقد كان نسي صلوة نفسه
ثم تذكر انه قد صلاها فانه يمضي فيها ولا يقطع كذا هاهنا ونظير هذا ما قلنا ان التطوع يوم الجمعة بعد خروج
الامام مكروه ثم لو افتتح رجل التطوع قبل خروج الامام ثم خرج الامام بعد ما صلى ركعة لا يقطعها بل يتمها
ركعتين او اربعا على حسب ما اختلفوا لان المكروه ان يبتدى بالتطوع بعد خروج الامام اما ان يصير شارعا
فلا هذا اذا قعد في الرابعة قدر التشهد ثم قام الى الخامسة ساهيا فاما اذا لم يقعد على راس الرابعة حتى قام
الى الخامسة ان تذكر قبل ان يقيد الخامسة بالسجدة عاد الى القعدة لانه في الفصل الاول يومر بالعود لاصابة
لفظة السلام مع ان للصلوة جوازا بدونها فلان يومر هاهنا بالعود ولا جواز للصلوة بدون القعدة كان اولى وان
قيد الخامسة بالسجدة فسد ظهره عندنا خلافا للشافعي بناء على ان عند الركعة وما دونها في احتمال الرفض

سواء وعندنا ما دون الركعة يحتمل الرفض والركعة لا يحتمل الرفض ووجه الفساد عندنا انه ترك
القعدة الاخيرة والقعدة الاخيرة فرض فقد ترك فرضا من فرايض الصلوة فيفسد فرضه لهذا. ثم اختلف
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيما بينهما في وقت فساد ظهره قال ابو يوسف كما وضع راسه للسجود تفسد
صلوته وقال محمد لا تفسد صلوته حتى يرفع راسه من السجود ففرض السجود عند ابي يوسف يتادى بوضع
الراس وعند محمد بالوضع والرفع وفايدة الاختلاف يظهر فيما اذا احدث في هذه السجدة عند ابي يوسف
لا يمكنه اصلاحها وعند محمد يمكنه فيذهب ويتوضا وجه قول ابي يوسف ان السجدة هي الانحنا والانخفاض
وذلك يحصل بمجرد الوضع وجه قول محمد ان تمام كل شي باخره واخر السجدة الرفع الا ترى انه لو سجد قبل
الامام ثم ادركه الامام في اخرها يجزيه ولو تمت السجدة بوضع الراس لا يجزيه لان كل ركن ادى قبل الامام لا
يعتد به قال محمد رحمه الله في الاصل عقيب هذه المسيلة واحب الي ان شفع الخامسة بركعة فيضيف
اليها ثم يسلم ويستقبل الظهر وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله اما على قول محمد رحمه الله لا يضيف
اليها بناء ركعة اخرى بناء على ان عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله ان بطلت صفة الفرضية هنا لم تبطل
اصل الصلوة فيضيف اليها ركعة اخرى حتى يصير متنفلا بست ركعات وعند محمد بطل اصل الصلوة
هاهنا الاصلين مختلفين احدهما ان من اصل محمد رحمه الله ان كل فرض فسد بسبب من الاسباب
يبطل التحريمة اصلا لان للصلوة جهة واحدة عنده فاذا بطلت صفة الفرضية بطل اصل الصلوة
والثاني ان صلوته لو لم تفسد اصلا هاهنا تصير تطوعا وترك القعدة على راس الركعتين في التطوع
لا يفسد الصلوة عنده فاذا لم يقعد على راس الرابعة تبطل صلوته اصلا واذا بطل صلوته لا يضيف الى
الخامسة ركعة اخرى وعندهما ترك القعدة على راس الركعتين في التطوع لا يفسد الصلوة واذا بطل
اصل الفريضة بسبب من الاسباب لا يبطل اصل الصلوة لان الفرضية صفة زايدة على اصل الصلوة
فبطلان التحريمة في صفة الفرضية لا يوجب بطلان التحريمة في حق اصل الصلوة واذا بقيت التحريمة
في حق اصل الصلوة عندهما يضيف اليها ركعة اخرى حتى يصير متنفلا بست ركعات لان النفل شرع
شفعا لا وترا واذا بقي اصل الصلوة عندهما لو جاء انسان واقتدى في هذه الصلوة صح اقتداوه فان
قطعها الامام على نفسه فلا شي عليه لانه شرع في تطوع مظنون والشروع في تطوع مظنون لا يوجب
اللزوم كما في الصوم ولو قطعها المقتدي على نفسه يلزمه قضاء ست ركعات عند ابي حنيفة وابي يوسف
فرق ابو يوسف بين هذا الفصل وبين الفصل الاول وهو ما اذا قعد في الرابعة قدر التشهد فانه هناك
قال يقضي ركعتين وهنا قال يقضي ست ركعات بعض مشايخنا رحمهم الله لم يشتغلوا بالفرق وقالوا الفرق
في غاية الاستكال وبعضهم اشتغلوا وقالوا بان هناك لما قعد في قدر التشهد فقد تم فرضه فيصير
شارعا في النفل ومن ضرورة شروعه في النفل خروجه عن الفرض فاذا اقتدى به انسان فانما التزم
ركعتين لا غير فلا يلزمه الا قضاء ركعتين وهنا لم يتم الفرض حتى يصير شارعا في النفل ويخرج عن الفرض
ضرورة شروعه في النفل بل بترك القعدة بطلت الفرضية اصلا وانعقد احرامه في الابتداء بست ركعات
فاذا اقتدى به انسان فانما اقتدى به في تحريمة انعقدت للست فيصير ملتزما الست فيلزمه بالافساد قضاء
الست والجواب هنا في العشاء مثل الجواب في الظهر كما في الفصل الاول وكذا الجواب في العصر هنا مثل الجواب
في الظهر والعشاء بغير خلاف وفي الفصل الاول اختلاف لان هناك لما بطلت الفرضية صار متنفلا قبل
العصر والتنفل قبل العصر غير مكروه وفي الفصل الاول في الفرض قد تم فيصير متنفلا بعد العصر والتنفل

بعد العصر مكروه فيتاتى الاختلاف على نحو ما بينا ولو كان هذا في صلوة الفجر فان قام الى الثالثة
وقيدها بالسجدة ان كان قعد على راس الثانية قدر التشهد فقد تمت صلوة الفجر فيقطع صلوته ولا
يضيف الى الثالثة ركعة اخرى عند بعض المشايخ لانه يصير متنفلا بعد الفجر والتنفل بعد الفجر مكروه
وعند بعض المشايخ وهو رواية هشام عن محمد ورواية الحسن عن ابي حنيفة يضيف اليها ركعة اخرى
ولا يكون مكروها لانه وقع في النفل لا عن قصد وان لم يكن قعد على راس الثانية وقيد الثالثة بالسجدة
بطلت صلاة الفجر وصار ذلك نفلا عندهما ولا يضيف اليها ركعة عن بعض المشايخ لانه يصير متنفلا قبل
الفجر والتنفل قبل الفجر مكروه كالتنفل بعده وعند بعض المشايخ وهو رواية هشام عن محمد ورواية الحسن
عن ابي حنيفة لا يقطع ويضيف اليها ركعة اخرى لانه وقع في النفل لا عن قصد ثم ان محمدا رحمه الله تذكر
في هذه المسايل اذا قعد قدر التشهد واذا لم يقعد قدر التشهد ولم يبين مقدار التشهد وقد اختلف
المشايخ فيه قال بعضهم هو مقدر بالشهادتين وقال بعضهم هو مقدر بالتشهد من اوله الى اخره وهو
الاظهر والاصوب **نوع اخر في الرجل سلم وعليه سجود السهو فجاء رجل واقتدى به**
قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير عن ابي حنيفة رحمهما الله في رجل سلم وعليه سجدتا السهو فدخل
رجل في صلوته بعد التسليم فان سجد الامام كان داخلا والا لم يكن داخلا وقال محمد هو داخل سجد او لم
يسجد واصله ان سلام من عليه السهو لا يخرجه عن حرمة الصلاة اصلا عند محمد وعندهما يخرجه خروجا
موقوفا فان عاد الى سجود السهو تبين انه لم يخرجه وان لم يعد تبين انه اخرجه ويتولد من هذا الاصل ثلث
مسايل احديها مسيلة الكتاب فان عند محمد يصح الاقتدا على سبيل البات وعندهما توقف والثانية
اذا ضحك قهقهة في هذه الحالة عند محمد عليه الوضوء لصلوة اخرى خلافا لهما والثالثة اذا نوى المسافر
الاقامة في هذه الحالة يتحول فرضه اربعا عند محمد خلافا لهما لمحمد رحمه الله ان المقصود من سجود السهو جبر
نقصان يمكن في الصلوة وانما يجبر النقصان المتمكن في الصلوة بسجود السهو اذا كان حرمة الصلوة
قايمة لان القايم يجبر اما المنقضي فلا يمكن جبره فيتاخر حكم السلام الى سجود السهو واحكام الاسباب
قد يتراخى عنها الحاجة ولهما ان هذا سلام عامد فيوجب خروجه عن حرمة الصلوة وهذا لان السلام
محلل شرعا قال عليه السلام وتحليلها السلام والمحلل متى وجد يجب ان يفيد حكمه وهو التحلل الا لم
يعمل انما لا يعمل لحاجته الى اداء سجود السهو والثابت بالحاجة يتقدر بقدر الحاجة فان عاد الى سجدة
السهو جاءت الحاجة فتعتبر الحرمة باقيا وان لم يعد الى سجد في السهو لم توجد الحاجة فيعمل المبطل عمله
من حين وجوده ثم اذا سجد الامام حتى صار الرجل داخلا في صلوته بالاجماع سجد هذا الرجل معه لان
المسبوق يتابع الامام فيما يدركه فيه فان سجد مع الامام ثم قام يقضي لم يكن عليه ان يعيد السهو وان
كان ذلك السهو في وسط الصلوة ومحله اخر الصلوة لان هذا اخر صلوته حكما لانه اخر صلوة الامام
حقيقة فيكون اخر صلوته حكما تحقيقا للمتابعة فان سهى الرجل فيما يقضي فعليه ان يسجد للسهو و
سجوده الاول مع الامام لا يجزيه من سهوه لان المسبوق فيما يقضي منفرد والسجود مع الامام لا يمنع عن
المنفرد عن السهو في صلاته **نوع اخر في بيان ما يمنع الاتيان لسجود السهو**
قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير واذا سلم يريد به قطع الصلوة وعليه سجود السهو فعليه
ان يسجد للسهو وعليه نية القطع عندهم جميعا اما عند محمد فلان هذا لم يشرع محللا للحال فلا يصير
محللا بقصده اذ ليس الى العبد يغتير المشروع وعندهما هذا السلام اعتبر محللا على سبيل التوقف فمتى

قصد ان يجعلها محللا لا على سبيل الثبات فقد قصد تغيير المشروع فرد عليه قصده فقد ذكر في
الجامع الصغير مطلقا انه يسجد للسهو وذكر هذه المسئلة في الاصل وشرط لاداء السجدة شرطا زايدا
فقال اذا سلم وهو لا يريد يسجد لسهوه لم يكن تسليمه ذلك قطعا حتى لو بدا له ان يسجد وهو في مجلسه
ذلك قبل ان يقوم وقبل ان يتكلم فانه يسجد سجدتي السهو فقد شرط لاداء سجدتي السهو شرطا زايدا
وهو ان لا يتكلم ولا يقوم عن مجلسه ذلك فهذه اشارة الى انه متى قام عن مجلسه واستدبر القبلة انه
لا ياتي بسجدتي السهو وان كان لم يخرج عن المسجد بعد وذكر في الاصل بعد هذه المسئلة بمسايل انه
ياتي بهما قبل ان يتكلم ويخرج عن المسجد وان مشى وانحرف عن القبلة وبه قال بعض المشايخ واشار محمد رحمه الله
في مسئلة اخرى الى ما يدل على هذا فانه قال اذا سلم الرجل عن يمينه وسهى عن التسليمة الاخرى فما دام
في المسجد ياتي بالاخرى وان استدبر القبلة وعامة المشايخ انه لا ياتي بهما متى استدبر القبلة لانه
انحرف عن القبلة بغير عذر ومثل هذا الانحراف يخرجه عن حرمة الصلوة كما لو انحرف عن القبلة على ظن
انه لم يمسح راسه ثم تذكر انه كان قد مسح راسه وهو في المسجد بعد فانه يستقبل الصلوة وان تكلم
او خرج من المسجد لا ياتي بهما لانه خرج عن حرمة الصلوة على الثبات وبقاء حرمة الصلوة شرط
لادائهما ولا تفسد صلوته لان سجدتي السهو ليست بركن بل هي واجبة وترك الواجب لا يوجب
فساد الصلوة فان كان في مكانه ذلك فبدا له ان يسجد وفي القوم من تكلم او خرج من المسجد ومنهم
من لم يتكلم ولم يخرج عن المسجد فعلى من لم يتكلم ان يتابعه فيهما ولا شيء على من تكلم لان الذي تكلم او
خرج من المسجد خرج عن حرمة الصلوة بعد اداء اركانها والفراغ منها فلا شيء عليه والذي لم يتكلم وهو
في مكانه بعد لم يخرج عن حرمة الصلوة فيلزمه المتابعة فان كان من نيته حين سلم ان يسجد للسهو
فلم يسجد حتى تكلم او خرج من المسجد فقد قطع صلاته ولا شيء عليه فان لم يتكلم ولم يخرج من المسجد
وكان في مجلسه ذلك حتى تذكر ان عليه السهو فانه يسجد هما **نوع اخر في سلام السهو**
اذا سلم في الظهر على راس الركعتين ساهيا مضى على صلوته لان هذا سلام السهو وسلام السهو لا
يخرجه عن حرمة الصلوة ويسجد للسهو لانه اخر ركنا من اركان الصلوة عن وقته وقوله مضى على صلوته
استحسان والقياس ان تفسد صلوته وجه القياس وهو ان سلام الساهي ككلامه ولو تكلم ناسيا فسدت
صلوته فكذلك اذا سلم ناسيا يدل عليه ان سلام العامد جعل ككلامه وجه الاستحسان وهو ان النبي
عليه الصلوة والسلام سلم على راس الركعتين من الظهر ساهيا ثم قام واتم صلوته ولان السلام ليس بكلام
محض وانما هو كلام يشبه معنى الذكر فانه مما يجري في التشهد ولو كان كلاما محضا لم يصلح في الصلوة
فثبت انه يشبه الذكر من وجه ويشبه الكلام من وجه فيعطى له حظا منهما ففي حالة النسيان غلبنا جهة
الذكر ولم نفسد صلوته وفي حالة العمد غلبنا جهة الكلام وافسدنا عليه صلوته ويجوز ان يكون الكلام
واحدا ويختلف الحكم بالقصد الا ترى ان الجنب اذا قال الحمد لله رب العالمين واراد به الشكر جاز له
ذلك من غير كراهية وان اراد به تلاوة القران كره له ذلك فاختلف الجواب لاختلاف القصد وان
كان الكلام واحدا كذا هنا • ثم السهو عن السلام لا يخلو من احد الوجهين اما ان وقع في اصل الصلوة
او في وصفها ان وقع في اصل الصلوة يوجب فساد الصلوة وان وقع في وصف الصلوة لا يوجب
فساد الصلوة بيان الاول اذا سلم على راس الركعتين على ظن انه في صلوة الفجر او في الجمعة او في السفر
فانه تفسد صلوته لان في زعمه ان عليه التسليم على راس الركعتين وهذا راس الركعتين فهذا سهو في التسليم

وقع في اصل الصلوة فكان هذا سلام عمد في وسط الصلوة فيوجب فساد الصلوة فلا يوجب
سجود السهو وبيان الثاني على انه اذا سلم على راس الركعتين على ظن انها رابعة لا تفسد صلوته لان في
زعمه ان الواجب عليه التسليم على راس الرابعة وفي زعمه انه اتمها اربعا فاذا ظهر انه لم يتم يكون هذا
سهوا وقع في وصف الصلوة لان تمام الشيء وصفه فكان هذا سلام الساهي فلا يفسد صلوته فعليه
ان يقوم ويصلي ركعتين ويسجد سجدتي السهو لانه اخر ركنا **وقد مما يتصل بهذا النوع** قال محمد
رحمه الله في الاصل اذا سلم ساهيا وعليه سجدة فهذه المسئلة لا تخلو اما ان يكون عليه سجدة تلاوة
او سجدة صلوتية او سجدة سهو وايا ما كان فانه ياتي بها لانه في حرمة الصلوة بعد لان سلام الساهي
لا يخرجه عن حرمة الصلوة واذا لم يخرجه عن حرمة الصلوة صار وجود هذا السلام والعدم بمنزلة
ولو لم يوجد السلام اليس انه ياتي بها كذا هنا واذا اتى بها هل ترتفع القعدة فان كانت سجدة تلاوة او
سجدة صلوتية ترتفض القعدة لان القعدة شرعت بعدهما فالاتيان بهما يوجب رفض القعدة ضرورة
ثم هذا لا يشكل في السجدة الصلبية لان الصلبية ركن والقعدة الاخيرة فرض ورفض الشيء بمثله جايز
كما في الجمعة مع الظهر فانه يجوز رفض الظهر بالجمعة لانه فرض مثل الظهر وانما الاشكال في سجدة التلاوة
لان سجدة التلاوة واجبة والقعدة الاخيرة فرض ولا يجوز رفض الفرض بالواجب كما لو تذكر القنوت
في الركوع فانه لا يعود لانه متى عاد صار رافضا للركوع بالواجب فلا يجوز وقد جوزها هنا ووجهه
ان القعدة الاخيرة وان كانت فرضا الا انها لم تتم ما لم تخرج عن الصلوة لان القعدة ما شرعت لعينها
وانما شرعت للخروج فان الخروج عن الصلوة لا يصح بدون القعدة فما لم يوجد ما هو المقصود من القعدة
فانها لا تتم واذا لم تتم حقيقة جاز رفضها بالتلاوة لان رفض الفرض قبل التمام لمكان الواجب جايز كمن شرع في
الظهر فصلى ركعة او ركعتين ثم اقيمت الصلوة فانه يتركها ويشرع مع الامام في الجماعة ليدرك فضيلة
الجماعة والجماعة سنة فلما جاز رفض الفرض قبل التمام لمكان السنة فلمكان الواجب اولى بخلاف ما لو
ترك القعدة الاولى ثم تذكر بعد ما استتم قايما فانه لا يعود لان القيام مشروع لعينه فاذا وجد ادنى ما
ينطلق عليه اسم القيام تم الركن في نفسه فلو عاد الى القعدة يصير رافضا للركن بعد التمام لمكان الواجب
وهذا لا يجوز وكذلك الركوع ركن شرع لعينه فمتى وجد ادنى ما ينطلق عليه اسم الركوع وهو انحناء
الظهر تم الركن في نفسه لوجود عينه فلو قلنا بانه يعود الى القنوت يصير رافضا للركوع بعد التمام لمكان
الواجب وانه لا يجوز فلا يعود في احدى الروايتين حتى لو تذكر قبل ان يتم انحناء الظهر نقول بانه يعود
الى القنوت باتفاق الروايات وكذلك اذا تذكر القعدة قبل ان يستتم قايما فانه يعود الى القعدة على
ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى فان قيل هذا يشكل بما لو تذكر السورة في حالة الركوع فانه يعود
الى السورة ويرتفض الركوع وقراءة السورة واجبة والركوع ركن قلنا قراءة السورة واجبة قبل ان يقراها
فاما متى عاد اليها تصير فرضا كما لو قرا الفاتحة والسورة قبل ان يركع لانه ليس احدهما بان يجعل فرضا باولى
من الاخر فيجعل الكل فرضا فاذا عاد اليها يصير فرضا فلو افترض الركوع انما يفترض بفرض مثله وانه
جايز بخلاف القنوت والقعدة الاولى لانه وان عاد اليهما لا يصيران فرضا بل يكونان واجبا فان قيل لو
تذكر سجدة التلاوة في حالة الركوع يعود اليها وان صار تاركا للفرض لمكان الواجب فان سجدة التلاوة واجبة
والركوع ركن قلنا نعود اليها ولكن لا يرتفض الركوع بل يبقى الركوع معتبرا بعد العود حتى لو لم يعد الركوع ثانيا
يجزيه صلوته فدل انه لا يصير رافضا للركوع بالعود الى التلاوة وانما يصير تاركا للفرض وترك الفرض لمكان

الواجب جايز كما لو قرا في حالة القيام سجدة التلاوة فانه ياتي بها وان صار تاركا للفرض كذا هنا ورايت
في موضع اخر ان في ارتفاض القعدة بالعود الى سجدة التلاوة روايتان في رواية وهو اختيار شمس
الايمة السرخسي لا يرتفض وان كان عليه سجدة السهو فعاد اليها يرتفع السلام ولا ترتفع القعدة لان محله
بعد الفراغ من القعدة والسلام الا ان ارتفاع السلام به للضرورة حتى يكون مودى في حرمة الصلوة ولا
ضرورة الى ارتفاع القعدة حتى لو تكلم بعد ما سجد قبل ان يقعد فصلوته تامة **و**اذا سهى عن قراة
التشهد في القعدة الاخيرة حتى سلم ثم تذكر فانه يعود الى قراة التشهد لانه ترك واجبا وقد امكنه التدارك
لان سلام السهو لا يخرج عن حرمة الصلوة فقد ادرك الواجب في محله فياتي به **و**ان عاد الى قراة التشهد
هل ترتفض القعدة حتى لو تكلم قبل ان يقعد بعدها هل تفسد صلوته ذكر الشيخ الامام شمس الايمة الحلوايي
والشيخ الامام شمس الايمة السرخسي في شرح كتاب الصلوة انه ترتفض القعدة كما ترتفض اذا عاد الى
سجدة التلاوة والصلبية **و**ذكر الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد ابن الفضل البخاري رحمه الله في فتاويه
انه لا ترتفض القعدة فمن قال ترتفض قال بان قراة التشهد واجبة ومحلها قبل الفراغ من القعدة فالعود اليها
يرفع القعدة كالعود الى الصلبية وسجدة التلاوة ومن قال بانه لا يرتفض يقول في سجدة التلاوة والصلبية
انما ارتفضت القعدة بالعود اليها لانه عاد الى شي موضعه قبل القعدة فبالعود اليه لا يصير رافضا
للقعدة **و**ذكر في النوادر ان من نسي التشهد حتى سلم ثم تذكر فجعل يقراه فلما قرا بعضه ندم فسلم قبل تمامه
قال ابو يوسف رحمه الله تفسد صلوته لان القعدة الاولى قد ارتفضت بعوده الى قراة التشهد وقد سلم
قبل تمام القعدة الثانية فتفسد صلوته وقال محمد رحمه الله لا تفسد صلوته لان بقدر ما قرا من التشهد
يرتفض من القعدة الاولى فاما ما وراه لا يرتفض فانما سلم عن قعود تام فتجزيه صلوته قال الشيخ الامام
شمس الايمة الحلوايي رحمه الله ولهذا نظير اختلف فيه المتاخرون ولا رواية فيه وهو انه اذا نسي الفاتحة
او السورة حتى ركع ثم تذكر في ركوعه فانتصب قايما ليقرا ثم ندم قبل القراة فسجد ولم يعد الركوع منهم من
قال تفسد صلوته لانه قد ارتفض ركوعه حين انتصب ليقرا **و**منهم من قال لا تفسد صلوته وركوعه
لا يرتفض لان عليه فرضين قيام وقراة فالروايات بهما جميعا لا ينتقض ركوعه قال شمس الايمة هذا رحمه الله
وذكر النوادر انه اذا تلى اية السجدة بعد ما قعد قدر التشهد فانه يسجدها ويعيد القعدة والقعدة الاولى
ترتفض بسجوده حتى انه لو سجد ولم يعد القعدة فسدت صلوته لانه سلم قبل القعدة قال رحمه الله
ومن اصحابنا رحمهم الله من لم ياخذ بهذه الرواية وقال هنا لا ترتفض القعدة وانما ترتفض في سجدة
يسبق القعدة وجوبها **و**اذا سلم عامدا وعليه سجدة فقد قطع صلوته بسلامه ثم ينظر ان كان
المتروك سجدة صلوتيه فعليه اعادة الصلوة لانه ركن وترك الركن يفسد الصلوة وان كان المتروك
سجدة تلاوة فليس عليه اعادة الصلوة **و**كذلك اذا كان المتروك قراة التشهد لان قراة التشهد واجبة
وترك الواجب لا يوجب الفساد **و**في الاصل اذا سلم في الرابعة ساهيا بعد قعوده مقدار التشهد ولم
يقرا التشهد فان عليه ان يعود الى قراة التشهد لما مر ثم يسلم ويسجد للسهو ثم يتشهد ويسلم **و**لو سلم
وهو ذاكر انه قعد قدر التشهد لكنه لم يقرا التشهد ثم تذكر ان عليه سجدة التلاوة فانه لا يعود الى التشهد ولا
يسجد للتلاوة وصلوته تامة **و**في الاصل ايضا واذا نهض من الركعتين ساهيا فلم يستتم قايما حتى ذكر
فقعد فعليه سجود السهو ومعناه رجل صلى ركعتين من الظهر فقام الى الثالثة قبل ان يقعد مقدار التشهد
فانه ينظر ان استتم قايما يعني استوى قايما ثم تذكر فانه يمضي في صلوته ولا يعود الى القعدة ويسجد للسهو اما

لا يعود لان القيام ركن والقعدة واجبة او سنة وليس من الصواب ترك الركن لاجل الواجب
او السنة بخلاف القعدة الاخيرة لان ذلك فرض ورفض الشي بمثله واجب ويلزمه سجود
السهو لانه ترك واجبا من واجبات الصلوة او سنة مضافة الى جميع الصلوة فيلزمه سجود السهو
وان لم يستتم قايما فانه يعود ويسجد للسهو واصل هذا ما روى عن النبي عليه السلام انه قام من الثانية
الى الثالثة قبل ان يقعد فسبحوا له فعاد **و**روى انه لم يعد ولكن سبح لهم فقاموا ووجه التوفيق بين
الحديثين ان ما روى انه عاد كان لم يستتم قايما وما روى انه لم يعد كان بعد ما استتم قايما ويسجد
للسهو لانه بالتحريك للقيام غير نظم الصلوة فيلزمه سجود السهو **و**ذكر ابو يوسف في الامالي انه
اذا تذكر قبل ان يستتم قايما ان كان الى القعود اقرب فانه يقعد لانه كالقاعد من وجه وان كان الى القيام
اقرب لا يعود كما لو استتم قايما ولو كان الى القعود اقرب وعاد وقعد هل يلزمه سجود حكى الشيخ الامام
ابو بكر محمد ابن الفضل انه قال لا يلزمه سجود السهو لانه اذا كان الى القعود اقرب فكانه لم يقم وقال غيره
يلزمه سجود السهو لانه اخر الواجب عن وقته لما اشتغل بالقيام فيلزمه سجود السهو كذا ذكر الشيخ الامام
المعروف بخواهر زاده رحمه الله قال شمس الايمة ومشايخ بخارا رحمهم الله استحسنوا رواية ابي يوسف
رحمه الله قال اذا نسي فاتحة الكتاب في الركعة الاولى او في الركعة الثانية وقرا السورة ثم تذكر فانه يبدا
فيقرا فاتحة الكتاب ثم يقرا السورة هكذا ذكر في الاصل **و**روى الحسن عن ابي يوسف رحمهما الله
انه يركع ولا يقرا الفاتحة لان فيه نقض الفرض بعد التمام لمكان الواجب لان قراة السورة وقعت فرضا وقراة
الفاتحة واجبة **و**وجه ظاهر الروايتان باعتبار الحال هذا نقض الفريضة لاجل الفرض فاذا قرا الفاتحة
تصير جميع القراة فرضا وصار كما لو تذكر السورة في الركوع فانه يرجع الا ان ابا يوسف رحمه الله انما منع تلك
المسيلة على قياس هذه المسيلة **و**في المنتقى ابراهيم عن محمد رحمه الله رجل تشهد في الركعتين من الظهر
ثم تذكر ان عليه سجدة من صلب الصلوة فسجدها قال ان كانت السجدة من الركعة الاولى لم يعد التشهد
وان كانت من الركعة الثانية اعاد التشهد وان تذكر ذلك بعد ما تشهد في اخر الصلوة وسجدها اعاد
التشهد من اي ركعة كانت السجدة **و**في نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله رجل صلى ركعة ونسي
سجدة منها ثم تذكرها وهو ساجد في الثانية قال ان شاء رفض هذه السجدة التي هو فيها وسجد التي
هي عليه ثم عاد الى ما كان فيها وان شاء اعتد بها ورفع راسه منها وسجد التي هي عليه ثم يمضي في صلوته
ورواه عن ابي حنيفه **و**ان ذكر السجدة وهو راكع في الثانية قال ابو يوسف ان شاء اعتد بها ورفع راسه
منها ثم يسجد التي عليه ثم سجد سجدتي السهو وان شاء رفض ركوعه
وسجد السجدة التي عليه ثم اعاد القراة للثانية وركع عليها وكذلك ان كانت السجدة التي تركها من الثانية
تذكرها وهو راكع في الثالثة فعلى نحو ما بينا في الركعة الثانية **و**ان رفع راسه من الركعة الثالثة
في الفصل الاول او من الركعة الثالثة في الفصل الثاني ثم تذكر السجدة التي عليه لا يرفض هذه الركعة
لانها ركعة تامة وان لم يكن معها سجدة ويسجد التي عليه ويسجد لهذه الركعة سجدتين **نوع اخر فيمن
يصلي التطوع ركعتين ويسهو فيهما ويسجد لسهوه بعد السلام ثم اراد ان يبني عليهما ركعتين اخراوين**
قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير عن ابي حنيفة في رجل صلى ركعتين تطوعا وسهى فيهما
وسجد لسهوه بعد السلام ثم اراد ان يبني عليهما ركعتين اخراوين لم يكن له ان يبني لانه لو فعل ذلك
بطل سجود السهو لوقوعها في وسط الصلوة فرق بين هذا وبين المسافر اذا صلى الظهر ركعتين وسهى

فيها وسجد لسهوه ثم نوى الاقامة فانه يقوم لاتمام صلوته لان هناك ان حصل سجود السهو في
وسط الصلوة ولكن بمعنى شرعي لا بفعل باشره باعتباره وحقيقة الفرق بينهما ان السلام محلل
في جميع المواضع ثم بالعود الى سجود السهو يصير عايدا الى حرمة الصلوة عند ابى حنيفة وابى يوسف
لضرورة ان يكون سجود السهو يودى الى حرمة الصلوة وهذه الضرورة فيما يرجع الى اكمال تلك الصلوة
لا فيما يرجع الى صلوة اخرى ونية الاقامة عملها في اكمال تلك الصلوة فيظهر عود الحرمة في حقها فاما كل
شفع من التطوع صلوة على حدة فلا يظهر عود الحرمة في شفع اخر فلهذا لا يبنى عليها ركعتين ولو انه بنى
عليه ركعتين اخراوين جاز وهل يعيد سجدتى السهو في اخر الصلوة فيه اختلاف المشايخ والمختار انه
يعيد لان الشفع الثاني بناء على التحريمة التي يمكن فيها السهو فلا يمنعه من اداء سجود السهو **و**من هذا الجنس
لو صلى ركعتين تطوعا فسهى فيهما وتشهد ثم قام وصلى ركعتين اخراوين فعليه ان يسجد لسهوه في
الاولين اذا سلم لان الشفع الثاني بناء على التحريمة التي يمكن فيها السهو فلا يمنعه من اداء سجود السهو
ومن هذا الجنس رجل افتتح التطوع ونوى ركعتين فصلى ركعتين وسهى فيهما ثم تذكر ان يجعل صلاته
اربعا فزاد عليه ركعتين اخراوين فانه يجب عليه سجود السهو في اخر صلوته لان الشفع الثاني بناء على
التحريمة التي يتمكن فيها السهو فلا يمنعه من اداء سجود السهو **نوع اخر فيمن يصلي الظهر او العشا ويسلم وعليه سجدة صلاتية وسجدة سهو وسجدة تلاوة** رجل صلى العشا وسهى فيها وقرا سجدة التلاوة فلم يسجدها
وترك سجدة من ركعة ساهيا ثم سلم فالمسئلة على اربعة اوجه اما ان كان ناسيا للكل او عامدا للكل او ناسيا
للتلاوة عامدا للصلوة او على العكس اما في الوجه الاول لا تفسد صلوته بالاتفاق لما ذكرنا ان سلام
العمد يخرجه عن حرمة الصلوة وفي الوجه الرابع كذلك في ظاهر الرواية تفسد صلوته **و**روى
اصحاب الاملاء عن ابى يوسف انه لا تفسد صلوته ووجه تلك الرواية ان سجدة التلاوة من الواجبات
لا من الاركان فسلامه فيما هو ركن سلام سهو وذلك لا يفسد الصلوة ووجه ظاهر الرواية انه اذا سلم
وهو ذاكر الواجب يودى قبل السلام فكان سلامه قطعا للصلوته وانما قطعها قبل اتمام اركانها ولانا
لو لم نفسد صلاته حتى ياتي بالصلبية لزمنا ان نقول ياتي بالسجدة للتلاوة بعد السلام عامدا ايضا
لبقاء التحريمة ولا وجه الى ذلك فقد سلم وهو ذاكر للتلاوة فكان قطعا في حقه قال شمس الايمة
رحمه الله وصاحب الكتاب ذكر في شرحه معنى اخر فقال لان التلاوة وان لم تكن فرضا ولكن العود اليها
يوجب القعدة لما ذكرنا ان العود الى سجدة التلاوة ترفض القعدة وتلك القعدة فرض فاذا كان يعقب
الفرض ويودى اليه استوى الصلبيه فصار كانه ترك ركعتين وسلم وهو ذاكر لاحدهما ناسي للاخر
وهناك صلوته فاسدة فكذلك هاهنا **نوع اخر من هذا الفصل في المتفرقات** رجل يصلي المغرب فيجي
رجل ويقتدى به يصلي المغرب تطوعا فقام الامام الى الرابعة ناسيا ولم يقعد على راس الثالثة وقيد
الرابعة بالسجدة وتابعه المقتدى في ذلك قال فسدت صلوته الامام وصلوة المقتدى ومعنى قوله
فسدت صلاة الامام فسدت صلاته فرضا لا نفلا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ولا
يقال على هذا ان صلوة الامام انقلبت نفلا في قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فينبغي ان لا
تفسد صلوة المقتدى لانا نقول صلوة الامام وان صارت نفلا الا انها كانت فرضا فصار في الحكم
منتقلا من تحريمة الفرض الى تحريمة النفل وصار كانه صلى ركعتين بتحريمتين وصار المقتدي كانه صلى
صلوة واحدة بامامين من غير حدث الحدث فلا يجوز ومن عليه سجود السهو في صلوة الفجر اذا لم يسجد
حتى طلعت الشمس وكان ذلك بعد السلام لم يسجد لانها تجب بجبر نقصان فجرت هي مجرى
القضا لان الاكمال عليه والقضا لا يصلح في هذا الوقت **و**من سلم على يساره قبل سلامه عن يمينه
فلا سهو عليه **و**من سلم وعليه سهو فنعل ما يقطع الصلوة لم يسجد لان الحادث منعه عن العود الى
التحريمة فلا يمكنه الاداء وقد صحت صلوته لان ترك سجود السهو لا يوجب فساد الصلوة **و**اذا سهى في الجمعة
وخرج الوقت بعد ما سلم قبل ان يسجد للسهو سقط عنه سجود السهو **و**اذا ترك صلوة الليل ناسيا
وقضاها في النهار وام فيها وخافت ساهيا كان عليه السهو **و**ينبغي ان يجهر ليكون القضاء على وفق الاداء
وان ام ليلا في صلوة النهار يخافت ولا يجهر فان جهر ساهيا كان عليه السهو **و**لو ام في التطوع في الليل
وخافت متعمدا فقد اساء **و**ان كان ساهيا فعليه السهو اذا سبقه الحدث بعد ما سلم قبل ان يسجد للسهو
او بعد ما سجد سجدة واحدة للسهو توضا وعاد واتم الصلوة لان حرمة الصلوة باقية وسبق الحدث
لا يمنع البنا بعد الوضو **و**اذا احدث الامام وقد سهى فاستخلف رجلا يسجد خليفته للسهو بعد
السلام لقيامه مقام الاول **و**ان سهى خليفته فيما يتم ايضا كفاه سجدتان لسهوه ولسهو الاول
كما لو سهى الاول مرتين وان لم يكن الاول سها وانما سهى الخليفة لزم الاول سجود السهو لسهو خليفته
لان الاول صار مقتديا بالثاني كغيره من القوم فيلزمه سجدة السهو بسهو امامه الا ترى ان الثاني لو
افسد الصلوة على نفسه فسدت صلوة الاول وكذا بسهو الثاني يتمكن النقصان في صلاة الاول لو سها
الاول بعد الاستخلاف لا يوجب سهوه شيا لانه مقتدى بالثاني **و**اذا سلم المسبوق حين سلم الامام
ساهيا بنى على صلوته وعليه سجود السهو اما البنا فلان هذا السلام سهو وانه لا يخرجه عن حرمة الصلوة
واما وجوب سجدة السهو فلانه حين سلم الامام صار هو كالمنفرد وقد سها حين سلم فيلزمه سجدتا السهو
قيل هذا اذا سلم بعد ما سلم الامام اما اذا سلم مع الامام فلا سهو عليه لان الامام لم يخرج عن الصلوة
بعد فكان كانه سها خلف الامام اذا لم يرفع المصلي راسه من الركوع حتى خر ساجدا ساهيا جازت
صلوته في قول ابى حنيفة ومحمد وعليه السهو المصلي اذا نسي سجدة التلاوة في موضعها ثم ذكرها
في الركوع او في السجود او في القعود فانه يخرها ساجدا ثم يعود الى ما كان فيعيده استحسانا وان لم
يعد جازت صلوته **و**ان اخرها الى اخر صلوته اجزاه لان الصلوة واحدة **و**ان كان اماما فصلى ركعة وترك
فيها سجدة وصلى ركعة اخرى وسجد لها وتذكر المتروكة في السجود فانه يرفع راسه من السجود ويسجد
المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفعت فيعيدها استحسانا فاما قبل ذلك الى المتروكة فهل يرتفض
ان كان ما تخلل بين المتروكة وبين الذى تذكر فيه ركعة تامة لا يرتفض باتفاق الروايات فلا يلزمه اعادة
ذلك وان لم تكن ركعة تامة فكذلك في ظاهر الرواية **و**روى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يرتفض اذا
سلم الامام وعليه سجدة التلاوة فتذكر في مكانه بعد ما تفرق القوم فانه يسجد للتلاوة ويقعد قدر
التشهد فان سجد للتلاوة ولم يقعد فسدت صلاته لارتفاض القعدة اما باتفاق الروايات او في رواية
على ما مر قبل هذا ولا تفسد صلاة القوم لانقطاع المتابعة **و**مصلي الاربع اذا رفع راسه من الركوع من الركعة
الثالثة وتذكر انه لم يسجد في الثانية الا سجدة واحدة فانه يسجد تلك السجدة ثم يتشهد للثانية ثم يسجد
للثانية سجدتين ثم يتم صلوته لان عوده الى السجدة المتروكة لا يرفض الركوع بعد تمامه وهذا انما يستقيم
على ظاهر الرواية على ما ذكرنا في المسئلة المتقدمة ويلزمه السهو لانه اخر السجدة في الركعة الثانية عن
محلها وان تذكر وهو راكع في الثالثة انه ترك من الثانية سجدة فانه يسجد السجدة المتروكة ويتشهد ثم يقوم

ويصلي الثالثة والرابعة بركوعهما وسجودهما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض فاذا تذكر
في الركوع من الركعة الثانية ان عليه سجدة الركعة الثانية وعاد اليها فقد ارتفض هذا الركوع فيجب
اعادته بخلاف ما بعد رفع الراس من الركوع لان الركوع قد تم برفع الراس منه والركوع بعد التمام ليس
بقابل للرفض على ظاهر الرواية **الفصل الثامن عشر في مسائل الشك وفي الاختلاف الواقع بين الامام
والقوم في مقدار المؤدي** قال محمد رحمه الله في الاصل اذا سهى ولم يدر اثلاثا صلى ام اربعا
وذلك اول ما سهى استقبل الصلوة قال عليه السلام من شك في صلوته فلم يدر اصلى ثلاثا ام اربعا فليستقبل
ولان الاستقبال لا يريبه والمضي بعد الشك يريبه وقد قال عليه الصلوة والسلام دع ما يريبك الى
ما لا يريبك ولانه قادر الى اسقاط ما عليه من الفرض بيقين من غير مشقة فيلزمه ذلك قياسا على ما لو
ترك صلوة واحدة من يوم وليلة ولا يدري اية صلوة هي فانه يصلي خمس صلوات حتى يخرج عما عليه
بيقين فكذلك هاهنا وان لقي ذلك غير مرة يتحرى ويتم الصلوة على ذلك لحديث ابن مسعود رضي الله عنه
قال قال رسول الله عليه الصلوة والسلام من شك في صلوته فليتحر الصواب ولانا لو امرناه بالاستقبال
يقع الشك ثانيا وثالثا اذا صار ذلك عادة له فيتعذر عليه المضي في الصلاة فلهذا يتحرى فان وقع
تحريه على شي اخذ به وان لم يقع تحريه على شيء اخذ بالاقل لحديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال
قال رسول الله عليه الصلوة والسلام من شك في صلوته فليأخذ بالاقل لان الاداء واجب عليه بيقين
فلا يترك هذا اليقين الا بيقين مثله وذلك في الاقل الا ان في كل موضع يتوهم انه اخر الصلوة يقعد لا محالة
لان القعدة الاخيرة فرض والاشتغال بالفرض قبل اكمال الفرض مفسد للصلوة ثم اختلف المشايخ
في معنى قوله اول ما سها قال بعضهم معناه ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه في عمره قط وقال بعضهم
انه اول سهو وقع له في عمره ولم يكن سها في صلوة قط من حيث بلغ فههنا يستقبل الصلوة فاما اذا وقع له
ذلك في شي من الصلوات فانه يتحرى وقال بعضهم معناه انه اول سهو وقع له في تلك الصلوة فان هاهنا
يستقبل وان وقع ذلك مرة او مرتين يتحرى ويبني على الاقل والاول اشبه ثم الشك لا يخلو اما ان وقع
في ذوات المثنى كالفجر او في ذوات الاربع كالظهر والعصر او في ذوات الثلاث كالمغرب فان وقع الشك
في صلوة الفجر فلم يدر انها الركعة الاولى ام الثانية وهو قائم يتحرى في ذلك فان وقع تحريه على شي عمل به
وان لم يقع تحريه على شيء وهو قائم يبني على الاول ويجعلها اولى فيتم تلك الركعة ثم يقعد لجواز انها ثانية
ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقعد لجواز ان ما صلى كانت اولى وهذه ثانية ثم يسلم لانه ثانية حكما ان
شك في الفجر انها ثانية او ثالثة عمل بالتحري كما ذكرنا فان لم يقع تحريه على شيء وكان قائما فانه يقعد في
الحال ولا يركع لجواز انها ثانية فلو قلنا بانه يمضي ولا يقعد فقد ترك القعدة على راس الركعتين فتفسد صلوته
فلهذا قال لا يمضي ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقعد لجواز ان القيام الذي رفضها بالقعود حتى يتم صلاته
وان كان قاعدا والمسئلة بحالها يتحرى في ذلك ان وقع تحريه انها ثانية مضت على صلوته على الصحة وان
وقع تحريه انها ثالثة يتحرى في القعدة ان وقع تحريه انه قعد على راس الركعتين يمضي على صلوته على
الوجه الذي عرف وان وقع تحريه انه لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلوته لان القعدة على راس
الركعتين فرض وقد ترك ذلك وترك الفرض يوجب فساد الصلوة وان لم يقع تحريه على شي فسدت
صلوته ايضا لانه يحتمل انه قعد على راس الركعتين فصحت صلوته ويحتمل انه لم يقعد ففسدت صلاته فدارت
الصلوة بين الصحة والفساد فتفسد على ما هو الاصل المعروف وان وقع الشك في ذوات الاربع انها اولى

او الثانية عمل بالتحري كما ذكرنا فان لم يقع تحريه على شيء يبني على الاقل فيجعلها اولى ثم يقعد لجواز
انها ثانية فتكون القعدة فيها واجبة ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى لانا جعلناها في الحكم ثانية
ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقعد لانا جعلناها في الحكم رابعته والقعدة على راس الرابعة فرض وكذلك
اذا شك انها الثانية ام الثالثة عمل بالتحري كما ذكرنا فان لم يقع تحريه على شيء يقعد في الحال لجواز
انها ثانية ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقعد لانا جعلناها رابعته في الحكم وان وقع الشك في ذوات
الثلاث فهو على قياس ما ذكرنا في ذوات المثنى والاربع وهذا كله اذا وقع الشك في الصلوة واما اذا وقع
الشك بعد الفراغ من الصلوة بان شك بعد السلام في ذوات المثنى انه صلى واحدة او ثنتين او شك
في ذوات الاربع بعد السلام انه صلى ثلثا او اربعا او في ذوات الثلاث شك بعد السلام انه صلى ثلاثا
او ثنتين فهذا عندنا على انه اتم الصلوة حملا للامر على الصلاح وهو الخروج عن الصلوة في اوانه لو
شك بعد ما فرغ من السهو في الركعة الاخيرة على نحو ما بينا فكذلك الجواب يحمل على انه اتم الصلوة
هكذا روى عن محمد وفي نوادر ابن محمد عن سماعة عن محمد فيمن نسي ثلاث سجدات او اكثر من صلاته فان
كان ذلك اول ما وقع له في صلوته استقبلها وان كان يقع له ذلك كثيرا مضى على اكثر رايه فيه وان لم يكن
له في ذلك راي اعاد الصلوة هكذا ذكرها هاهنا قال الحاكم ابو الفضل هذا خلاف ما ذكر محمد في كتاب الصلوة
واذا شك في صلوته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا وتفكر في ذلك تفكرا ثم استيقن انه صلى ثلاث ركعات فان
لم يطل تفكره حتى لم يشتغل بفكره عن اداء ركن بان يصلي ويتفكر فليس عليه سجود السهو لانه لم يوخر ركنا ولم
يترك واجبا ولم يوخر وان طال تفكره حتى شغله عن ركعة او سجدة او يكون في ركوع او في سجود فيطول
في تفكره ذلك ويتغير عن حاله بالتفكر فعليه سجود السهو استحسانا وفي القياس لا سهو عليه لان تفكره
ليس الا اطالة القيام والركوع او السجود وهذه الاذكار سنة وتاخير الاركان بسبب اقامة السنة لا يوجب
السهو كما لا يوجب الاساءة اذا كان عمدا وجه الاستحسان انه اخر واجبا او ركنا ساهيا لا بسبب اقامة
السنة بل بسبب التفكر والتفكر ليس من اعمال الصلوة فيلزمه سجود السهو كما لو اخر ركوعا او سجدة في صلوته
بخلاف ما اذا اطال الركوع او السجود او القيام ساهيا حيث لا يلزمه سجود السهو لان التاخير حصل بفعل هو من
اعمال الصلوة وذلك سنة ان لم يكن واجبا وتاخير الركن او الواجب متى كان بسبب اقامة فعل من افعال
الصلوة ساهيا لا يوجب سجدتا السهو قال الشيخ الامام الزاهد الصفار هذا كله اذا كان التفكر
يمنعه عن التسبيح فاما اذا كان لا يمنعه عن التسبيح بان كان يسبح ويتفكر او يقرا ويتفكر لا يلزمه سجود السهو
في الاحوال كلها وان شك في صلاة قد صلاها قبلها فتفكر في ذلك وهو في هذه الصلوة لم يكن عليه
سجود السهو ان شغله تفكره لانه لم يشك في هذه الصلوة ولان المصلي لا يخلو عن هذا النوع من
الشك فلا يجب سجود السهو بهذا قال شمس الائمة رحمه الله ما قال في الكتاب وان شغله تفكره ليس
يريد به انه شغله التفكر عن ركن او واجب فان ذلك يوجب سجدة السهو بالاجماع ولكن اراد به
شغل قلبه بعد ان تكون جوارحه مشغولا باداء الاركان على نحو ما بينا في المسئلة المتقدمة وفي فتاوى
ابي الليث رجل شك في صلاته انه قد صلاها ام لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب
قائم فانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شي عليه لان
سبب الوجوب قد فات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وكذلك لو شك في
ركعة بعد الاداء من الصلوة لا شي عليه وفي الصلوة يلزمه اداؤها وفي فتاوى سمرقند من شك في اتمام

وضوء امامه جازت صلوته ما لم يستيقن انه ترك بعض اعضايه سهوا او عمدا الان الظاهر انه لم
يترك فان مصلى الفجر اذا شك فى سجوده انه صلى ركعتين او ثلاثة قالوا ان كان فى السجدة الاولى
يمكنه اصلاح الصلوة بان يعود الى القعدة لانه ان كان صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لانها
ثانية فاذا اعاد الى القعدة فقد اتمها فيجوز ولو كانت بالنية من وجه لا تفسد صلوته عند محمد لانه لما
لم يذكر فى السجدة الاولى ارتفضت تلك السجدة اصلا وصارت كانها لم تكن كما لو سبقه الحدث فى السجدة
الاولى من الركعة الخامسة وان كان هذا الشك فى السجدة الثانية بطلت صلاته لاحتمال انه قيد الثالثة
بالسجدة الثانية وخلط المكتوبة بالنافلة قبل اكمال المكتوبة تفسد المكتوبة ولو شك فى صلوة الفجر
فى قيامه انها الاولى من صلاته او ثالثته قال الشيخ الامام ابو بكر محمد ابن الفضل يمكنه اصلاح صلوته
بان يرفض ما هو من القيام ويعود الى القعدة فان كانت هذه الركعة ثالثة فقد رفضها بالعود الى القعدة وتمت
صلاته ثم يقوم فيصلى ركعتين يقرا فى كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة ثم يتشهد ويسجد سجدتى السهو
لان تلك الركعة ان كانت هى الاولى فلم يات بشى من صلوته سوى التكبير فياتى بجميع اركانها ولا يقعد بينهما
لانه فى حال يلزمه ركعتان وفى حال لا يلزمه شى فلا يقعد قد ذكرنا انه اذا شك فى صلاة الفجر اصلى
ركعتين ام واحدة وكان الشك فى حالة القيام انه يتم هذه الركعة ويقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلى
ركعة ويقعد ويسجد للسهو فى اخرها بخلاف ما اذا شك انها ثالثة او الاولى فان هاهنا لا يتم ركعة
ثم يقعد قدر التشهد لان هاهنا يحتمل انها ثالثة فلو امر بالمضى فيها تفسد صلوته فلذلك امر بالعود الى
القعدة اما هناك شك انه ادى الركعة الثانية او لم يود فاما ان تكون هذه الركعة الاولى او الثانية فكيف
ما كان لا تفسد صلوته باتمام هذه الركعة واذا اتمها يقعد قدر التشهد لاحتمال انها ثانية ثم يقوم فيصلى
ركعة اخرى وان شك وهو ساجد انها الركعة الاولى او الثانية مضى فيها سواء شك فى السجدة
الاولى او فى السجدة الثانية لانها ان كانت الاولى لزمه المضى فيها وان كانت ثانية يلزمه تكميلها واذا
رفع راسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم ويصلى ركعة ولو غلب على ظنه فى الصلوة انه
احدث او انه لم يمسح تيقن بذلك لا شك له فيه ثم تيقن انه لم يحدث وتيقن انه قد مسح قال الشيخ الامام
ابو بكر محمد ابن الفضل رحمه الله ينظر ان كان ادى ركنا حال ما كان متيقنا بالحدث وبعدم المسح فانه
يستقبل الصلوة وان لم يود ركنا مضى فى صلوته ولو شك فى صلوته انه هل كبر للافتتاح ام لا احدث
ام لا هل اصابت يده ام لا هل مسح راسه ام لا ان كان ذلك اول مرة استقبل الصلوة وان يقع له مثل ذلك
كثيرا جاز له المضى ولا يلزمه الغسل ولا الوضوء ° رجل دخل فى صلوة الظهر ثم شك انه هل صلى الفجر ام لا
فلما فرغ من الصلوة تيقن انه لم يصل الفجر فانه يصلى الفجر ثم يعيد الظهر لانه لما استيقن بعد الصلوة انه
لم يصل الفجر صار كانه كان متيقنا فى ذلك الوقت كالمصلى بالتيمم اذا راى شيا فظن انه سراب فلما فرغ
من الصلوة ظهر انه كان ماء فانه يتوضا ويعيد وكذا لو تذكر يوم الجمعة وقت الخطبة انه لم يصل الفجر
فانه يقوم ويصلى الفجر ولا يسمع الخطبة لانه لو لم يصل الفجر حتى تفرغ الامام من الخطبة لا يمكنه قضاء
الفجر مع الجمعة ° مصلى الظهر اذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك فى الثانية انه فى العصر ثم شك فى
الثالثة انه فى التطوع ثم شك فى الرابعة انه فى الظهر قالوا هو يكون فى الظهر والشك ليس بشى ° رجل صلى
ركعتين ثم شك انه مقيم او مسافر فسلم فى حالة الشك ثم علم انه مقيم فانه يعيد صلوة المقيمين لان
هذا سلام عمد **مسايل الاختلاف الواقع بين الامام والقوم** واذا وقع الاختلاف بين

الامام

الامام وبين القوم فقال القوم صليت ثلاثا وقال الامام صليت اربعا فان كان بعض القوم
مع القوم يوخذ بقول من كان من الامام ويترجح قول من كان مع الامام بسبب الامام وان لم يكن
بعض القوم مع الامام ينظر ان كان الامام على يقين لا يعيد الامام الصلوة وان لم يكن على يقين اعاد
بقولهم هكذا ذكر المسيلة فى واقعات الناطفى ° رايت فى موضع اخر ان كان مع الامام رجل واحد
يترجح بسبب الامام ولا يعادا الصلوة واذا لم يكن مع الامام احد واعاد الامام الصلوة واعاد القوم
معه مقتدين به صح اقتداوهم لان الامام ان كان هو الصادق كان هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل وان
كان الصادق هو القوم كان هذا اقتداء المفترض بالمفترض وفى واقعات الناطفى امام صلى بقوم و
قال بعضهم هى الظهر وقال بعضهم هى العصر فان كان فى وقت الظهر فهى الظهر وان كان فى وقت العصر
فهى العصر لان الظاهر شاهد من يدعى ما يوافقه الوقت وان كان مشكلا جاز للفريقين فى القياس بمنزلة
بمنزلة قطرة من الدم وقعت ممن خلف الامام ولا يدرى ممن هو لان الشك فى وجوب الاعادة والاعادة
لا تجب بالشك وفى فتاوى اهل سمرقند اذا صلى الامام بقوم واستيقن واحد منهم انه صلى ثلاثا والامام
والقوم فى شك فليس على الامام والقوم شى لان هناك بعد الفراغ من الصلوة وانه غير معتبر ولا يجب
للامام الاعادة لما بينا وعلى الذى استيقن بالنقصان الاعادة لان يقينه كما بطل بيقين غيره ° زاد فى
المنتقى وكذلك اذا كان اثنين اثنين فان كان الامام مستيقن بالنقصان وواحد منهم يستيقن بالتمام يقتدى
القوم بالامام لان الامام تيقن انه لم يود ولا يعيد الذى استيقن بالتمام لانه تيقن انه ادى هكذا وذكر فى
فتاوى اهل سمرقند وهكذا وقع فى بعض نسخ المنتقى وفى بعضها يقتدى القوم بالامام وفى هذا الموضع
ايضا اذا شك الامام فاخبره عدلان يجب الاخذ بقولهما بخلاف ما اذا شك الامام والقوم واستيقن
واحد بالتمام واستيقن واحد من القوم بالنقصان حيث يعيد الذى استيقن بالنقصان وصلوة
الامام والقوم تامة وان اخبره المستيقن بالنقصان لان قول المتيقن بالنقصان عارضه قول المتيقن بالتمام
فكانهما لم يوجدا ولو شك الامام والقوم واستيقن واحد من القوم بالنقصان الا حب ان يعيد وان
لم يعيدوا فليس عليهم شى حتى يكون رجلان عدلان ° رجل صلى وحده او صلى بقوم فلما سلم اخبره رجل
عدل انك صليت الظهر ثلاث ركعات قالوا ان كان عند المصلى انه صلى اربع ركعات لا يلتفت الى
قول المخبر وان شك المصلى فى المخبر انه صادق او كاذب ° روى عن محمد انه يعيد صلوته احتياطا وان
شك فى قول رجلين عدلين اعاد صلوته وان لم يكن المخبر عدلا لا يقبل قوله ° رجل صلى بقوم فلما صلى
ركعتين وسجد السجدة الثانية شك انه صلى ركعة او ركعتين او شك فى الرابعة والثالثة فلحظ الى
من خلفه ليعلم بهم ان قاموا قام هو معهم وان قعدوا قعد تعمد بذلك فلا باس به ولا سهو عليه وفى نوادر
ابراهيم عن محمد صلى الامام بقوم فقال له عدلان انك لم تتم الصلوة اعاد الصلوة قال محمد رحمه الله
ولو كنت انا لا اعيد بقول الواحد سره وليس يرجع الى الحكم لان الصلوة صحت ظاهرا وابطال ما صح
ظاهرا بقول الواحد لم يرد الشرع به والله اعلم فى الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابى حنيفة فى
رجل تذكر وهو راكع او ساجد ان عليه سجدة فانحط من ركوعه فسجدها او رفع راسه من سجوده فسجدها
فانه يعيد الركوع والسجود يريد به على سبيل الاولوية وان لم يعد اجزاه ° اختلف المشايخ فى تعليل المسئلة
بعضهم قالوا انما يعيد لتكون الصلوة على الولاء والترتيب واذا لم يعد انما يجوز لان الترتيب فى افعال
الصلوة عندنا ليس بشرط وقال بعضهم الانتقال حصل مع الطهارة فتصح تتميما لما فيه الا انه لم يكن

على قصد الامام ثم حيث انه يصلح متمما لو اعتد بها اجزاه ومن حيث انه لم يكن على قصد الامام
كان الاعادة اولى فان قيل الاستقبال حصل الاداء ركن قبلها فهلا جعله رافعا لما كان فيه قلنا النفل
وقع قضاء فالتحق بمحل الاداء وصار من حيث المعنى كان الذى فيه وجد بعد **الفصل التاسع**
عشر في وقت لزوم الفرض الاصل عند ابى الحسن ان وجوب الصلوة يتعلق باخر الوقت واوله
سبب الاداء كان ابو شجاع يقول الوجوب معلق باول الوقت وجوبا موسعا وتضيق باخر الوقت
وعلى هذا كل عبادة موقتة يتسع وقتها الاداء امثالها واستدل ابو شجاع بوقوع المودى في اول الوقت
موقع الفرض على تعلق الوجوب باول الوقت **و**استدل ابو الحسن بتخير المكلف باول الوقت بين الايجاد
والترك لا الى بدل على عدم تعلق الوجوب باول الوقت اذ الواجب ما لا يتخير المرء فيه بين الايجاد والترك
وما قال ابو شجاع لا يصح لان وقوع الشى موقع الفرض لا يدل على الوجوب كالزكوة قبل الحول والتكفير بعد
الجرح قبل الموت **قال** واختلف قول ابى الحسن فيما اذا صلى في اول الوقت منفى قول تنعقد فرضا وتعين
ذلك الوقت للوجوب فيه وفي قول يتوقف فان بلغ اخر الوقت وهو اهل للوجوب وقع فرضا وان
خرج من ان يكون اهلا كان نفلا وفي قول الواقع نفل فاذا بلغ اخر الوقت سقط به الفرض واختار القاضى
الامام الكبير ابى زيد الدبوسى رحمه الله ان الوقت جعل سببا للاداء وكل الوقت ليس بسبب لانه ظرف
للاداء ايضا فلا يمكن ان يجعل كل الوقت سببا بل السبب جزء منه فاذا وجد الجزء الاول جعلناه سببا
لوجوبه وعلم عزم وعند فوته يجعل الجزء الذى يليه سببا هكذا الى اخر الوقت فاذا شرع في الاداء
تعين الجزء الذى يتقدم على الشروع سببا ضرورة تصحيح الاداء **قال** واختلف اصحابنا رحمهم الله في
حكم اخر الوقت فقال اكثرهم الوجوب يتعلق بمقدار التحريمة من اخر الوقت **و**قال زفر رحمه الله يتعلق اذا بقى
من الوقت مقدار ما يودى فيه الصلوة وهذا القول اختاره القدورى والاول اختاره الشيخ ابو الحسن
والمحققون من اصحابنا كالقاضى الامام ابى زيد الدبوسى وغيره وثمرة الاختلاف تظهر في الحايض في
اخر الوقت والصبى يبلغ والكافر يسلم والمجنون والمغمى عليه يفيقان والمسافر اذا نوى الاقامة والمقيم
اذا سافر فعلى قول اكثر اصحابنا يجب ويتغير الفرض اذا بقى من الوقت مقدار ما يجب يوجد فيه التحريمة
عند زفر ومن تابعه من اصحابنا لا يجب ولا يتغير الفرض الا اذا كان ادرك من الوقت ما يمكن الاداء فيه
لان الخطاب للاداء فلا بد من تصور الاداء ولانه اذا بقى من الوقت مقدار ما يمكن الاداء فيه لم يبق تخيير بين
الايجاد والترك وهذا دليل على تعلق الوجوب به وجه قول اكثر اصحابنا رحمهم الله ان الوقت انما يعتبر
سببا للوجوب في الذمة ثم الخروج عن عهدة ما وجب قد يكون بالاداء وقد يكون بالقضاء كالشهر
في حق الحايض سبب للوجوب في ذمتها والخروج بالقضاء دون الاداء ومتى كان الوقت معتبرا
للوجوب في الذمة لم يعتبر الوقت الذى يمكن الاداء فيه لا محالة **قال** واذا اعترضت هذه
العوارض في اخر الوقت سقط الفرض بالاجماع اما على قول ابى الحسن واكثر اصحابنا رحمهم الله
فلان الوجوب متعلق باخر الوقت وهذه العوارض مانعة من الوجوب **و**اما على قول زفر
رحمه الله فلان التكليف زال في البعض فيزول في الكل **و**لو ان غلاما صلى العشا ونام
واحتلم في منامه ولم يستيقظ حتى طلع الفجر هل عليه قضاء العشا اختلفوا فيه قال بعضهم ليس
عليه ذلك وقال بعضهم عليه ذلك وهو المختار **و**ان استيقظ قبل طلوع الفجر فعليه قضاء العشا اجماعا
وهذه واقعة محمد سال عنها ابا حنيفة رضى الله عنهما فاجابه بما قلنا **الفصل العشرون في**

قضاء الفائتة يجب ان يعلم بان الترتيب في الصلوات المكتوبات فرض عندنا وقال الشافع
سنة حجته في ذلك ان كل واحد من الفرضين اصل بنفسه فلا يكون اداء احدهما شرط الجواز
الاخر ولهذا يسقط الترتيب عند النسيان وضيق الوقت وكثرة الفوايت وشرايط الصلوة لا تسقط
بعذر النسيان وضيق الوقت كالطهارة واستقبال القبلة ولنا ما روى ابن عمر رض ان النبى عليه الصلاة
والسلام قال من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التى هو فيها ثم ليصل الذى
ذكرها ثم ليعد الذى صلى مع الامام فهذا دليل على فرضية الترتيب وبهذا الحديث اخذ ابو يوسف من
اوله الى اخره ومحمد رحمه الله لم ياخذ باوله وامر بقطع الصلوة التى فيها عند تذكر الفائتة عملا بقوله عليه
الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها جعل وقت التذكر وقت
الفائتة فاذا صلى فيه غيرها لم يود الصلوة في وقتها فلا يجوز **و**المعنى فيه وهو ان الصلوات المكتوبات
وجبت مرتبة وقتا وفعلا فالترتيب وان سقط من جهة الوقت لمكان العذر وجب ان يراعى من جهة الفعل
وكان الحسن ابن زياد يقول انما يجب مراعاة الترتيب على من علم به لا على من لم يعلم به **و**اما الترتيب في بعض
اعمال الصلوة فليس بفرض عندنا حتى ان من ادرك الامام في اول الصلوة ونام خلفه او سبقه الحدث
فسبقه الامام ثم انتبه او توضا وعاد فعليه ان يقضى اولا ما سبقه الامام به ثم يتابع امامه اذا ادركه
فلو تابع الامام اولا قبل قضاء ما لم يصل ثم قضا ما لم يصل بعد تسليم الامام جاز عندنا وكذلك في الجمعة
اذا زحمه الناس فلم يقدر على اداء الركعة الاولى مع الامام بعد ما اقتدى به وبقى قايما ثم امكنه الاداء
مع الامام فانه يودى الركعة الاولى اولا ولو انه ادى الركعة الثانية اولا مع الامام ثم قضى الركعة الاولى
بعد فراغ الامام جاز عندنا **و**اذا ثبت ان الترتيب في الصلوات المكتوبة فرض عندنا فنقول هذا الترتيب
يسقط بعذر النسيان وبضيق الوقت وبكثرة الفوايت اما بالنسيان فانه عاجز عن مراعاة الترتيب ولا
تكليف مع العجز ولان مراعاة الترتيب عرف بالخبر والخبر يتناول حالة الذكر لا حالة النسيان بل في حالة
النسيان خبر اخر بخلافه وهو ما روى ان رسول الله عليه الصلوة والسلام خرج يوما ليصلح بين حيين
فنسى صلوة العصر وصلى المغرب باصحابه ثم قال لاصحابه هل رايتمونى صليت العصر فقالوا لا فصلى
العصر ولم يعد المغرب **و**لو انه نسى صلوة ثم ذكرها في وقت الثانية فصلى الثانية وهو ذاكر للمنسية
وفي الوقت سعة لم يجز **و**اما اذا ذكرها بعد ايام فقد ذكر الشيخ الامام الزاهد فخر الاسلام على البزدوى
انه لا يجوز الوقتية ايضا ونسب هذا القول الى مشايخه واشار الى المعنى فقال وقت التذكير وقت الفائتة
قال عليه الصلاة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فاذا صلى الوقتية
فقد صلاها في غير وقتها فلا يجوز **و**ذكر محمد رحمه الله في الاصل انه يجوز وهكذا ذكر الحاكم في المنتقى عن
بشر ابن الوليد عن ابى يوسف انه يجوز الوقتية **و**هكذا ذكر الفقيه ابو الليث في عيون المسايل وعليه الفتوى
لان الترتيب بين هذه الوقتية وبين الفائتة ليس بواجب لان التخلل كثير واما بتضيق الوقت فلانه
لو لم يسقط الترتيب عند ضيق الوقت تفوته الوقتية عن وقتها واداء الوقتية في وقتها ثابت بكتاب
الله تعالى ومراعاة الترتيب في الصلوات ثبت باخبار الاحاد ولا شك ان العمل بما ثبت بالكتاب اولى من
العمل بما ثبت بالخبر الواحد فان قيل عند سعة الوقت ايضا لو بقى الترتيب معتبرا يودى الى ترك العمل بما
ثبت بكتاب الله تعالى لان بكتاب الله تعالى ثبت الجواز كما زالت الشمس ولو اوجبنا الترتيب فقد رفعنا
الجواز قلنا لو لم يبق الترتيب معتبرا في هذه الحالة فقد تركنا ما ثبت بالخبر الواحد اصلا ولو بقى الترتيب معتبرا

لايبطل ما ثبت بكتاب الله تعالى بل يتاخر ولا شك ان تاخير ما ثبت بكتاب الله تعالى اولى من ترك
ما ثبت بالخبر الواحد اصلا ثم اختلف المشايخ فيما بينهم ان العبرة لاصل الوقت ام للوقت المستحب
الذي لا كراهة فيه قال بعضهم العبرة لاصل الوقت وقال بعضهم العبرة للوقت المستحب وقال الطحاوي
على قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف العبرة لاصل الوقت وعلى قياس قول محمد العبرة للوقت المستحب
بيانه اذا شرع في العصر وهو ناسي للظهر ثم تذكر الظهر في وقت لو اشتغل بالظهر يقع العصر في
وقت مكروه على قول من قال العبرة لاصل الوقت يقطع العصر ويصلي الظهر ثم يصلي العصر وعلى قول من
قال العبرة للوقت المستحب يمضي في العصر ثم يصلي الظهر بعد غروب الشمس وفي المنتقى وفي نوادر
الصلوة اذا افتتح العصر في اول وقتها وهو ناسي للظهر ثم احمرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر
وهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب وان افتتح العصر في اول وقتها وهو ذاكر الظهر ثم احمرت الشمس
قطع العصر ثم استقبلها مرة اخرى لانه افتتحها فاسدة بخلاف الفصل الاول ولو افتتح العصر في اخر
وقتها فلما صلى ركعتين غربت الشمس ثم تذكر انه لم يصل الظهر فانه يتم العصر ثم يقضي الظهر لانه لو افتتح
العصر في اخر وقتها مع تذكر الظهر يجوز فهذا اولى ولو تذكر في وقت العصر انه لم يصل الظهر
وهو متمكن من اداء الظهر قبل تغير الشمس الا ان عصره او بعض عصره يقع بعد التغير عندنا يلزمه
الترتيب لا يجوز اداء العصر قبل اداء الظهر وعلى قول الحسن لا يلزمه الترتيب الا اذا امكن من اداء الصلوتين
قبل التغير اما بكثرة الفوايت فلان كثرة الفوايت في معنى ضيق الوقت لان الفوايت اذا كثرت لو راعى
الترتيب فاتته الوقتية فمراعاة الترتيب في هذه المواضع سقط لاجل العذر وليس اذا كان الحكم ثبت في موضع
بعذر ما يدل على انه ثبت في موضع اخر بغير عذر وقال زفر رحمه الله الترتيب لا يسقط بكثرة الفوايت
الا اذا كان الوقت يسع لها وللوقتية وان كان الفوايت عشرا واكثر لان مراعاة الترتيب حكم استفيد بالخبر
الواحد وليس في العمل به ترك حكم الكتاب لان الوقت يسع للكل فيجمع بينهما اما اذا كان الوقت لا يسع
فالعمل بخبر الواحد يودي الى ترك العمل بالكتاب فيقدم حكم الكتاب على حكم الخبر وحد الكثرة في ظاهر
الرواية ان تصير الفوايت ستا وروى محمد بن شجاع البلخي عن اصحابنا رحمهم الله ان تصير الفوايت خمس صلوات
والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية وفي القدوري قال ابو حنيفة وابو يوسف اذا فاتته ست صلوات
ودخل وقت السابعة سقط الترتيب وقال محمد اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب ومن تذكر
صلوات عليه وهو في الصلوة فقد حكي عن الفقيه ابي جعفر رحمه الله ان مذهب علمائنا ان تفسد
صلوته قال ولكن لا تفسد حين ذكرها بل يتمها ركعتين ويعدهما تطوعا سواء كان الغالب قديما او
حديثا ثم اذا كثرت الفوايت حتى سقط الترتيب لاجلها في المستقبل سقط الترتيب في نفسها ايضا حتى
قال اصحابنا رحمهم الله فيمن كان عليه صلوة شهر فصلى ثلاثين فجرا ثم صلى ثلاثين ظهرا هكذا اجزاه وهذا
لان الفوايت عند كثرتها لما اسقطت الترتيب في اغيارها فلان تسقط في نفسها كان اولى وفي
المسئلة كلمات تاتي بعد هذا ثم الفوايت نوعان قديمة وحديثة فالحديثة تسقط الترتيب بلا خلاف
وفي القديمة اختلاف المشايخ تفسير القديمة رجل ترك صلوة شهر في حالة شبابه مجانة وفسقا
ثم ندم على ما صنع واشتغل باداء الصلوات في مواقيتها فقبل ان تقضي تلك الفوايت ترك صلوة ثم صلى صلوة
اخرى وهو ذاكر لهذه المتروكة الحديثة قال بعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم الله لا يجوز هذه الصلوة
ويجعل الماضي من الفوايت كان لم يكن احتياطا وزجرا عن التهاون وان لا تصير القضية وسيلة الى

الى التخفيف والتيسير وبعضهم قالوا يجوز وعليه الفتوى لان الاشتغال بهذه الفايتة
ليس باولى من الاشتغال بتلك الفوايت والاشتغال بالكل يفوت الوقتية عن وقتها ولم ينقل هذه
المسئلة عن المتقدمين من مشايخنا ثم في كل موضع سقط الترتيب بحكم كثرة الفوايت ثم عاد الفوايت
الى القلة بالقضاء هل يعود الترتيب الاول فعن محمد فيه روايتان وقد اختلف المشايخ فيه بيانه اذا ترك
الرجل صلوة شهر فقضاها الا صلوة او صلوتين ثم صلى صلوة دخل وقتها وهو ذاكر لما بقي عليه بعض مشايخنا
قالوا لا يجوز واليه مال الفقيه ابو جعفر رحمه الله وهو احدى الروايتين عن محمد وبعضهم قالوا يجوز
واليه مال الشيخ الزاهد ابو حفص الكبير وعليه الفتوى وعلل هو فقال الترتيب قد سقط والساقط لا
يحتمل العود كماء قليل دخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا والمعنى ما قلنا
انه سقط اعتبار النجاسة بالسيلان والساقط لا يحتمل العود كذا هاهنا وروى ابن سماعة عن محمد في
رجل ترك صلوة يوما وليلة ثم صلى من الغد مع كل صلوة صلاة امسية ان الامسيات كلها صحيحة قدمها او
اخرها واما اليوميات فان بدا بها كلها فهي فاسدة كلها لانه متى ادى شيا من الوقتيات صارت سادسة
المتروكات الا انه اذا قضى متروكة بعدها عادت المتروكات خمسا ثم لا يزول هكذا فلا يعود الى الجواز
وان بدا بالامسيات واخر اليوميات فاليوميات فاسدة الا العشاء الاخيرة فان العشاء الاخيرة جايزة
اما فساد ما وراء العشاء الاخيرة من اليوميات لانه كلما صلى امسية عادت الفوايت اربعا فتفسد
الوقتية ضرورة واما العشاء الاخيرة فما ذكر من الجواب انها جايزة محمول على ما اذا كان الرجل جاهلا الا انه
صلاها وعنده انه لم يبق عليه فايتة فصار كالناسي فاما اذا كان الرجل عالما لا يجزيه العشاء الاخيرة
ايضا لانه صلاها وعليه اربع صلوات في زعمه وهذه الرواية هي الرواية التي ذكرناها قبل هذا ان على
احدى الروايتين عن محمد اذا كثرت الفوايت وسقط الترتيب ثم عادت الفوايت الى العلة يعود الترتيب
قال في الاصل رجل صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر على الوضوء ذاكرا لذلك وهو يحسب انه
يجزيه فعليه ان يعيدهما جميعا قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله معنى المسئلة انه صلى الظهر بغير وضوء
ناسيا فانه لو تعمد ذلك يكفر في اصح القولين لاصحابنا رحمهم الله وانما كان عليه ان يعيدهما اما الظهر
فظاهر واما العصر فلان مراعاة الترتيب واجب على ما مر وبمجرد ظنه لا يسقط عنه ما هو مستحق عليه
كمن ظن ان الصلوة والزكوة ليس بواجب عليه فان اعاد الظهر بعدها ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر
له جايز قال تجزيه المغرب ويصلي العصر فقط لان ظنه هذا استند الى خلاف معتبر بين العلماء فان اهل المدينة
لا يرون الترتيب في الصلوة وهو قول الشافعي رحمه الله فتاول ان المغرب تجزيه وهذا موضع الاجتهاد
وافعال المتاولين في المجتهدات فيما لا يخالف النص لا يبطل بل يعتبر وان كان الحكم فيما اجتهد بخلاف
ذلك هذا كما نقول في القصاص اذا كان بين اثنين عفى احدهما وظن صاحبه ان عفو اخيه لا يوثر في حقه
فقتل ذلك القاتل فانه لا يقاد منه ومعلوم ان هذا قتل بغير حق ولكن لما كان متاولا ومجتهدا في ذلك
صار ذلك التاويل مانعا من وجوب القصاص وان كان مخطيا في التاويل كذلك هنا حتى اذا كان
عنده ان العصر لا يجزيه لا يجوز له المغرب نص عليه ابن سماعة هكذا ذكر الشيخ الامام الزاهد الصفار
والشيخ الامام المعروف بخواهر زاده رحمهم الله وحاصل الفرق ان فساد الصلوة بترك الطهارة فساد
قوي مجمع عليه فظهر اثره فيما يودي بعده فاما فساد العصر بسبب ترك الترتيب فساد ضعيف مختلف
فيه فلا يتعدى حكمه الى الصلوة اخرى وهو كمن جمع بين حر وعبد في البيع بثمن واحد بطل العقد فيهما بخلاف

ما اذا جمع بين قن ومدبر صح العقد في حق القن والمعنى ما ذكرنا كذلك هاهنا وكذلك الرجل صلى
الظهر بغير وضوء تام بان ترك مسح الراس ناسيا وظن ان وضوءه تام فانه تجزيه العصر اذا مسح الراس
او جدد الوضوء للعصر لانه صلى العصر وظن انه لا ظهر عليه فيجزيه كما لو ترك الظهر اصلا وعلم انه
صلى الظهر فانه تجزيه العصر فان لم يصل الظهر حتى صلى المغرب وهو ذاكر للظهر لا يجزيه المغرب لان هذا
اجتهاد يخالف النص فيلغو وعلى قول الحسن ابن زياد تجزيه المغرب اذا كان يجهل ان الترتيب ركن او فرض
كما ذكرنا قبل هذا وكثير من مشايخ بلخ اخذوا بقول الحسن ابن زياد • رجل ترك الصلوة شهرا فاراد ان يقضي
المتروكات فقضى ثلاثين فجرا دفعة واحدة ثم ثلاثين ظهرا ثم ثلاثين عصرا وهكذا فعل في جميع الصلوات قال
الشيخ الامام ابو بكر محمد ابن الفضل رحمه الله الفجر الاول جايز لانه ليس قبلها متروكة بيقين والفجر اليوم
الثاني فاسد لان قبلها اربع متروكات ظهر اليوم الاول وعصره ومغربه وعشاؤه والفجر من اليوم
الثالث جايزة لان قبلها ثماني صلوات اربع من اليوم الاول واربع من اليوم الثاني ثم ما بعدها من صلوات
الفجر الى اخر الشهر جايزة واما صلوة الظهر فالظهر من اليوم الاول جايزة لانه ليس قبلها متروكة وظهر
اليوم الثاني فاسدة لان قبلها ثلاث صلوات من اليوم الاول وصلوة الظهر من اليوم الثالث جايزة لان قبلها
ست صلوات متروكة ثلاث من اليوم الاول والثلاث من اليوم الثاني وما بعدها من صلوات الظهر الى اخر
الشهر جايزة واما صلوات العصر فالعصر من اليوم الاول جايزة لانه ليس قبل العصر متروكة من ذلك
اليوم وصلوة العصر من اليوم الثاني فاسدة لان قبلها المغرب والعشا من اليوم الاول والمغرب والعشا من
اليوم الثاني وصلوة العصر من اليوم الرابع جايزة لان عليه قبلها ست صلوات من ثلاثة ايام وكذلك
كل عصر الى اخر الشهر جايزة اما صلوة المغرب فصلوة المغرب من اليوم الاول جايزة لانه ليس قبلها متروكة
وصلوة المغرب من اليوم الثاني فاسدة لان قبلها متروكة وهي العشا من اليوم الاول وصلوة المغرب من
اليوم الثالث ومن اليوم الرابع فاسدة لان قبلها ثلاث صلوات عشاء اليوم الاول وعشاء اليوم الثاني
وعشاء اليوم الثالث ومن اليوم الخامس كذلك لان قبلها اربع صلوات ومن اليوم السادس كذلك لان
قبلها خمس صلوات ثم ما بعدها من صلوة المغرب الى اخر الشهر جايزة واما صلوة العشا فكلها جايزة لانه
ليس قبلها صلوات متروكة وهذه المسئلة على الترتيب الذي قلنا انما يستقيم على احدى الروايتين عن محمد
وعلى قول من يقول من المشايخ ان الترتيب اذا سقط بكثرة الفوايت يعود اذا قل الفوايت واما على احدى
الروايتين عن محمد وعلى قول من يقول من المشايخ ان الترتيب لا يعود وان قل الفوايت تجوز الصلوات كلها
وقد ذكرنا الروايتين مع اختلاف المشايخ فيما تقدم في الاصل رجل صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل
الظهر فهو فاسد الا ان يكون في اخر الوقت بناء على ما قلنا ان الترتيب في الصلوات المتروكات فرض وانما
يسقط الترتيب اما بالنسيان او بكثرة الفوايت او بضيق الوقت ولكن اذا فسدت الفرضية لا تبطل اصل
الصلوة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد تبطل والمسئلة معروفة ثم عند ابي حنيفة فرضية
العصر تفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات او اكثر ولم يعد الظهر عاد العصر جايزا لا يجب
عليه اعادته وعندهما تفسد فسادا باتا لا جواز لها بحال فالاصل عند ابي حنيفة رحمه الله مراعاة الترتيب بين
الفايتة والوقتية كما يسقط بكثرة الفوايت يسقط بكثرة المودى وهذا لان كثرة الفوايت انما اوجب
سقوط الترتيب لان الاشتغال بالفوايت يوجب فوات الوقتية عن وقتها وهذا المعنى موجود عند كثرة
المودى لان الاشتغال بالمودى يفوت الوقتية عن وقتها واذا سقط مراعاة الترتيب ظهر ان ما ادى كان جايزا

قال

قال مشايخنا رحمهم الله وانما لا يجب اعادة الفوايت عند ابي حنيفة اذا كان عند المصلي ان
الترتيب ليس بواجب وان صلوته جايزة اما اذا كان عنده فساد الصلوة بسبب الترتيب فعليه
اعادة الكل كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لان العبد يكلف ما عنده ومن هذا الجنس منزلة
اخرى ان من ترك خمس صلوات ثم صلى السادسة فهذه السادسة موقوفة فان صلى السابعة بعد ذلك
جازت السابعة بالاجماع وجازت السادسة بجواز السابعة عند ابي حنيفة لان التوقف كان لاجل الترتيب
فاذا صلى السابعة سقط الترتيب فعادت السادسة الى الجواز ولا يبعد ان يتوقف حكم الصلوة المودا على
ما تبين في ثاني الحال كمصلي الظهر يوم الجمعة ان ادرك الجمعة تبين ان المودى كان تطوعا وان لم يدرك
كان فرضا وكصاحب العادة اذا انقطع دمها فيما دون عادتها وصلت صلوات ثم عاودها الدم تبين انها لم تكن
صلاة صحيحة وان لم يعاودها تبين انها كانت صحيحة كذا هنا • رجل ترك الظهر وصلى بعدها ست صلوات
وهو ذاكر المتروكة كان عليه المتروكة لا غير وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يقضي المتروكة وخمسا
بعدها ولو صلى بعد المتروكة خمس صلوات ثم قضى المتروكة كان عليه اعادة الخمس التي صلاها في قولهم
جميعا قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير في رجل يصلي الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر فالفجر فاسد الا ان
يكون في اخر الوقت يخاف ان تفوته الفجر فيكون الفجر تاما وقال ابو يوسف ومحمد الوتر لا يفسد الفجر وهذا
بناء على ان عند ابي حنيفة الوتر واجب وعندهما الوتر سنة وثمرة الخلاف تظهر في مسئلتين احدهما
هذه المسئلة فان عندهما الوتر لما كان سنة لا يجب مراعاة الترتيب بينه وبين الفجر فان مراعاة الترتيب انما
يجب في المكتوبات وعند ابي حنيفة رحمه الله لما كانت واجبا يجب مراعاة الترتيب والمسئلة الثانية اذا صلى
العشاء بغير وضوء وهو لا يعلم به ثم توضأ وصلى الوتر ثم علم انه صلى العشاء بغير وضوء فانه يصلي العشاء ولا
يعيد الوتر عند ابي حنيفة وعندهما يعيد الوتر ايضا لان الوتر عندهما سنة فكانت تبعا للفرض فاذا وجب
اعادة ما هو فرض وجبت اعادة ما هو تبع له وعند ابي حنيفة الوتر واجب كالعشاء وقد اداه في وقته
بطهارة فلا يلزمه الاعادة **ومما يتصل بهذا الفصل** اذا وقع الشك في الفوايت رجل نسي صلاة
ولا يدري اي صلوة نسيها ولم يقع تحريه على شيء يعيد صلوة يوم وليلة عندنا حتى يخرج عما عليه بيقين
قال بعض مشايخ بلخ رحمهم الله يصلي الفجر بتحريمة ثم المغرب بتحريمة ثم يصلي اربع ركعات وينوي ما عليه من
صلوة هذا اليوم وليلته وقال سفيان الثوري رحمه الله يصلي اربع ركعات وينوي ما عليه من صلوة
هذا اليوم وليلته ويقعد على راس الركعتين وراس الثلاثة وراس الرابعة فيجزيه عن اي فات فلا حاجة
الى قضاء الخمس او الثلاث وانا نقول بان ما قلناه اولى لان هذا يودي الى ارتكاب مكروه وهو القعود
على راس الثلاث وعلى ما قاله بعض مشايخ بلخ يقع الخلل في سنة القراءة فانه لا يدري انه يجهر في القراءة
او يخافت وربما يودي الى ترك الواجب وهو الخروج عن الصلوة بلفظة السلام فالخروج عما عليه بيقين
من غير ان يقع الخلل في شيء سيما قاله اصحابنا رحمهم الله وعلى هذا اذا نسي صلوتين من يومين لا يدري اي
صلاتين هما يعيد صلوة يومين هكذا رواه ابو سليمان عن محمد وعلى هذا اذا نسي ثلاث صلوات من ثلاثة
ايام لا يدري اي صلوات هو قال يعيد صلوة ثلاثة ايام ولياليها ورواه ابراهيم عن محمد ولو ترك صلوتين
من يومين الظهر والعصر ولا يدري ايتهما الاولى ولا يقع تحريه على شيء قال ابو حنيفة رحمه الله فانه
يصلي احد الصلوتين مرتين والاخرى مرة احتياطا فان بدا بالظهر ثم بالعصر ثم بالظهر كان افضل لان
الظهر اسبق وجوبا في الاصل وان بدا بالعصر ثم بالظهر ثم بالعصر يجوز ايضا لانه صار موديا ومراعيا

للترتيب بيقين ويقع احدهما نافلة وعندهما ان لم يقع تحريه على شي يصلي كل صلوة مرة ان شاء بدا
بالظهر وان شاء بدا بالعصر فمن مشايخنا من قال لا خلاف بينهم فان ما قال ابو حنيفة رحمه الله جواب
الافضل وما قالهما جواب الحكم ومنهم من حقق الخلاف حجتهما انه لو وجب اعادة ما بدا انما يجب لمراعاة
الترتيب والترتيب ساقط فانه في معنى الناسي لانه حين بدا باحدهما كان لا يعلم ان عليه صلوة
قبلها وابو حنيفة يقول بانه ليس في معنى الناسي لانه حين صلى الاولى كان يعلم ان عليه صلوة
اخرى الا انه لا يعلم انها قبل هذه او بعدها فدار بين ان يكون في وقتها فيجوز وبين ان لا يكون في وقتها فلا
يجوز فيجب الاعادة ليخرج عن الواجب بيقين لان الجواز لا يثبت بالشك وفي الناسي ادى الوقتية في
الوقت حقيقة فلو لم تجز انما لا يجوز لكون الوقت وقتا للفايتة وان يصير كذلك بالفكر ولم يوجد فاما
اذا كان المتروك ثلاث صلوات من ثلاثة ايام ظهر وعصر ومغرب فالجواب على قولهما على ما سبق انه يصلي
كل صلوة مرة وبايها بدا اجاز وقول ابي حنيفة غير مذكور في الكتاب وقد اختلف المشايخ على قوله
بعضهم قالوا يصلي سبع صلوات لان المتروك لو كان صلاتين يصلي ثلاثا على ما سبق فكذا هاهنا ثم يصلي
بعد ذلك الثالثة وهي المغرب ثم يعيد الثلاث التي بدا بها لجواز ان تكون المغرب هي المتروكة اولا واما اذا
كان المتروك اربعا بان ترك معها العشا فالجواب عندهما على ما بينا واما عند ابي حنيفة فقد اختلف المشايخ
بعضهم قالوا يصلي خمس عشر صلوات لان في الثلاث يصلي السبع على ما بينا فكذلك هاهنا ثم يصلي
الرابعة فصار ثمانية ثم يعيد السبع لجواز ان تكون الرابعة هي المتروكة اولا فاما اذا كان المتروك خمسا
فكذلك الجواب عندهما وعلى قول ابي حنيفة اختلف المشايخ بعضهم قالوا يعيد احدى وثلثين
لانه لو كان المتروك اربعا يصلي خمسة عشر ثم يصلي الخامسة فصار ستة عشر ويحتمل ان تكون
الخامسة هي الاولى وما ادى قبلها كان نفلا فيصلي خمسة عشر فصار احدى وثلاثين وبعض مشايخنا
قالوا الجواب في هذه المسايل وهو ما اذا كان المتروك ثلاثا او اربعا او خمسا على قول ابي حنيفة رحمه
الله نظير الجواب على قولهما بخلاف ما اذا كان المتروك صلوتين لانه اذا كان المتروك صلوتين لو اعتبرنا
الترتيب على قوله يلزمه قضاء ثلاث صلوات فلا يودي الى الحرج ولا الى فوات الوقتية عن الوقت
اما اذا احتاج الى قضاء السبع والزيادة على ذلك يودي الى الحرج والى فوات الوقتية عن الوقت
فيصلي ما فاته ويبدا بايها شاء ولا يعيد شيا كما هو مذهبهما وعليه الفتوى بناء على ما تقدم ان من
نسي صلوة وتذكرها بعد شهر وصلى الوقتية مع تذكرها جاز اداء الوقتية وعليه الفتوى
وهاهنا كذلك و تصلي العصر اذا تذكر انه ترك سجدة واحدة ولا يدري انها من صلوة الظهر او من
صلوة العصر التي هو فيها فانه يتحرى فان لم يقع تحريه على شي يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال
انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر وان لم يعد لا شي عليه ولو توهم انه لو يكبر
تكبيرة الافتتاح ثم تيقن انه كان كبر جاز له المضي وان ادى ركنا واذا صلى الظهر ثم تذكر انه ترك من صلوته
فرضا واحدا قال يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم ويصلي ركعة بسجدة واحدة ثم يقعد ثم يسجد اخرى
هذا اذا علم انه ترك فعلا من افعال الصلوة فان تذكر انه ترك قراءة تفسد صلوته لاحتمال انه صلى ركعة
بقراءة وثلاث ركعات بغير قراءة **ومما يتصل بهذا الفصل** من المسايل المتفرقات اذا اراد ان يقضي
الفوايت ذكر في فتاوى اهل سمرقند انه ينوي اول ظهر لله عليه لانه لما قضى الاول صار الثاني اولا ظهر
لله عليه لانه لما قضى الاول صار الثاني اول ظهر لله عليه ورايت في موضع اخر انه ينوي اخر ظهر لله وكذلك

كل

كل صلوة يقضيها واذا اراد ان يصلي ظهرا اخر ينوي ايضا اخر ظهر لله عليه لانه لما ادى الاخر صار
الذي قبله اخرا واذا قضى الفوايت ان قضاها بجماعة وكانت صلوة يجهر فيها بالقراءة يجهر فيها
الامام وان قضاها وحده تخير ان شاء جهر وان شاء خافت والجهر افضل ويخافت فيما يخافت
فيها حتما وكذلك الامام وفي فتاوى اهل سمرقند مصلي الظهر اذا نوى ان هذا الظهر ظهر يومه هذا يوم
الثلاثا فتبين ان ذلك اليوم يوم الاربعا لانه نوى صلوة بعينها وهو الظهر في وقت بعينه وهو
اليوم الذي هو فيه الا انه غلط في اسم الوقت ونظير هذا ما ذكر في النوازل اذا صلى الرجل خلف
رجل وهو يظن انه خليفة فلان امام هذا المسجد فاقتدى به وهو خليفة في زعمه فاذا هو غيره تجزيه
ولو نوى الخليفة حين كبر بيديه واقتدى بالخليفة لا يجوز الاول لان في الوجه الاول اقتدى
بالامام مطلقا وفي الوجه الثاني اقتدى بالخليفة ولم يوجد وفيه اذا افتتح المكتوبة ثم نسي فظن انه
تطوع فصلى على نية التطوع حتى فرغ من صلوته فالصلوة هي المكتوبة ولو كان على العكس فالصلوة هي
التطوع لان النية لا يمكن قرانها بكل جزء من اجزاء الصلوة فيشترط قرانها باول جزء الصلوة ففي الفصل
الاول المقارن لاول الجزء نية المكتوبة وفي الفصل الثاني المقارن لاول الجزء نية التطوع واذا كبر
للتطوع ثم كبر ونوى به الفرض وصلى فالصلوة هي الفرض ولو كان على العكس فالصلوة هي التطوع لانه
لما كبر ونوى الاخر صار داخلا في صلوة الاخر واذا اخر الصلوة الفايتة عن وقت التذكير مع القدرة
على القضاء هل يكره فالمذكور في الاصل انه يكره لان وقت التذكر وقت الفايتة وتاخير الصلوة عن وقتها
مكروه بلا خلاف وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر عن خلف ابن ايوب عن ابي يوسف فيمن فاتته صلوة
واحدة ومضى على ذلك شهر ثم تذكرها فله ان يوخرها ويقضي حاجاته ثم يقضيها قال الفقيه
ابو جعفر رحمه الله وكذلك من وجبت عليه كفارة فاخرها جاز ذلك ولم يكره وفي فتاوى اهل
سمرقند رجل صلى خمس صلوات ثم علم انه لم يقرا في الاولين من احدى الصلوات الخمس ولا يعلم تلك
فانه يعيد الفجر والمغرب لانه اذا قرا في الاخريين من الظهر والعصر والعشا اجزاه بخلاف الفجر والمغرب
فيعيدهما احتياطا ولو تذكر انه ترك القراءة في ركعة واحدة ولا يدري من اي صلوة تركها قالوا يعيد صلاة
الفجر والوتر لانهما يفسدان بترك القراءة في ركعة واحدة منهما ولو تذكر انه ترك القراءة في ركعتين يعيد صلاة
الفجر والمغرب والوتر ولو تذكر انه ترك القراءة في اربع ركعات يعيد صلوة الظهر والعصر والعشا ولا
يعيد الوتر والفجر والمغرب ولو ان راعيا في بعض القيا في صلى الفجر في وقتها وصلى بعدها الظهر والعصر
والمغرب والعشاء اشهرا كذلك على حسبان انه يجوز فالفجر الاول جايز لانه اداها ولا فايتة عليه والصلوات
الاربع التي بعدها لا يجوز وكذا الفجر الثاني لانه صلاها وعليه اربع صلوات والفجر الثالث يجوز
لانه صلاها وعليه اكثر من يوم وليلة قالوا وينبغي ان ينقلب الفجر الثاني جايزا على قياس قول ابي حنيفة
رحمه الله لان فساد الفجر الثاني موقوف عنده لما علم من اصله قال وكذلك كل فجر جاين وغير الفجر لا يجوز

الفصل الحادي والعشرون في سجدة التلاوة

هذا الفصل يشتمل على انواع **الاول في بيان صفتها وبيان مواضعها** فنقول سجدة التلاوة واجبة عندنا وقول الشافعي رحمه الله سنة
حجته في ذلك ما روي ان زيد ابن ثابت رضي الله عنه قرا اية السجدة بين يدي رسول الله عليه الصلاة
والسلام ولم يسجد لها زيد فلم يسجد رسول الله عليه الصلوة والسلام وقال كنت امامنا لو سجدت سجدنا
معك ولو كانت واجبة لما تركها رسول الله عليه الصلوة والسلام بترك زيد وحجتنا في ذلك ان ايات السجدة دالة

على الوجوب فان في بعضها امرلنا بالسجود وفي بعضها الجاف الوعيد بتاركها وفي بعضها ما
يدل على استنكاف الكفرة عن السجود والاحتراز عن التشبيه بهم واجب وفي بعضها اخبار عن فعل
الملايكة وغيرهم والاقتدا بهم لازم ولانه يجوز قطع الفعل المفروض لاجلها وهو الخطبة وهو دليل على
انها واجبة والحديث محمول على الفور يعني لو سجدت للحال سجدنا معك فاذا لم تسجد للحال سجدنا في
اى وقت شينا **و** اما بيان مواضعها **فنقول** مواضع السجود معلومة في القران والخلاف في موضعين
عندنا سجدة التلاوة في الحج واحدة وهي الاولى وعند الشافعي رحمه الله فيه سجدتان لحديث عقبة
ابن عامر الجهني قال رسول الله عليه الصلوة والسلام في الحج سجدتان او قال فضلت الحج بسجدتين من لم
يسجدهما فلا يقراها وهو مروى عن عمر رضي الله عنه ومذهبنا مروى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم قالا
سجدة التلاوة في الحج هي الاولى والثانية سجدة الصلوة وهو الظاهر فقد قرنها الله تعالى بالركوع فقد
قال الله تعالى يايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وهو تاويل الحديث **و** اما سجدة سورة ص فهي سجدة تلاوة وقال
الشافعي رحمه الله سجدة شكر لما روى ان النبي عليه الصلوة والسلام قرا في خطبته سورة ص فتشزن الناس
للسجود فقال علام تزهوا انها توبة نبي **و** عن النبي عليه السلام انه قال في سجدة ص سجدها داود عليه السلام
للتوبة ونحن نسجدها شكرا **و** لنا ما روى ان رجلا من الصحابة قال يا رسول الله رايت فيما يرى النايم كاني اكتب
سورة ص فلما انتهيت الى موضع السجدة سجدت الدوات والقلم فقال عليه السلام نحن احق بها من الدوات
والقلم فامر حتى تليت في مجلسه وسجدها مع اصحابه **و** انما لم يسجدها رسول الله صلى الله عليه وسلم في
خطبته ليبين لهم انه يجوز التاخير **و** روى انه سجدها في خطبته مرة وهو دليل على انها سجدة تلاوة
حيث قطع الخطبة لاجلها وما روى انه قال سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا لا ينفي كونه سجدة
تلاوة فانه ما من عبادة ياتي بها العبد الا وفيها معنى الشكر ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله سببها الشكر
وهي سجدة تلاوة **نوع اخر في بيان سبب وجوبها** **فنقول** لا خلاف ان التلاوة سبب
لوجوبها فانها تضاف الى التلاوة وتتكرر بتكررها اما السماع هل هو سبب قال بعض المشايخ بانه
سبب فان الصحابة رضي الله عنهم قالوا السجدة على من سمعها كما قالوا على من تلاها ولانه انما وجب على التالي
لانه طلب منه بحكم الاية مخالفة الكفرة وقد فهم من طلب منه ولزمه فكذا السامع الصحيح ان السبب هو
التلاوة فانها تضاف اليها دون السماع لكن السماع شرط لتعمل التلاوة في حق غير التالي وليس في الحديث
بيان السبب فيه بيان الوجوب على السامع فلو تلاها بالفارسية فعليه ان يسجد وعلى من سمعها في
قياس قول ابي حنيفة رحمه الله سواء فهم او لم يفهم اذا اخبر انه اية سجدة وقال ابو يوسف رحمه الله يجب
على من فهم ولا يجب على من لا يفهم لان عنده انما يجوز بالفارسية اذا لم يقدر على العربية فاعتبر قراءة
القران من وجه دون وجه فاوجبها على من فهم دون من لم يفهم عملا بالدليلين بقدر الامكان فاما التلاوة
بالعربية توجب السجدة على من فهم او لم يفهم لانها تلاوة للقران من كل وجه والسبب متى وجد لا يتوقف
عمله على الفهم وبهذا ابطل ما قاله ابو يوسف رحمه الله لانه ان كانت التلاوة بالفارسية تلاوة للقران ينبغي
ان يجب على كل حال وان لم تكن لا يجب على كل حال اما ان يجب في حال ولا يجب في حال فهذا ليس من الفقه
في شي **و** اذا تلا اية السجدة ومعه نايم او متشاغل بامر فلم يسمعها فقد اختلف المشايخ في وجوب السجدة
عليه والاصح انها لا تجب **و** اذا سمعها من طير لا تجب عليه السجدة وان سمعها من الصدا ويقال بالفارسية
بخواك لا تجب عليه السجدة ذكره الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله **و** ان سمعها من نايم فقد اختلف

المشايخ فيه والصحيح انه لا يجب وقيل يجب **و** لو تهجا بالقران لا تجب عليه السجدة **و** كذلك اذا كتب
القران لا تجب عليه السجدة ولا يجوز بالتيمم مع القدرة على الماء **و** يبطلها ما يبطل الصلاة من الكلام والحدث
والضحك ولا يبطل الطهارة بالضحك قهقهة في سجدة التلاوة ويبطلها الضحك قهقهة في الصلوة **نوع
اخر في بيان شرايط جوازها وادائها** **فنقول** شرايط جوازها ما هو شرايط جواز الصلوة
من طهارة البدن عن الحدث والجنابة وطهارة الثوب عن النجاسة وستر العورة واستقبال القبلة
لانها ركن من اركان الصلوة ويكبر مع الانحطاط والرفع اعتبارا بالسجدة الصلبية **و** روى الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله انه لا يكبر مع الانحطاط لان التكبير للانتقال من الركن وعند الانحطاط لا ينتقل من الركن ولم يذكر
في الاصل انه ماذا يقول في هذه السجدة **و** في القدوري يسبح فيها ولا يسلم اما التسبيح فاعتبارا بالصلوتية
ولم يذكر ايضا ماذا يقول من التسبيح والاصح ان يقول في هذه السجدة من التسبيح ما يقول في السجدة الصلبية
وبعض المتاخرين استحسنوا ان يقول فيها سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا **و** كذلك استحسنوا ان يقوم
ويسجد لقوله تعالى ويخرون للاذقان والخرور هو السقوط من القيام **و** اما عدم السلام فلان السلام شرع
للتحلل عن التحريمة وليس فيها تحريمة وان لم يذكر فيها شيا اجزاه لانها لا تكون اقوى من السجدة الصلوتية
وتلك تجزي وان لم يذكر فيها شيا فها هنا اولى **قال** القدوري واذا وجبت السجدة في الاوقات التي
تجوز فيها الصلوة فسجدها في الاوقات المكروهة لم يجز لانه التزمها كاملة واداها ناقصة فلا يجوز كمن
افتتح الصلوة في وقت مكروه **و** ان تلاها في هذه الاوقات وسجدها جاز وان لم يسجد في تلك الساعة
وسجدها في وقت اخر مكروه جاز لانه لا تفاوت بين المودى والواجب هكذا ذكر القدوري وهو نظير ما
اذا افتتح الصلوة في وقت مكروه وافسدها وقضاها في وقت مكروه وذلك جاير كذا ههنا وذكر في بعض
الروايات انه لا يجوز ولو تلاها راكبا اجزاه ان يومي عندنا وكذلك اذا سمعها وهو راكب تجزيه ان يومي
على الدابة وان تلاها او سمعها ماشيا لم تجزه ان يومي لها وهذا في راكب يكون خارج المصر فاما الراكب الذي
هو في المصر اذا اومى لتلاوته فقد روى عن ابي حنيفة انه لا يجوز وهو قياس مذهبه على التطوع على
الدابة في المصر **و** لو تلاها على الدابة ثم نزل فاداها بالايماء جاز الا على قول زفر رحمه الله وها هنا اشيا
اخر تاتي في النوع المتفرقات من هذا الفصل **نوع اخر في بيان حكمها** **فنقول**
من حكم هذه المسيلة التداخل حتى يكتفي في حق التالي بسجدة واحدة ان اجتمع في حقه التلاوة والسماع
وشرط التداخل اتحاد الاية واتحاد المجلس حتى لو اختلف المجلس واتحدت الاية لا يتداخل ولو اتحد المجلس
واختلفت الاية لا يتداخل وانما يثبت التداخل لوجوه احدها ما حكى القاضي ابو الهيثم عن القضاة
الثلاثة رحمهم الله انه معيد مكرر عرفا فان من قرا اية واحدة في مجلس واحد او قرا خطبة واحدة في
مجالس واحد مرارا يقال في العرف كررها وهذا عرف تايد بالحكم فان من اقر بالزنا اربع مرات في مجلس واحد
يكون في الاقرار الثاني مكررا ومعيدا **و** اذا كان مكررا او معيدا عرفا كان الثاني عين الاول فلا يكون
للثاني حكم نفسه ولا عرف فيما اذا اختلف المجلس واختلفت الاية فيكون الثاني غير الاول فيكون للثاني
حكم نفسه **و** الثاني ما حكي عن القاضي ابي العاصم العامري ان المجلس الواحد يجمع الكلمات المتفرقة من جنس
واحد يجعله مقارءة واحدة فكذا هنا يجعل كانه قراءة واحدة فاما المجالس المختلفة لا تجمع الكلمات المتفرقة
ولا تجعلها ككلمة واحدة كما لو اقر بالزنا اربع مرات في اربع مجالس لا يجعل مقارءة واحدة فكذا هنا لا يجعل
كانه قراءة واحدة **و** الثالث ما ذهب اليه مشايخ ما وراء النهر ان الحاجة الى التكرار كلام الله تعالى للتعليم

والتحفظ حاجة ماسة فلو اوجبنا بكل مرة سجدة على حدة يقع فى الحرج ولانه تنقطع عليه القراة بخلاف
ما اذا اختلفت الاية في مجلس واحد لانه لاحرج ثمة لان ايات السجدة في القران محصورة ومضبوطة
لان الانسان لايقرا جميع ايات السجدة في مجلس واحد غالبا ويكرر اية واحدة للتعليم والتعلم والتحفظ
غالبا فظهرت التفرقة بينهما ولم يذكر في الاصل حكم الصلوة على النبي عليه الصلاة والسلام اذا ذكر
في مجلس واحد مرارا وعلى قول الكرخي لايصلي عليه الا مرة واحدة لان من مذهبه انه لايجب عليه
الصلوة الا مرة فان كان هذا الرجل قد صلى عليه مرة لايلزمه ههنا شي وان كان لم يصل عليه يلزمه
ههنا مرة واحدة وعلى قول الطحاوي يجب عليه الصلوة بكل مرة وان كرر اسمه في مجلس واحد لان
هذا حق الرسول عليه الصلاة والسلام ان لايجفوني بعد موتي قيل وكيف يجفى بعد موتك يا رسول الله
قال ان اذكر عند احدكم فلا يصلي علي وبه كان يفتي شمس الايمة السرخسي رحمه الله **نوع اخر في بيان**
من يجب عليه هذه السجدة فنقول التالي لاية السجدة يلزمه السجدة بتلاوته اذا كان
اهلا لوجوب الصلوة عليه وان كان منهيا عن القراة كالجنب لان النهي عن التصرف لايمنع اعتباره في حكم
الحكم كساير التصرفات المنهي عنها وكل من لايجب عليه الصلوة ولا قضاؤها كالحايض والنفساء
والكافر والصبي والمجنون فلا سجود عليه للتلاوة لما ذكرنا ان السجدة من اركان الصلوة فلا يجب على
من لايجب عليه ساير الاركان **و**كذلك الحكم في حق السامع من كان اهلا لوجوب الصلوة عليه
يلزمه السجدة بالسماع ومن لايكون اهلا لوجوب الصلوة عليه لايلزمه السجدة بالسماع وان لم يكن التالي
اهلا لوجوب الصلوة عليه يجب على نحو الحايض والكافر والصبي والمجنون والسامع اهل لوجوب
الصلوة عليه يجب على السامع السجدة اذ ليس فيه اكثر من ان يكون التالي منهيا عن القراة الا ان النهي عن
التصرف لايمنع اعتباره في حق الحكم غير انه انما يعتبر التصرف في حق الحكم في حق من هو اهل لذلك والتالي
ان لم يكن اهلا فالسامع اهل فتجب عليه السجدة **و**ذكر مسيلة المجنون في نوادر الصلوة ان المجنون اذا
قصر فكان يوما وليلة او اقل يلزمه السجدة بالتلاوة والسماع حالة الجنون فيودها بعد الافاقة اذا قرا
اية السجدة ولم يسجد لها حتى ارتد والعياذ بالله ثم اسلم ذكر الفقيه ابو جعفر في غريب الرواية انه لا قضا
عليه والصبي الذي يعقل الصلوة اذا قرا اية السجدة امر ان يسجد وان لم يسجد لم يكن عليه القضا و
السكران اذا قرا اية السجدة روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يلزمه السجدة المراة اذا قرات اية
السجدة في صلوتها ولم تسجد لها حتى حاضت سقط عنها السجدة **و**مصلي التطوع اذا قرا اية السجدة وسجد
لها ثم فسدت صلوته ووجب عليه قضاؤها لايلزمه اعادة تلك السجدة **و**اذا قرا الرجل ومعه قوم سمعوا
فسجد وسجدوا معه ولا يرفعون روسهم قبله والاصل في ذلك ما روي ان شابا قرا اية السجدة بين يدي
رسول الله عليه الصلوة والسلام ولم يسجد لها فقال عليه الصلوة والسلام يا شاب كنت امامنا لو سجدت
سجدنا معك فقد جعل التالي اماما وعلى الماموم ان يتابع الامام في السجدة ولا يرفع راسه قبل راسه كذا
ههنا مع هذا لو رفع راسه من السجدة قبل رفع التالي جازت السجدة كما في السجدة الصلاتية **نوع اخر في بيان**
ما يبطل هذه السجدة وما لا يبطلها اذا تكلم في السجدة او قهقه او احدث متعمدا او خطا فعليه
اعادتها اعتبارا بالصلاتية ولا وضوء عليه في القهقهة لان الضحك عرف حدثا بالاثر والاثر ورد في
صلوة مطلقة وهذه ليست بصلاة مطلقة وان سبقه الحدث توضا واعادها قال شيخ الاسلام
رحمه الله هذا الجواب مستقيم على قول محمد فان عنده تمام السجدة بوضع الجبهة ورفعها فاذا احدث فيها

او

او ضحك فيها اعادها اما على قول ابي يوسف تمام السجدة بوضع الجبهة لا غير فاذا وضع الجبهة
فقد تمت السجدة وان قل فكيف يتصور القهقهة فيها فاذا ضحك بعد ذلك فقد ضحك بعد تمام
السجدة فلا تلزمه الاعادة **و**محاذاة المراة الرجل في سجدة التلاوة لاتفسد صلوة الرجل وان نوى
الامامة لان المحاذاة انما عرفت مفسدة ضرورة وجوب التاخير على الرجل بامر الشرع والامر انما ورد
في الصلوة المطلقة وهذه ليست بصلوة مطلقة فلم تكن المحاذاة فيها مفسدة **نوع اخر في بيان ما**
يتعلق به وجوب هذه السجدة ذكر في الرقيات فيمن قرا اية السجدة كلها الا الحرف الذي في اخرها قال لا يسجد
ولو قرا الحرف الذي يسجد فيه وحده لم يسجد الا ان يقرا اكثر من اية السجدة قال الفقيه ابو جعفر
رحمه الله اذا قرا حرف السجدة ومعها غيرها قبلها او بعدها ما فيه امر بالسجدة سجد وان كان دون ذلك لا يسجد
وفي فوايد الشيخ الامام الزاهد السفكردري ان تلا من اول السجدة اكثر من نصف الاية وترك الحرف
الذي فيه السجدة ان قرا ما قبله او بعده اكثر من نصف الاية يجب السجدة وما لا فلا **و**عن ابي علي الدقاق
فيمن سمع سجدة من قوم قرا كل واحد منهم حرفا ليس عليه ان يسجد لانه لم يسمعها من تال والله اعلم **نوع**
اخر في تكرار اية السجدة رجل قرا اية السجدة فسجدها ثم قراها في مجلسه فليس عليه ان يسجدها
وان قراها فلم يسجدها حتى قراها ثانية في مجلسه فعليه سجدة واحدة وهذا استحسان والقياس
ان يجب بكل تلاوة سجدة لان السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرر السبب اعتبارا للسبب ولا معنى
للتداخل لان السجدة عبادة والعبادات يحتاط فيها ولا يحتال لدرءها بخلاف الحدود لانها عقوبات
والاصل في العقوبات اسقاطها لا استيفاؤها **و**وجه الاستحسان ما روي ان جبريل عليه السلام
كان ينزل باية السجدة على رسول الله عليه الصلوة والسلام وكان يكررها عليه مرارا وكان رسول الله عليه
الصلوة والسلام يسجد لها سجدة واحدة **و**روي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه كان يعلم الناس
القران في مسجد الكوفة وكان يكرر اية السجدة في مكان واحد وربما كان يخطو خطوة او خطوتين وكان
يسجد لذلك مرة واحدة والنص انما ورد في مكان واحد وفي اية واحدة ففيما عدا ذلك يبقى على اصل
القياس والمعنى ما ذكرنا من وجوه الثلاث في صدر هذا الفصل فان قرا وسجد وذهب وعاد وقراها
ثانيا فعليه سجدة اخرى وكذلك ان لم يكن سجد للاولى حتى ذهب ثم عاد فقرا ثانيا يلزمه سجدتان لانه
اختلف المجلس فلا يمكن اثبات الايجاد وهذا اذا ذهب بعيدا فاما اذا ذهب قريبا يكفيه سجدة واحدة قيل
في الحد الفاصل بين القريب والبعيد انه اذا مشى خطوتين او ثلاثا فذلك قريب وان كان اكثر من ذلك فذلك
بعيد قال محمد رحمه الله فان كان نحوا من عرض المسجد وطوله فهو قريب وهذا اذا كان المجلس مجلس القراة
كما روي عن ابي موسى الاشعري انه كان يقري اصحابه وهي حلقة كبيرة فاما اذا لم يكن هكذا يلزمه ثانيا
لان المجلس يختلف ولو قراها قاعدا ثم قام وقراها ثانيا يكفيه سجدة واحدة ولم يجعل المجلس مختلفا
لان مكان التالي لايختلف انما اختلف هيأته وهذا بخلاف المخيرة اذا قامت من مجلسها حيث يبطل
خيارها لان ذلك ليس لاختلاف المجلس بل لاعتبار الاعراض دلالة لان من حزبه امر وهو قايم يقعد العقود
اجمع للراي فكان قيامها دليل الاعراض والخيار يبطل بالاعراض صريحا ودلالة اما هنا الحكم يتعدد باختلاف
المجلس ولم يوجد وان اكل بين يديه اكلا طويلا او نام مضطجعا او اخذ في بيع او في شرى او عمل عملا يعرف
انه قطع لما كان قبل ذلك ثم قرا فعليه سجدة اخرى استحسانا والقياس ان يكفيه سجدة واحدة ووجه القياس
ان المجلس لم يتبدل حقيقة فانه لم ينتقل عنها الى مكان اخر فيكفيه سجدة واحدة كما لو كان العمل يسيرا

وجه الاستحسان ان المجلس قد يتبدل اسما وحكما وان لم يتبدل حقيقة لان الفعل اذا كثر يضاف
المجلس اليه الا ترى ان القوم اذا جلسوا للدرس يقولون انه مجلس الدرس ثم يشتغلون بالاكل فيصير
مجلسهم مجلس الاكل ثم يقتتلون فيصير مجلسهم مجلس القتال وصار تبدل المجلس بهذه الاعمال
كتبدله بالذهاب والرجوع وان نام قاعدا او اكل لقمة او شرب شربة او عمل عملا يسيرا فقراها فليس عليه
سجدة اخرى لان المجلس لم يتبدل لا حقيقة ولا حكما اما حقيقة فلا اشكال فيه لانه لم ينتقل عنها الى
مكان اخر واما حكما لانه لا يضاف المجلس الى الاكل باكل لقمة ولا الى الشرب بشرب شربة ولا الى النوم بالنوم
قاعدا ساعة فاذا لم يتبدل المجلس حقيقة وحكما صار وجود هذا وعدمه سواء وفي الذي يسدي
الكرباس اذا كرر اية سجدة واحدة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكفيه سجدة واحدة لان المجلس
واحد من حيث الاسم فان المجلس يضاف الى هذا الفعل والاصح انه يلزمه بكل مرة سجدة لان المجلس
تبدل حقيقة بتبدل المكان واذا اختلف حقيقة لا يعتبر واحدا باتحاد العمل كما لو كان راكبا فتلا اية
السجدة مرارا والدابة تسير لا يكفيه سجدة واحدة وان كان العمل وهو السير واحدا والذي تلاها
على الدوارة للكدس اختلف المشايخ فيه مثل اختلافهم في تسدية الثوب وحجتهم ما ذكرنا في
تسدية الثوب والذي تلاها على الشجرة على غصن ثم انتقل الى غصن اخر وتلا تلك الاية في ظاهر الرواية
يلزمه سجدتان وعن محمد رحمه الله انه يكفيه سجدة واحدة محمد رحمه الله اعتبر اصل الشجرة وانه واحد
وجه ظاهر الرواية وهو انه تبدل المكان لاختلاف الغصن الا ترى انه لو سقط يكون الموضع الذي سقط
غير ذلك الموضع حتى لو تلاها على الارض ثم انتقل مقدار الغصن على الارض يلزمه سجدتان والسابح في
الما بمنزلة الماشي يلزمه بكل مرة سجدة على حدة قالوا اذا كان يسبح في حوض او غدير له حد معلوم يكفيه
سجدة واحدة وعن محمد اذا كان طول الحوض وعرضه مثل طول المسجد وعرضه يكفيه سجدة واحدة
ولو قراها في زوايا المسجد الجامع يكفيه سجدة واحدة وكذلك حكم البيت والدار قيل في الدار اذا كان
الدار كبيرة كدار السلطان فتلا في دار منها ثم تلا في دار اخرى يلزمه سجدة اخرى واما في المسجد الجامع
اذا تلا في دار ثم تلا في دار اخرى يكفيه سجدة واحدة لان دور مسجد الجامع وان كثرت جعلت كمكان
واحد في حق جواز الاقتدا فكذا في حكم السجدة ولا كذلك دور السلطان واذا قراها مرارا على الدابة
والدابة تسير فان كان في الصلاة يكفيه سجدة واحدة لان حرمة الصلوة تجمع الاماكن المختلفة وان كان
خارج الصلوة يكفيه بكل مرة سجدة فرق بين هذا وبين السفينة فانه اذا قراها في السفينة والسفينة
تجري يكفيه سجدة واحدة وفي الدار يلزمه بكل مرة سجدة والفرق وهو ان سير السفينة مضاف
الى السفينة لا الى راكبها شرعا وعرفا اما شرعا فقوله تعالى وهي تجري بهم في موج فالله تعالى اضاف الجري
الى السفينة لا الى الراكب واما عرفا فلان الناس يقولون سارت السفينة كذا او كذا مرحلة واذا صار مضافا
الى السفينة فالمكان متحد في حق الراكب وان اختلف في حق السفينة واما سير الدابة فمضاف
الى الراكب عرفا فان الناس يقولون في العرف سرت كذا او كذا فرسخا اليوم واذا صار السير مضافا الى
الراكب تبدل المكان حقيقة وحكما بعض مشايخنا قالوا ما ذكر في الكتاب اذا قرا اية السجدة على الدابة
مرارا والدابة تسير فان كان في الصلوة فعليه سجدة واحدة محمول على ما اذا قراها في الركعة الواحدة
فان كان ذلك في ركعتين يجب ان يكون على الاختلاف الذي ذكرنا فيما اذا قراها على الارض في الصلوة في ركعتين
على قول ابي يوسف يكفيه سجدة واحدة وعلى قول محمد يكفيه سجدتان ومنهم من قال الجواب في هذه

المسيلة في الركعتين والركعة الواحدة سوا بالاجماع ويكفيه سجدة واحدة بالاجماع والفرق
لمحمد بين المصلي على الارض وبين المصلي على الدابة ان المصلي على الارض يصلي بركوع وسجود
وانه عمل كثير يتخلل بين التلاوات والراكب يومي وهو عمل يسير فيتحد وجوب السجدة في الراكب
ولم يتحد في المصلي على الارض لهذا واذا سمع هذا الراكب المصلي اية السجدة من غيره مرتين وهو يسير
فعليه سجدتان اذا فرغ من الصلوة لان حرمة الصلوة انما تجمع الاماكن المختلفة في حق افعال الصلوة
فاما ليس من افعال الصلوة يبقى على الحقيقة والمكان يختلف حقيقة وسماعه تلاوة ذلك الرجل
ليس من افعال صلاته فلا يثبت اتحاد المكان في حقه واذا لم يثبت اتحاد المكان في حقه يلزمه بكل تلاوة
سجدة وان قراها راكبا ثم نزل قبل ان يسير فقراها فعليه سجدة واحدة استحسانا وفي القياس عليه
سجدتان وجه القياس ان المكان اختلف حقيقة لانه كان على الدابة والان صار على الارض واختلف
المكان بهذا القدر وان كان لا يوجب تبدل المجلس الا انه وجد معه عمل اخر وهو النزول وللعمل اثر
في قطع المجلس فاذا اجتمعا اوجب تبدل المجلس فكان يجب ان يلزمه سجدتان وجه الاستحسان ان النزول
عمل قليل وما وجد من اختلاف المكان قليل ايضا لو انفرد لم يوجب ذلك تبدل المجلس فكذلك مع النزول
ان كان سار ثم نزل فعليه سجدتان لان سير الدابة كمشيه فيتبدل به المجلس وان قراها على الارض
ثم ركب فقراها قبل ان يسير سجدها سجدة واحدة على الارض ولو سجدها على الدابة لم يخرج عن الاولي
لانه اذا سجدها على الدابة فالمؤداة اضعف من الاولي واما اذا سجدها على الارض فالمؤداة اقوى من
الاولي والمكان واحد فينوب المؤدى عنهما وان قراها راكبا ثم نزل ثم ركب فقراها وهو على مكانه فعليه
سجدة واحدة وتجزيه على الدابة لانه التزمها على الدابة فاذا اداها على الدابة فقد اداها كما التزم واذا تبدل مجلس
التالي ولم يتبدل مجلس السامع تكرر الوجوب على السامع عند بعض المشايخ وعند عامة المشايخ لا يتبدل
لان الوجوب على السامع بالسماع ومكان السامع متحد ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب
وان قراها في غير صلوة وسجد ثم افتتح الصلوة في مكانه فقراها فعليه سجدة اخرى لان التي وجبت
بالتلاوة في الصلوة صلوتية فلا ينوب عنها المؤداة قبل الشروع في الصلوة لانها اضعف وان لم يكن
سجد اولا حتى شرع في الصلوة في مكانه فقراها فسجد لهما جميعا اجزته عنهما في ظاهر الرواية وروى
ابن سماعة عن محمد وهو احدى الروايتين من نوادر الصلوة انه لا يجزيه عنهما وعليه ان يسجد للذي تلاها
خارج الصلوة بعد الفراغ من الصلوة ووجه هذه الرواية هو انه لا يمكن ادخال الثانية في الاولي
لانها اقوى ولا يمكن ادخال الاولي في الثانية لانه خلاف موضع التداخل فلا بد من اعتبار كل واحد
منهما على حدة والصلوتية تؤدى في الصلوة وغير الصلوة وهي الاولي تؤدي بعد الفراغ وجه ظاهر
الرواية وهو ان السبب واحد فان المتلو اية واحدة والمكان واحد والمؤداة اكمل من الاولي لان لها حرمتان
ولو كان مثل الاولي نابت عنهما فاذا كانت اكمل اولى ان تنوب عنهما اذا قرا المصلي اية السجدة وسمعها من
اجنبي ايضا اجزته سجدة واحدة هكذا ذكر في الجامع الصغير وفي الجامع الكبير وقال في نوادر سليمان
وهو رواية ابن سماعة عن محمد انه لا يكفيه سجدة واحدة ولا تنوب المتلوة عن المسموعة وعليه ان يسجد
للمسموعة اذا فرغ من صلاته وجه رواية ابن سماعة وهو ان السماعية ليست بصلوتية وما اداها في
الصلوة صلاتية فلا تنوب عما ليست بصلوتية وجه ظاهر الرواية انه سمع وتلا في مكان واحد فتدخل
المسموعة في المتلوة وتنوب المتلوة عنهما جميعا لان المتلوة اقوى من السماعية لان لها حرمتين حرمة الصلاة

وحرمة التلاوة والمسموعة لها حرمة واحدة والقوى ينوب عن الضعيف ولو استويا في القوة
ناب احدهما عن الاخر فلان ينوب القوى عن الضعيف اولى قال شمس الايمة رحمه الله وبين
الناس كلام كثير في هذه المسيلة قال بعضهم ان كان السماع والتلاوة في قيام واحد ففيه روايتان كما
ذكرنا فاما اذا كانت التلاوة في موضع والسماع في قيام اخر ينبغي ان تكون المسيلة على الاختلاف
عند ابي يوسف يكفيه سجدة واحدة وعند محمد يلزمه سجدتان وذكر الفقيه ابو جعفر ان جواب
الجامع الصغير عندي فيما اذا كانت تلاوته وسماعه معا بان كانا يقران معا هذه السجدة هذا في الصلوة
وذلك خارج الصغير ههنا يتداخلان وتنوب المتلوة عن المسموعة لانها اقوى كما ذكرنا فاما اذا كانا
على التعاقب بان كان السماع اولا ثم التلاوة او كانت التلاوة اولا ثم السماع ففيه روايتان وان كانا
جميعا في قيام واحد هذا اذا كانت المتلوة والمسموعة سجدة واحدة فاذا سجد في الصلوة لا يجب عليه
اخرى في ظاهر الرواية لان الثاني اعادة الاولى لاتحاد المجلس فان كانت المتلوة غير المسموعة لا يتداخلا
بالاجماع ويلزمه سجدة اخرى للمسموعة اذا فرغ من الصلوة وان سمع المصلي اية السجدة من رجل وسجد
لها ثم احدث وذهب للبناء ثم عاد وسمع من ذلك الرجل كرة اخرى فانه يسجد سجدة اخرى قيل هذا على
رواية النوادر وعلى هذا قالوا لو قرا اية السجدة في الصلوة واحدث ذهب ليتوضا ثم عاد واعادها
يسجد سجدة اخرى ويستوي سماعه وتلاوته مرتين في ايجاب السجدتين لو قرا رجل سجدة في
الصلوة فسجدها ثم سلم وتكلم ثم قراها ثانية فعليه ان يسجدها وان كان لم يسجدها يكفيه سجدة
واحدة كذا ذكر في الاصل لو ذكر في نوادر ابي سليمان اذا قرا اية سجدة في الصلوة وسجد ثم سلم
وقراها في مقامه ذلك فلا سجود عليه من مشايخنا من قال في المسيلة اختلاف الروايتين ومنهم
من قال انما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع ما ذكر في النوادر انه سلم لا غير ومجرد السلام لا يوجب
تبدل المجلس لانه كلام يسير لانه كلامان لا غير وموضوع ما ذكر في الصلوة انه سلم وتكلم وبه يكثر الكلام
لانه تكلم ثلاث مرات بسلامين وكلام اخر فيوجب تبدل المجلس ولو قرا اية السجدة في الركعة الاولى
فسجد ثم اعادها في الثانية فلا سجود عليه في قول ابي يوسف وقال محمد يسجد استحسانا وهذا من المسايل
التي رجع ابو يوسف فيها من الاستحسان الى القياس ووجه الاستحسان ان القول باتحاد التلاوتين غير ممكن
هنا لانا لو قلنا بالاتحاد تفوت القراة في احدى الركعتين حكما والقراة في كل ركعة ركن فاعتبرنا كل قراة
تلاوة على حدة وللقياس وجوه احدها ان يثبت الاتحاد بقدر ما يتعلق به السجدة لا غير والثاني ان يثبت
الاتحاد في حق السجدة لا في حق الصلوة والثالث لو ثبت الاتحاد في حق سنية السجدة لا في حق القراة وتفسيره
ان يجعل كل التلاوتين سببا واحدا الا ان يجعل كلاهما تلاوة واحدة واذا سجد للتلاوة وتلا في السجدة
اية اخرى لا يلزمه سجدة التلاوة وكذا لو تلا في الركوع ذكره في الصلوة الفارسية لان هذه التلاوة
محجور عنها **نوع اخر في سماع المصلي اية السجدة ممن معه في الصلوة** قال محمد رحمه الله اذا تلا اية
السجدة خلف الامام فسمعها الامام والقوم ليس عليهم ان يسجدوها ما داموا في الصلوة وهذا
حكم ثابت بالاجماع لانه يودي الى قلب الشريعة فان التالي تبع في هذه الصلوة وينقلب متبوعا
بسبب السجدة لان التالي امام السامعين قال عليه الصلوة والسلام للتالي كنت امامنا لو سجدت لسجدنا
ولهذا كانت السنة ان يتقدم التالي للسجدة والمصطفون خلفه فلو لزمهم الاداء في الصلوة انقلب التبع
متبوعا وذلك باطل فان فرغوا من الصلوة لا يسجدونها ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد

رحمهم الله يسجدونها لان التلاوة صحت من اهلها فوجب السجدة اكثر ما في الباب انه حرمت القراة
على المقتدي خلف الامام لكن حرمة القراة لا يكون مانعا وجوب السجدة بحرمة القراة على الجنب والحايض
والنفسا والكافر وتلاوة هولاء فانها لا تمنع وجوب السجدة فكذلك هاهنا ولهما ان المقتدي محجور
عن القراة خلف الامام بدليل انه يحمل قراة الامام عليه قال عليه الصلوة والسلام من كان له امام
فقراة الامام له قراة وذلك دليل الولاية والولاية دليل حجر المولى عليه وتصرف المحجور عليه لا ينعقد
بحكمه كساير تصرفاته بخلاف قراة الجنب والحايض لانهما ليسا بمولى عليهما ولا محجورين بل كانا منهيين
عن التلاوة والتصرفات المنهي عنها تنعقد لحكمها ففرق بين الحجر وبين النهي فاثر الحجر في منع اعتبار السبب
واثر النهي في حرمة الفعل دون ترك الاعتبار والفقه فيه ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه بعد النهي كما
كان قبل النهي بخلاف الحجر على انا نقول الجنب والحايض ليسا بمنهيين عن قراة ما دون الاية على ما ذكره
الطحاوي وذلك القدر كاف لتعلق الوجوب فاما المقتدي فممنوع عن قراة ما دون الاية ومحجور عليه
على ما مر واما اذا سمعها من المقتدي رجل ليس معهم في الصلوة ذكر في نوادر ابي سليمان انه يلزمه فقيل
هو قول محمد وان كان قول الكل فالحجر يثبت في حق المقتدين فلا يعدوهم وان قراها رجل ليس معهم في
الصلوة فسمعها الامام والقوم فعليهم ان يسجدوها اذا فرغوا من الصلوة ولا يسجدوها في
الصلوة اما تجب السجدة لصحة التلاوة من غير حجر ولا يجوز ان يسجدوا في الصلوة لانها ليست بصلبية
لان تلك التلاوة ليست من افعال الصلوة حتى تكون السجدة صلوتية فيكون ادخالها في الصلوة منهيا
وهي وجبت كاملة فلا تتادى بالنهي لكن مع هذا لو سجدوا في الصلوة لا تفسد صلوتهم لان السجدة من
افعال الصلوة في ذاتها وفساد الصلوة بما هو من افعال الصلوة لا يكون وذكر في النوادر انه تفسد صلوتهم
لانه تركوا الصلوة حين لم يشتغلوا بها وزادوا في الصلوة ما ليس منها والصحيح ما قلنا انه بالانهم ما
تركوا الصلوة ولا اتوا بما ينقضها قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير ان قرا الامام اية السجدة
فسمعها رجل ليس معه ثم دخل الرجل في صلوة الامام فهذه المسيلة على وجهين الاول ان يكون
اقتداوه قبل ان يسجد الامام وفي هذا الوجه عليه ان يسجد مع الامام لانه لو لم يكن سمع السجدة من
الامام قبل الاقتدا به كان عليه ان يسجد مع الامام بحكم المتابعة فاذا سمعها خارج الصلوة فيه اولى ان
يسجد معه واذا سقط عنه ما لزمه بحكم سماعه قبل الاقتدا لانه لما اقتدى به صار قراة الامام قراة
له الا ترى لو ادرك الامام في حالة الركوع ناب عنه قراة الامام وان لم يكن مع الامام حال قراته واذا
جعل قراة الامام قراة المقتدي صار كان المقتدي شرع في صلوة نفسه وتلا في صلوته فاسمع ثانيا
ولو كان هكذا او سجد في الصلوة سقط عنه ما وجب خارج الصلوة كذا هاهنا الوجه الثاني اذا اقتدى
به بعد ما سجد فليس عليه ان يسجدها في الصلوة كيلا يصير مخالفا للامام وليس عليه ان يسجدها
بعد الفراغ من الصلوة ايضا قالوا وتاويل هذه المسيلة اذا ادرك الامام في اخر تلك الركعة لانه متى
ادرك الامام في اخر تلك الركعة يصير مدركا الركعة من اولها فيصير مدركا القراة وما تعلق بالقراة بالسجدة
فاما اذا ادرك الامام في الركعة الاخرى كان عليه ان يسجدها بعد الفراغ لانه اذا ادرك الامام في
الركعة الاخرى لم يصر مدركا لتلك الركعة ولا لما تعلق بتلك القراة من السجدة فجعله مدركا للسجدة
بادراك تلك الركعة ونظير هذا ما لو ادرك الامام في الركوع في الثالثة من الوتر في شهر رمضان
يصير مدركا للقنوت حتى لا ياتي بالقنوت في الركعة الاخيرة هكذا ذكر في النوادر ولو ادرك الامام

في الركوع في صلوة العيدين كان عليه ان ياتي بالتكبيرات ولا يصير مدركا للتكبيرات بادراك
تلك الركعة والاصل من جنس هذه المسايل ان كل ما لا يمكنه ان ياتي به من الركعة في الركوع نحو التلاوة
وقنوت الوتر فبادراك الامام في الركوع من تلك الركعة يصير مدركا لذلك وكل ما يمكنه ان ياتي به
من الركعة في الركوع كتكبيرات العيد فبادراك الامام في الركوع من تلك الركعة لا يصير مدركا لها **نوع
اخر فيما اذا تلي اية السجدة واراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام السجدة** قال في الاصل واذا قرا اية
السجدة في صلوته وهي في اخر السورة الا ايات بقين فان شاء ركع لها وان شاء سجد فاعلم بان هذه المسئلة
على اربعة اوجه اما ان كانت السجدة قريبا من اخر السورة وبعدها اثنان الى اخر السورة فالجواب ما ذكرنا
انه بالخيار ان شاء ركع لها وان شاء سجد بعضهم قالوا معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع لها
ركوعا على حدة وبكل ذلك ورد الاثر وهذا لان السجدة غير مقصودة بنفسها انما المقصود اظهار الخشوع
او مخالفة الكفار فانهم استنكفوا عن السجدة لله تعالى لقوله تعالى واذا قرئ عليهم القران لا يسجدون
والخشوع والمخالفة كما تحصل بالسجدة تحصل بالركوع غير ان السجدة افضل كذا روي عن ابي حنيفة لوجهين
احدهما ان في السجود اداء الواجب بصورته ومعناه وفي الركوع بالمعنى دون الصورة فكان السجود اكمل
ولانه متى سجد يصير مقيما قربتين ومتى ركع يصير مقيما قربة واحدة وتكثير القربة اولى من تقليلها واذا سجد
يعود الى القيام لانه يحتاج الى الركوع والركوع انما يكون عن القيام ويقرا بقية السورة اثنين ثم يركع ان شاء
كيلا يصير بانيا الركوع عن السجدة وان شاء ضم اليها من السورة الاخرى اية حتى تصير ثلاث ايات قال
الحاكم الشهيد وهو احب الي وهذه القراة بعد السجدة بطريق الندب لا بطريق الوجوب حتى انه لو لم يقرا
بعدها شيا اجزاه ويكره غير ان في الركوع يحتاج الى النية ينوي الركوع للتلاوة وفي السجدة لا يحتاج
الى النية لان الواجب الاصلي السجدة والركوع لو كان يوافق السجدة صدره يخالفها معنى من حيث انه يوافقها
معنى ساوى به ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الواجب الاصلي فلا
يحتاج فيها الى النية وبعضهم قالوا معنى قوله ان شاء ركع لها وان شاء سجد ان شاء اقام ركوع الصلوة ولها
مقام سجدة التلاوة وهذا التفسير منقول عن ابي حنيفة نقل عنه ابو يوسف وروى الحسن عن ابي حنيفة
رحمهم الله ما يدل على ان سجدة الركعة تنوب عن سجدة التلاوة فقد روى عنه اذا كانت السجدة في
اخر السورة مثل الاعراف والنجم او قريبا منها مثل بني اسرائيل وانشقت وركع حين فرغ من السورة اجزته
سجدة الركعة عن سجدة التلاوة وهذا فصل اختلف فيه المشايخ انه اذا لم يسجد للتلاوة سجدة على حدة ولم
يركع لها ركوعا على حدة وانما ركع للصلوة وسجد للصلوة فالركوع ينوب عن سجدة التلاوة او السجدة بعضهم
بعضهم قالوا الركوع اقرب الى موضع التلاوة فهو الذي ينوب عن سجدة التلاوة وقال بعضهم ان سجدة
الصلوة تنوب وهكذا روى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة لان المجانسة بينها وبين سجدة التلاوة اظهر
ولان الركوع لا يعرف قربة الا في الصلوة والسجدة قربة في الصلوة وخارج الصلوة فكانت السجدة اقوى
في كونها قربة فكانت هي اولى ولان الركوع لافتتاح السجود والسجدة هي الاصل ولهذا لا يلزمه الركوع في
الصلوة اذا كان عاجزا عن السجود فانما ينوب ما هو الاصل ثم لا خلاف ان ركوع الصلوة لا ينوب بدون
النية اختلف فيه قال محمد بن سلمة وجماعة من ايمة بلخ رحمهم الله لا ينوب ما لم ينو في ركوعه او بعد ما
استوى قايما انه يسجد لصلوته وتلاوته جميعا وغيرهم قالوا النية فيها ليست بشرط وسجدة الصلوة تنوب
عن الصلوة والتلاوة بدون النية وجه قول من قال ان النية ليست بشرط انهما من جنس واحد واحدهما اقوى

واوفى وهي سجدة الصلوة فيدخل التلاوة فيه وان لم ينو كصوم رمضان ينوب عن صوم الاعتكاف
واحرام الحج ينوب عن احرام الدخول لمكة وان لم توجد منه النية وجه قول من قال بان النية شرط انهما اختلفا
سببا فان سبب الصلوتية الصلوة وسبب الاخرى التلاوة وهما مختلفان واختلاف السبب يوجب اختلاف
الحكم ثم قوله ان شاء ركع وان شاء سجد قياس وفي الاستحسان لا يجزيه الركوع عن سجدة التلاوة ولا سجدة
الصلوة عن سجدة التلاوة نص على القياس والاستحسان في الاصل قال محمد رحمه الله وبالقياس ناخذ
وجه القياس ما مر ووجه الاستحسان ان السجدة اقوى من الركوع في معنى الخضوع فلا ينوب الركوع عن
السجود وكذا سجدة الصلوة لا تنوب عن سجدة التلاوة استحسانا كما لا تنوب احدى سجدتي الصلوة عن
الاخرى ومن اصحابنا رحمهم الله من قال هذا غلط من الكاتب والصحيح انه يجوز استحسانا لا قياسا ومن اصحابنا
من قال موضع القياس والاستحسان خارج الصلوة يعني اذا قرا اية السجدة خارج الصلوة واراد ان يركع
بدلا عن السجدة يجوز قياسا ولا يجوز استحسانا ووجه القياس ما مر ووجه الاستحسان ان الركوع خارج
الصلوة ليس بقربة والسجدة قربة وغير القربة لا ينوب عن القربة بخلاف الركوع في الصلوة فانه قربة فينوب
عن السجدة قياسا واستحسانا الوجه الثاني اذا كان بعد السجدة ثلاث ايات الى اخر السورة او كانت السجدة
في اخر السورة وهو الوجه الثالث او كانت السجدة في وسط السورة وهو الوجه الرابع والحكم في هذه
الوجوه كلها ما ذكرنا في الوجه الاول فلو انه في هذه الوجوه لم يركع لها ولم يسجد على الفور ولكن قرا ما بقي من
السورة او خرج الى سورة اخرى وقرا منها شيا او قرا بعدها اية او اثنتين تجزيه الركوع وسجدة الصلوة
عن سجدة التلاوة اما اذا قرا بعدها ثلاث ايات او كانت السجدة في وسط السورة لم تجز الركوع عن
السجود لانه اذا قرا ثلاث ايات بعد اية السجدة فقد صارت السجدة دينا في ذمته لفوات محل الاداء لان
وقتها وقت وجوبها الا ان وقتها مقدر بادايها اذ لا بد للاداء من وقت مقدر فكان وقتها مقدرا بادايها
كما في ساير افعال الصلوة واذا تقدر وقتها بادايها فاذا وجد من الفاصل قدر ما يقع به الاداء لو اشتغل
بالاداء صارت فايتة فلا ينوب الركوع والسجدة من التلاوة واذا لم يوجد من الفاصل قدر ما يقع به كان وقت
الاداء باقيا فلا تصير فايتة فينوب الركوع او السجدة عنها وقدرنا وقت الاداء بثلاث ايات لان وقت ادايها
مضى بايات كثيرة ولا يمضي بقراءة اية او اثنتين فقدرنا الكثرة بالثلاث لانه اقل الجمع الصحيح فما لم يقرا ثلاث ايات
كان وقت الاداء باقيا فكان موديا في وقتها ولا يعتبر الركوع فاصلا فلا يمنع جواز السجدة بعد الركوع
عن التلاوة حتى لا تصير السجدة دينا بالركوع لان تعين الركوع يتادى بالاتحاد دون الطمانينة فاذا لم
تصر قراءة اية او اثنتين فاصلا فهذا اولى بخلاف ما اذا ركع على الفور لانها ما صارت دينا ببقاء محلها وبخلاف
ما اذا قرا بعد اية السجدة اية او اثنتين لانها ما صارت دينا بعد حين لم يقرا بعدها ما يتم به سنة القراة **نوع
اخر في هذا الفصل من المتفرقات** قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير ويكره ان
يقرا السورة في الصلاة او غيرها ويدع اية السجدة قال الحاكم الشهيد انما كره لمعان احدها ان ترك
الاية من بين السورة يقطع النظم واعجاز القران فاشبه تحريف القران عن موضعه فيكون فيه اعانة
المشركين على تحريفه فاقل ما في الباب ان يكره والثاني ان فيه ترك سنة القراة فان السنة ان يقراها
السورة على نحوها قال عليه الصلاة والسلام لبلال اذا قرات سورة فاقراها على نحوها وخلاف
السنة مكروه والثالث ان ترك الاية من بين السورة يودي الى الغاء القران ومن الغى في القران فهذا حرام
فيكره لقوله تعالى لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه لعلكم تغلبون والرابع انه تركها فرارا من السجدة فيكره

لقوله تعالى وزادهم نفورا والخامس ان ترك السجدة من بين السورة يودى الى هجران القران فيكره
لقوله تعالى وقال الرسول يارب ان قومى اتخذوا هذا القران مهجورا وقال النبى عليه الصلوة والسلام
ليس بشى من القران مهجور فلا ينبغى ان يدع اية السجدة فبعد ذلك ينظر ان كان التالى وحده يقرا كيف
شا وان كان معه جماعة قال مشايخنا رحمهم الله ان كان القوم متاسين للسجود ويقع فى قلبه انه لا يشق
عليهم اداء السجدة ينبغى ان يقراجهرا حتى يسجد القوم معه لان فى هذا حثهم على الطاعة وان كانوا محدثين
ويظن انهم يسمعون ولا يسجدون او يقع فى قلبه انه يشق عليهم اداء السجدة ينبغى ان يقراها فى نفسه
كيلا يكون تاركا ترتيب القران او نظمها ولا يجهر تحرزا عن تاثيم المسلم وذلك مندوب اليه ولا فرق بينها
اذا قراها خارج الصلوة او فى الصلوة قال الشيخ الامام الزاهد فخر الاسلام على البزدوى رحمه الله فى
الجامع الصغير ومن الناس من كره ذلك خارج الصلوة ولم يكرهه فى الصلوة ولكن هذا اختلاف الرواية
قال فى الجامع الصغير واكره ان يقرا السورة فى الصلوة او غيرها ويدع اية السجدة قال وكان لا يرى
باسا باختصار السجود فى غير صلوة وهو ان يقرا اية السجدة من بين السورة لما فيه من الاقبال على السجود
على وجه القربة ولانه قرا ما تيسر عليه وقال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وجاء عن النبى عليه الصلوة
والسلام انه كان يقرا فى خطبته بعض الاى من القران لا يقرا قبلها ولا بعدها من ذلك ثم قال احب الى ان
يقرا معها اية او ايتين لانه ابلغ فى اظهار الاعجاز وادل على المعنى واكمل للنظم ولم يذكر اختصار السجدة
فى الصلوة بل قيده بغير حالة الصلوة قالوا ويجب ان يكره فى حالة الصلوة لان الاقتصار على اية واحدة فى
الصلوة مكروه وفى فتاوى ابى الليث رجل قرا اية السجدة وهو ليس فى الصلوة فسمعها رجل هو فى الصلوة
فسجدها التالى وسجد معه المصلى قال ان اراد متابعته فسدت صلوته ويجب عليه اعادة السجدة
واذا اخر سجدة التلاوة عن وقت القراة او عن وقت السماع ثم اداها يكون مؤديا لا قاضيا عندنا فادا وها
ليس على الفور عندنا وهل يكره تاخيرها عن وقت القراة ذكر فى بعض المواضع انه اذا قراها فى الصلوة فتاخيرها
مكروه عن وقت القراة وفى بعض المواضع ان تاخيرها خارج الصلوة لا يكره وذكر الطحاوى مطلقا ان تاخيرها
مكروه واذا قرا اية السجدة عند طلوع الشمس وسجدها عند استواء النهار او عند غروب الشمس اجزاه
عند ابى يوسف ومحمد كذا ذكر فى عيون المسايل وذكر فى مواضع اخر عن ابى يوسف انه لا يجوز لانه
كما ارتفع النهار فقد قدر على الاداء كاملا فلا يجوز الاداء ناقصا وبه كان يفتى الشيخ الامام الجليل ابو بكر
محمد بن الفضل وقيل لو قراها عند غروب الشمس واداها عند طلوع الشمس لا يجوز لان وقت الغروب
اكمل حتى يجوز اداء عصر يومه فى ذلك الوقت ولا يجوز اداء الفجر وقت طلوع الشمس ذكر محمد رحمه الله
فى الاصل ولا ينبغى للامام ان يقرا سورة فيها سجدة فى صلوة لا يجهر فيها وهذا لانه اذا قراها يلزمه ان
يخر ساجدا لها فيظن القوم انه سجد لصلوته ونسى الركوع فلا يتابعونه فيها فيكون قد فتن القوم ودون
هذا قد كره الامام وقال عليه السلام افتان انت يا معاذ واشار الحاكم فى شرحه الى حرف اخر قال
لانه اذا تلاها وسجد حسب القوم انه قد غلط فيلجيهم الى التسبيح ولا يجيبهم الى ما يدعونه
اليه ولا يتابعه القوم فى سجوده وفى هذا من القبح ما لا يخفى على احد وهذا الذى بينا جواب الاختيار
فاما اذا قراها فعليه ان يسجد لها وعليهم ان يتابعوه فيها وهذا لما روينا عن النبى عليه السلام رواه
ابو سعيد الخدرى انه صلى الظهر وسجد فيها حتى ظنوا انه قرا الم تنزيل السجدة وفى العيون اذا
افتتح الصلوة وهو راكب وافتتحها اخر يسير معه فقرا احدهما اية سجدة واحدة مرتين فسمعها واحد

وقرا صاحبه اية سجدة اخرى مرة فسمعها الاول يسجد الذى قرا اية واحدة مرتين سجدتين
سجدة لقراءته لان تلاوته اية واحدة مرتين فى الصلوة لا يوجب على التالى الا سجدة واحدة وسجدة
اذا فرغ من صلوته لما سمع من صاحبه واما الذى قرا مرة يسجد سجدة لقراءته لانه قرا مرة ويسجد مرتين اذا فرغ
من صلوته لما سمع من صاحبه لانه سمع تلاوة اية واحدة مرتين فى مجلسين لان سماعه تلك التلاوة
ليس من الصلوة وفيما ليس من الصلوة يتبدل المجلس بالسير واما الحد بالتحريمة فيما كان من الصلوة فكان
مجلس التالى متحدا ومجلس السامع متعددا وفى مثل هذه الصورة يتعدد الوجوب على السامع فوجب
عليه سجدتان وذكر فى مختصر العصامى انه يسجد مرة وعليه الفتوى لانا ان نظرنا الى مكان السامع
فهو واحد وان نظرنا الى مكان التالى فكانه جعل كمكان واحد فى حقه فيجعل كذلك فى حق السامع ايضا
لان السماع بناء على التلاوة المصلى اذا قرا اية السجدة على الدابة مرارا وخلفه رجل يسوق الدابة مرارا
يسجد المصلى سجدة واحدة والسايق يسجد كذلك واذا قرا الامام اية السجدة فى صلوة الجمعة فعليه ان
يسجد ويسجد معه اصحابه لان الجمعة ظهر مقصور فيقاس بالظهر الممدودة لو قراها فى الظهر الممدودة فعليه
ان يسجدها ويسجد معه اصحابه فكذلك اذا قراها فى الجمعة قال شمس الايمة الحلوانى رحمه الله قال
مشايخنا السبيل فى زماننا اذا قرا الامام فى الجمعة ان لا يسجد لها لامتداد الصفوف وكثرة القوم
فان المكبر اذا كبر لها ظن القوم انه كبر للركوع فيركعون وفيه من الفتنة ما لا يخفى وهكذا فى صلوة العيد
قال شمس الايمة هذا وسالت القاضى الامام الاستاد رحمه الله هل يكره للامام ان يقرا سورة فيها
سجدة يوم الجمعة كما يكره فى صلوة الظهر قال ليست فيه رواية وينبغى ان يكره لان الجمعة فى حق من لا يسمع
قراءة الامام كصلوة لا يجهر فيها بالقراة والله اعلم **الفصل الثانى والعشرون فى صلوة السفر**
يجب ان يعلم بان الشرع علق بالسفر احكاما من جملة ذلك قصر الصلوة قال الله تعالى واذا ضربتم
فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وجاء عن النبى عليه السلام انه صلى ركعتين حين
ذهب الى مكة وقال لاهل مكة بعد ما سلم على راس الركعتين يا اهل مكة اتموا صلاتكم فانا قوم سفر وهذا الفصل
يشتمل على انواع **النوع الاول فى معرفة فرض المسافر** قال اصحابنا رحمهم الله فرض المسافر
فى كل صلوة رباعية ركعتان وقال الشافعى رحمه الله فرضه اربع والركعتان رخصة حتى ان عند علمائنا
رحمهم الله اذا صلى المسافر اربعا ولم يقعد على راس الركعتين فسدت صلوته لاشتغاله بالنفل قبل اكمال
الفرض وان كان قعد تمت صلاته وهو مسى بخروجه عن الفرض ودخوله فى النفل لا على وجه المسنون
حجة الشافعى رحمه الله فى المسيلة قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
وقاس الصلوة بالصوم فان السفر اثر فى رخصة الافطار فى الصوم لا فى الاسقاط فكذا فى الصلوة
وحجة علمائنا رحمهم الله حديث عايشة رضى الله عنها فرضت الصلوة فى الاصل ركعتين الا المغرب
فانها وتر ثم زيدت فى الحضر واقرت فى السفر وعن ابن عمر رض انه قال صلوة المسافر ركعتان تمام
من غير قصر على لسان نبيكم عليه السلام ولان الشفع الثانى سقط عن المسافر لا الى بدل وعلامة الفرضية
الادا او القضا وبه فارق الصوم ولا قصر فى ذوات الثلاث والمثنى لان شطرها ليس بصلوة
ولا قصر فى النوافل ايضا لان القصر للتخفيف ولا حاجة اليه فى النوافل لان له ان لا يفعلها وتكلموا
فى الافضل فى السنن فقيل هو الترك ترخصا وقيل هو الفعل تقربا وكان الفقيه ابو جعفر الهندوانى
يقول بالفعل فى حالة النزول والترك فى حالة السير **نوع اخر فى بيان ادنى المدة التى يتعلق به**

قصر الصلوة قال علماونا رحمهم الله ادناها مسيرة ثلاثة ايام ولياليها والاصل في ذلك قوله
عليه الصلوة والسلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام بلياليها ذكر المسافر بالتعريف فيفيد
استغراق الجنس فقد جوز لكل مسافر مسح ثلاثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلاثة ايام
ولياليها الا وان يكون مدة السفر ثلاثة ايام ولياليها والمعنى في ذلك ان القصر في السفر لمكان الحرج
والمشقة والحرج والمشقة في ان يحمل رحله من غير اهله ويحطه في غير اهله وذلك لا يتحقق فيما دون
الثلاث لان في اليوم الاول يحمله من اهله وفي اليوم الثاني يحطه في اهله اما يتحقق في الثلاث لان في
اليوم الثاني يحمل رحله من غير اهله ويحطه في غير اهله فيتحقق معنى الحرج فلهذا اقدرنا بثلاثة ايام ولياليها
ثم وصف في الكتاب بالسير فقال سير الابل ومشي الاقدام وهو السير الوسط والعام الغالب وهذا لان
اعجل السير سير البريد وابطاه سير العجلة وخير الامور اوساطها ثم معنى قول علمائنا مدة السفر ثلاثة ايام
ولياليها السير الذي يكون في ثلاثة ايام ولياليها مع الاستراحات التي تكون في خلال ذلك وهذا لان المسافر
لا يمكنه ان يمشي دايما بل يمشي في بعض الاوقات وفي بعض الاوقات يستريح وياكل ويشرب وعن ابي
حنيفة انه اعتبر ثلاث مراحل تعلى قياس هذه الرواية من بخارا الى كرمينه مدة سفر وكذلك الى فربر وبه
اخذ مشايخ بخارا رحمهم الله وعن ابي يوسف انه قدره بيومين والاكثر من اليوم الثالث لان للاكثر
حكم الكل في الشرع فيقام الاكثر من اليوم الثالث مقام كله وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة وابن
سماعة عن محمد ثم على قياس هذه الرواية اذا قدر بالمراحل عند ابي يوسف يقدر بالمرحلتين والاكثر من
المرحلة الثالثة وهو على قياس تقدير اقل مدة الحيض على قول ابي يوسف ولم يعتبر بعض مشايخنا الفراسخ
قالوا لان ذلك يختلف باختلاف الطرق في السهولة والصعوبة والجبال والبر والبحر وعامة مشايخنا
قدروها بالفراسخ ايضا واختلفوا فيما بينهم بعضهم قالوا احدى وعشرين فرسخا وبعضهم قالوا ثمانية
عشر وبعضهم قالوا خمسة عشر والفتوى على ثمانية عشر لانها اوسط الاعداد وان كان السفر سفر جبال
فعبارة بعض مشايخنا ان التقدير بمسيرة ثلاثة ايام ولياليها على حسب ما يليق بحال الجبال وعبارة
الشيخ الامام الاجل شمس الائمة الحلواني رحمه الله ان التقدير فيه بالمراحل لا محالة يقدر بثلاث مراحل
مرحلة الجبال لا مرحلة السهل وان كان السفر سفر بحر فقد اختلف المشايخ فيه ايضا والمختار
للفتوى ان ينظر ان السفينة كم تسير في ثلاثة ايام ولياليها حال استواء الريح فيجعل ذلك اصلا
ويقصر الصلوة اذا قصد مسيرة ثلاثة ايام ولياليها على هذا التفسير في البحر فلو انه سار في
الماء سيرا سريعا ويكون ذلك على البرية ثلاثة ايام فقد ذكر الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه قصر
وهذا شي يعرفه الملاحون فيرجع في ذلك الى قولهم وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا خرج الى
مصر في طريق في ثلاثة ايام ويمكنه ان وصل اليه من طريق اخر في يوم واحد قصر وقال الشافعي رحمه الله
اذا كان بغير غرض لا يقصر لان ما يكون بغير غرض لا يكون مفيدا فيكون وجوده والعدم بمنزلة فلا
يتعلق به رخصة السفر وانا نقول ان الحكم يتعلق بالسفر دفعا للحرج فيتعلق بالسفر دون الغرض
ثم سلوك احد الطريقين بغير غرض لا يكون اعلى من سفره بغير غرض ولو سافر من غير غرض تعلق به
رخصة القصر فهاهنا اولى وفي نوادر ابن سماعة في مصر له طريقان واحدهما مسيرة يوم والاخر
مسيرة ثلاثة ايام ولياليها قصر الصلوة المسافر اذا تكبر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال
حتى بلغ المرحلة فنزل فيها للاستراحة وبات فيها ثم بكر في اليوم الثاني ومشى الى ما بعد الزوال حتى بلغ

المرحلة ونزل فيها للاستراحة وبات فيها ثم تكبر في اليوم الثالث ومشى حتى بلغ الى المقصد وقت
الزوال هل يصير مسافرا بهذا وهل يباح له القصر قال بعضهم لا لانه لم يمش في بقية اليوم الثالث
فهذا اقل من ثلاثة ايام ولياليها قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله ان الصحيح ان يصير مسافرا بهذا
النية ويقصر الصلوة لان المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه او لاستراحة دابته وما اشبهه
فليس الشرط ان يذهب من الفجر الى الفجر لان الادمي لا يطيق ذلك وكذلك الدابة بل اذا مشى في النهار فذلك
يكفي نوع اخر في بيان من يثبت القصر في حقه قال علماونا رحمهم الله القصر
ثابت في حق كل مسافر سفر الطاعة وسفر المعصية في ذلك سواء وقال الشافعي رحمه الله سفر المعصية
لا يفيد الرخصة حجته ان الرخصة انما تثبت في حق المسافر نظرا وتخفيفا عليه وهذا لا يليق بالمعصية
ولنا قوله عليه الصلوة والسلام فرض المسافر ركعتان من غير فصل ولان السفر انما صار مرخصا باعتبار
مشقة تلحقه بمشي الاقدام والغيبة عن الوطن ولا خطر في هذا وانما الخطر في مقصوده لا في نفس السفر
بقي نفس السفر مرخصا مسيحا وعلى هذا الاصل المراة اذا حجت من غير محرم وكذا جواز الصلوة على الراحلة
اذا خاف وكذا جواز اكل الميتة عند الضرورة وكذا يجوز استكمال مدة المسح على الخفين في السفر وان كان
السفر معصية ويستوي في ذلك حال قصد الطاعة والمعصية والمعنى في ذلك ما مرانه لا خطر في
نفس السفر والقصر في كل مسافر يصلي وحده او كان اماما او مقتديا بمسافر فاما اذا اقتدى بمقيم انها
متابعة له وسياتي بيان ذلك بعد هذا ان شاء الله نوع اخر في بيان ان المسافر متى يقصر الصلوة
فنقول القصر حكم ثبت في حق المسافر فلا بد من بيان الشخص متى يصير مسافرا حتى يثبت حكم السفر
في حقه فنقول لا يصير الشخص مسافرا بمجرد نية السفر بل يشترط معه الخروج وفرق بين السفر
والاقامة فان المسافر يصير مقيما بمجرد النية اذا كان في موضع يصلح للاقامة ولم يكن تابعا لغيره لما
ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله والفرق ان في السفر الحاجة الى الفعل والفعل لا يكفيه بمجرد النية اما
في الاقامة الحاجة الى ترك الفعل لان الاصل هو الاقامة وانما يبطل حكمه بالتنقل فيحتاج الى ترك
العارض ليظهر حكم الاقامة والترك يكفيه بمجرد النية ونظير هذا ما قال في كتاب الزكوة من كان له
عبد للخدمة فنوى ان يكون للتجارة لم يكن للتجارة حتى يبيعها وان كان للتجارة فنوى ان يكون للخدمة
خرج من التجارة بالنية وما افترقا الا من حيث ان في الفصل الاول الحاجة الى الفعل وفي الفصل الثاني
الحاجة الى ترك الفعل قال محمد رحمه الله ويقصر حين يخرج من مصره ويخلف دور المصر في موضع
اخر يقول ويقصر اذا جاوز عمرانات المصر قاصدا مسيرة ثلاثة ايام ولياليها وهذا لانه ما دام في
عمران المصر فهو لا يعد مسافرا والاصل في ذلك ما روي عن علي رضه انه خرج من البصرة يريد السفر
فحان وقت العصر فاتمها ثم نظر الى خص امامه فقال انا لو كنا جاوزنا هذا الخص قصرنا وهكذا ان كان
المحلة منفصلة من المصر وكانت قبل ذلك متصلة بالمصر فانه لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة ويخلف
دورها لان تلك المحلة من المصر بخلاف القرية التي تكون بفناء المصر فان يقصر الصلوة وان لم يجاوز
تلك القرية لان تلك القرية لا تكون من المصر وانما تكون من القرى وربما يترادف القرى ويتقارب من
فناء المصر الى فرسخ او فرسخين من فناء المصر فلو نهي عن القصر حتى يجاوز القرية بفناء المصر لنهي عن
القصر في هذا القرى ايضا وهذا بعيد فعرفنا ان الشرط ان يتخلف عن عمران المصر وبنيانه لا غير
ثم يعتبر الجانب الذي منه يخرج المسافر من البلدة لا الى الجوانب الذي بحذاء البلدة حتى انه اذا خلف

البنيان الذى خرج منه قصر الصلوة وان كان بحذايه بنيان اخرى من جانب اخر من المصر وهذا
كله بهذا الترتيب محفوظ عن محمد رحمه الله ، ذكر الفقيه ابو جعفر في غريب الرواية وذكر هذه الجملة
شمس الايمة الحلوانى رحمه الله في شرح صلوته وذكر الصدر الشهيد عمى رحمه الله في واقعاته ان رجلا
خرج مسافرا من بخارا فلما بلغ الى ريك اسنان قوطا والى باطن لمان اختلف المشايخ فيه والمختار
انه يقصر الصلوة لانه جاوز ناحريض ومتى جاوز ناحريض فقد جاوز عمران البلدة وعن الحسن رحمه الله في
القرى اذا كانت متصلة بار بض الى ثلاث فراسخ قال لا يقصر حتى يجاوز البيوت وان كان ثلاث فراسخ وان
كان بين البلدة والقرية مقدار سكة لا يكون مجاورا وان كان قدر مائة دراع كان مجاورا ومن مشايخنا من
اعتبر مجاورة فناء المصر ان كان بين المصر وفنايه اقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة وان كان بينهما مزرعة
او كانت المسافة بين المصر وفنايه قدر غلوة لا يعتبر مجاوزة الفنا لا غير بخلاف ما اذا كان القرى متصلة
بربض المصر حيث يعتبر مجاوزة القرى والصحيح ما ذكرنا انه يعتبر مجاوزة عمران المصر الا اذا كان به
قرية او قرى متصلة بربض المصر فحينيد يعتبر مجاوزة القرى والله اعلم نوع اخر في بيان مدة الاقامة
ولا بد من معرفتها لان السفر يبطل بالاقامة فنقول ادنى مدة الاقامة عندنا خمسة عشر يوما وقال
الشافعى اربعة ايام حتى اذا نوى الاقامة اربعة ايام تتم الصلوة عنده وعندنا ما لم ينو الاقامة خمسة عشر
يوما لا تتم الصلوة حجة الشافعى رحمه الله ما روى عن عثمان رضى الله عنه انه كان يقول من اقام اربعا
صلى اربعا وفى رواية اخرى اذا نوى ان يقيم اربعة ايام صار مقيما وحجتنا حديث جابر رض ان
النبى عليه السلام دخل مكة صبيحة الرابع من ذى الحجة وخرج منها فى اليوم الثامن من ذى الحجة
وكان يقصر الصلاة حتى قال بعرفات اتموا صلوتكم يا اهل مكة فانا قوم سفر فعلم انه لا يصير مقيما
باربعة ايام ولان المسافر لا يجد بدا من المقام فى المنازل اياما اما للاستراحة دابته او لطلب الرفقة
وربما تصيب دابته عقر ويحتاج الى معالجتها او شرى دابة اخرى ولا يتهيا ذلك باربعة ايام فيحتاج
الى الزيادة عليها فقدرنا ذلك بخمسة عشر يوما لان مدة الاقامة فى معنى مدة الطهر لانها تعيد ما كان
سقط من الصوم والصلوة ثم اقل مدة الطهر مقدر بخمسة عشر يوما فاقل مدة الاقامة يجب ان يقدر
بها الا ترى انا قدرنا ادنى مدة السفر بثلاثة ايام ولياليها اعتبارا بادنى مدة الحيض من حيث ان مدة السفر
نظير مدة الحيض فانه يسقط بهما الصوم والصلوة ولو انه اقام فى موضع اياما ولم ينو الاقامة لا
يصير مقيما عندنا وان طال اقامته والاصل فى ذلك ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال
اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بحنين اربعين يوما وكان يصلى ركعتين وروى عن سعد بن ابى
وقاص رضى الله عنه انه اقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر الصلوة وعن ابن عباس
رضى الله عنه انه اقام باذربيجان ستة اشهر وكان يصلى ركعتين وعن علقمة رحمه الله انه اقام بخوارزم
سنتين وكان يصلى ركعتين والمعنى فى المسئلة ان الاقامة ضد السفر ثم اجمعنا ان الاقامة لا يصير
مسافرا الا بالنية وان وجد منه حقيقة السفر وهو السير فانه اذا كان يسير مرحلة مرحلة جميع
الدنيا ولا ينوى سفرا لا يصير مسافرا فكذا لا يصير مقيما وان وجد منه حقيقة الاقامة ما لم
ينو الاقامة نوع فى بيان المواضع التى يصح فيها نية الاقامة والتى لا يصح فيها نية الاقامة
فنقول انما تصح نية الاقامة اذا كان الموضع الذى نوى الاقامة فيه محلا للاقامة حتى ان اهل
العسكر اذا نووا الاقامة فى دار الحرب خمسة عشر يوما او اكثر وهم يحاصرون اهل مدينة لا تصح

بينهم والاصل فى ذلك ما روى ان النبى عليه الصلاة والسلام حاصر اهل الطايف سبعة عشر
يوما وكان يقصر الصلوة وعن ابن عباس رضى الله عنه ان رجلا ساله وقال انا نطيل الثواء اى المقام فى
ارض الحرب فقال صل ركعتين حتى ترجع الى اهلك ولان دار الحرب ليس موضع الاقامة فى حق المحاربين
من المسلمين لان الغلبة فيها لاهل الحرب فالظاهر انهم يقاتلون المسلمين والمسلمون لا يقاومونهم فلعلهم
ينفرون فنية الاقامة لا تصادف محلها فلا تصح كما لو نوى السفر فى غير موضع السفر وكذلك اذا نزلوا المدينة
وحاصروا اهلها فى الحصن لا تصح نيتهم الاقامة لانه لا قرار لهم ما داموا محاربين فكان نية الاقامة فى
غير موضعها وكذلك اهل البغى اذا امتنعوا فى دار البغى وحاصرناهم لا تصح منا نية الاقامة لان دارهم ليس
موضع اقامتنا كدار الحرب وقال ابو يوسف رحمه الله فى الاملاء اذا كان العسكر استولوا على الكفار ونزلوا
بساتينهم وكرومهم واكنانهم وللمسلمين منعة وشوكة فاجمعوا على الاقامة خمسة عشر يوما اكملوا
الصلوة واذا كانوا فى عسكر فى الاخبية والفساطيط فى سفر فاجمعوا على الاقامة خمسة عشر يوما
صلوا ركعتين وفرق بين الابنية والاخبية والفرق ان البنا موضع الاقامة والقرار دون الصحراء وان حاصروا
اهل اخبية وفساطيط لم يصيروا مقيمين سواء نزلوا باحتهم او فى اخبيتهم وخيامهم ونوى الاقامة
فيها بالاجماع لان هذا لا يعد للاقامة الا ترى انهم يحملونها على الدواب حيث ما قصدوا ويستخفونها يوم
ظعنهم ويوم اقامتهم فاذا هى حمولة وليست بمنازل قال شمس الايمة الحلوانى رحمه الله وهكذا عسكر
المسلمين اذا قصدوا موضعا ومعهم اخبيتهم وخيامهم وفساطيطهم فنزلوا مفازة فى الطريق ونصبوا الاخبية
والفساطيط وعزموا فيها على اقامة خمسة عشر يوما لم يصيروا مقيمين لما بينا انها حمولة وليست بمساكن
واختلف العلماء المتاخرون فى الذين يسكنون فى الخيام والاخبية والفساطيط كالاعراب والاتراك
والتراكمة الذين فى زماننا منهم من يقول لا يكونوا مقيمين لانهم ليسوا فى موضع الاقامة قال شمس الايمة
السرخسى والصحيح انهم مقيمون لان الاقامة للمرء اصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر انما ينتقلون
من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى فكانوا مقيمين باعتبار الاصل وروى عن ابى يوسف رحمه الله فى الرعاة
اذا كانوا يطوفون فى المفاوز وينتقلون من كلاء الى كلاء ومعهم اثقالهم وخيامهم انهم مسافرون حيث
ما نزلوا وطافوا الا فى خصلة واحدة وهى اذا نزلوا فى مرعى كثير الكلاء والماء واعدوا الخان ونصبوا الخيام
وعزموا على اقامة خمسة عشر يوما وكان الكلاء والماء يكفيهم فانى استحسن ان اجعلهم مقيمين وامرهم
بالاكمال وذكر فى المنتقى عن الحسن بن مالك عن ابى يوسف فى الاعراب اذا نزلوا بخيامهم فى موضع التمسوا
فيه المرعى ونووا الاقامة اشهرا واكثر للمرعى لم يتموا الصلوة لانه ليس بموضع قيام لهم قال وهو قول ابى حنيفة
رحمه الله قال الحسن رحمه الله وسمعت ابا يوسف رحمه الله يقول يتمون الصلوة وفيه ايضا عن ابى حنيفة
رحمه الله اذا نوى المسافر الاقامة عند اهل ماء مثل الثعلبية ولم يكن ثمة مدر فليس بمقيم وقال ابو يوسف
يتم الصلوة اذا كان ثمة قوم متوطنين يسكنون بيوت الشعر فان نوى المسافر الاقامة فى متوطنين خمسة عشر
يوما بمكة ومنى او الكوفة والحيرة لم يصر مقيما لان نية الاقامة انما تكون فى موضع واحد فان الاقامة
ضد السفر وهو الضرب فى الارض والانتقال من موضع الى موضع يكون ضربا فى الارض فلا يكون اقامة
وهذا اذا نوى الاقامة فى موضعين فاما اذا عزم على ان يقيم بالليالى فى احد الموضعين ويخرج بالنهار
الى موضع اخر فان دخل اولا الموضع اذا عزم الاقامة فيه بالنهار لا يصير مقيما وان دخل اولا الموضع الذى
عزم فيه الاقامة بالليالى يصير مقيما ثم بالخروج الى الموضع الاخر لا يصير مسافرا لان موضع اقامة الرجل

حيث يثبت فيه الا ترى انك اذا قلت للموكل في ان تسكن بيتا لي في محلة كذا وان علم انه يكون في السوق
في النهر فكان هو الاصل فوجب اعتباره **ومما يتصل بهذا النوع** الاسير من المسلمين اذا كان في يد اهل
الحرب فانفلت منهم وهو مسافر فوطن نفسه على اقامة خمسة عشر يوما في غار او غيره قصر الصلوة
لانه محارب لهم فلا تكون دار الحرب موضع الاقامة لهم وكذا اذا اسلم الرجل من اهل الحرب في دارهم فعلموا
باسلامه فطلبوه ليقتلوه فخرج هاربا يريد مسيرة ثلاثة ايام فهو مسافر **و**ان اقام في موضع مختفيا شهرا
منهم او اكثر لانه صار محاربا لهم حين طلبوه ليقتلوه وكذلك المستامن اذا علم وابه وطلبوه ليقتلوه لانه صار
محاربا لهم وان كان واحد من هولاء مقيما بمدينة من دار الحرب فلما طلبوه ليقتلوه اختفى فيها فانه يتم
الصلوة لانه كان مقيما بهذه البلدة فلا يصير مسافرا ما لم يخرج منها **و**كذلك ان خرج منها يريد مسيرة يوم
او يومين لان المقيم لا يصير مسافرا بنية الخروج الى ما دون مسيرة السفر **و**كذلك لو ان اهل مدينة من اهل
الحرب اسلموا فقاتلهم اهل الحرب وهم مقيمون في مدينتهم فانهم يتمون الصلوة **و**كذلك ان غلبهم
اهل الحرب على مدينتهم فخرجوا منها يريدون مسيرة يوم فانهم يتمون الصلوة وان خرجوا يريدون
مسيرة ثلاثة ايام قصروا الصلوة فان عادوا الى مدينتهم ولم يكن المشركون عرضوا لها يعني لمدينتهم
اتموا فيها الصلوة لان مدينتهم كانت دار الاسلام حين اسلموا فيها وكانت موضع اقامة لهم فما لم
يعرض لها المشركون فهي وطن اصلي في حقهم فيتمون الصلوة اذا وصلوا اليها وان كان المشركون
غلبوا على مدينتهم فاقاموا فيها ثم ان المسلمين رجعوا اليها وجلى المشركون عنها فان كانوا اتخذوها
دارا ومنزلا لا يبرحونها صارت دار الاسلام يتمون فيها الصلوة لانها صارت في حكم دار الحرب حين غلبه
المشركون عليها فحين ظهر المسلمون عليها وعزموا على المقام فيها فقد صارت دار الاسلام ونية المسلم الاقامة
في دار الاسلام صحيحة وان كانوا لا يريدون ان يتخذوها دارا ولكن يقيمون فيها شهرا ثم يخرجون الى
دار الاسلام يقصرون الصلوة فيها لان هذا الموضع من جملة دار الحرب وهم محاربون لهم فلا يصيرون
مقيمين بنية الاقامة فيها كذلك عسكر من المسلمين دخلوا دار الحرب فغلبوا على مدينة فان اتخذوها
دارا فصارت دار الاسلام يتمون فيها الصلوة وان لم يتخذوها دارا ولكن ارادوا الاقامة شهرا او اكثر
فانهم يقصرون الصلوة لانها دار حرب وهم محاربون فيها هذه الجملة من السير وقد ذكرنا في اول هذا
النوع بخلاف ما ذكر في السير **نوع اخر في بيان من لا يصير مقيما بنية اقامته ويصير مقيما بنية
اقامة غيره** الاصل في هذا ان من يمكنه الاقامة باختياره يصير مقيما بنية نفسه ومن لا يمكنه
الاقامة باختياره لا يصير مقيما بنية نفسه حتى ان المراة اذا كانت مع زوجها في السفر والرقيق
مع مولاه والتلميذ مع استاذه والاجير مع مستاجره والجندي مع اميره فهولاء لا يصيرون مقيمين
بنية انفسهم في ظاهر الرواية **و**ذكر هشام في نوادره عن محمد في الرجل يخرج مع قائده ونوى
الرجل المقام ولم ينو قائده قال هذا مقيم ويصير العبد مقيما بنية المولى لانه تبع له والحكم في التبع يثبت
بشرط الاصل وكذلك كل من كان تبعا كالجندي مع الامير ومن اشبهه ممن تقدم ذكره الا المراة فان
فيها اختلافا فان من اصحابنا من قال بان المراة اذا استوفت صداقها فهي بمنزلة العبد تصير مقيمة باقامة
الزوج لانه ليس لها حق حبس النفس كما في العبد وان لم تستوف الصداق لكن سلمت نفسها الى الزوج ودخل بها
فعلى الخلاف المعروف عند ابي حنيفة لها حق حبس نفسها ولكن ما لم تحبس نفسها كانت تبعا للزوج لم
يذكر مثل هذا الاختلاف فيما اذا نوت المراة الاقامة بنفسها ولا فرق بين الصورتين فيجوز ان تكون نية المراة

على هذا الاختلاف ايضا ذكر الحاكم في المنتقى **و**رجل حمل رجلا فذهب به ولا يدري اين يذهب به
قال يتم الصلوة حتى يسير ثلاثا فاذا سار ثلاثا قصر **و**ان علم ان الباقي بعدها شي يسير ولو كان صلى
ركعتين من حين حمله اخبرته فان سار به اقل من ثلاث اعاد ما صلى ذكره هو رحمه الله في المنتقى ايضا ولو
ان واليا خرج من كورة الى كورة ومعه جند وهم ينوون الاقامة باقامته والسفر بسفره فقدم ذلك
الوالي مصرا دون المصر الذي كان اراده ونوى المقام ولم يدر به بعض من معه من جنده حتى صلوا صلاة
سفر ثم علموا قالوا يعيدون صلوتهم **و**في نوادر هشام قال سمعت محمدا عن رجلين مسافرين لاحدهما
دين على الاخر فحبس رب الدين المديون بدينه في السجن قال ان كان المحبوس يقدر على الاداء فالنية
نيته في المقام والسفر ويقصر ما لم ينوا الاقامة وان كان لا يقدر على الاداء فالنية نية الحابس ان نوى
ان لا يخرجه خمسة عشر يوما فعلى المحبوس ان يتم الصلوة وليس على الحابس ان يتم الصلوة **و**ذكر ابن سماعة
عن ابي يوسف في المسافر اذا حبس بالدين وهو معسر فانه يتم الصلوة **و**كذلك اذا كان موسرا الا ان
يكون قد وطن نفسه على ادائه فيقصر **و**في فتاوي اهل سمرقند مسافر دخل مصرا واخذه غريمه وحبسه
فان كان معسرا صلى صلوة المسافرين لانه لم يعزم على الاقامة اذ لا يحل للطالب حبسه في هذه الصورة
وان كان موسرا ويعتقد ان لا يقضي دينه ابدا صلى صلوة المقيمين لانه عزم على الاقامة ابدا لانه يحل
للطالب حبسه في هذه الصورة ابدا وان لم يعتقد ولم ينو ان لا يقضي دينه ابدا ولكن نوى ان لا
يقضي دينه مدة غير معينة صلى صلوة المسافرين لانه وان عزم على الاقامة ولكن مدة مجهولة **و**قد قال
مشايخنا ان الحجاج اذا وصلوا الى بغداد شهر رمضان ولم ينووا الاقامة صلوا صلوة المقيمين لان
من عزمهم ان لا يخرجوا الا مع القافلة ومن هذا الوقت الى وقت خروج القافلة اكثر من خمسة عشر يوما
فكانهم نووا الاقامة اكثر من خمسة عشر يوما فيلزمهم صلوة المقيمين **قال** في السير الكبير والاسير من
المسلمين في ايدي اهل الحرب هم له قاهرون ان اقاموا به في موضع يريدون ان يقيموا به خمسة عشر يوما
فعليه ان يكمل الصلوة وان كان الاسير لا يريد ان يقيم في موضع خمسة عشر يوما فاخرجوه من ذلك الموضع
يريدون مسيرة ثلاثة ايام قصر الصلوة لان الاسير مقهور مغلوب في ايديهم فكان سفره واقامته بهم
كالعبد مع مولاه والقائد مع الاعمى والتلميذ مع الاستاذ وكذلك الرجل يبعث اليه الخليفة فيؤتى به من بلد
الى بلد كان نية الاقامة والسفر الى الشخص لا اليه لانه مقهور في يد الشخص فصار كالاسير في يد الكفار
واذا كان العبد بين المولين في السفر فنوى احد المولين الاقامة دون الاخر فان كان بينهما مهاياة
في الخدمة فالعبد يصلي صلوة الاقامة اذا خدم المولى الذي نوى الاقامة واذا خدم المولى الذي لم ينو
الاقامة يصلي صلوة السفر **و**في فتاوي اهل سمرقند مسلم اسره العدو وادخله دار الحرب ينظر ان كان مسيرة
العدو ثلاثة ايام صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى صلوة المقيمين وان كان لا يعلم بذلك سال
عنهم فان سال عنهم ولم يخبروه بشي بنى الامر على ما كان هو في الاصل ان كان مسافرا صلى صلاة المسافر
وان كان مقيما صلى صلوة المقيمين لانه لم يعلم وجود المغير **و**كذلك العبد يخرج مع مولاه الى موضع يساله فان
لم يخبره صلى صلاة المقيمين فان صلى اربعا اربعا ولم يقعد على راس الركعتين فلما سار اياما اخبره مولاه انه كان
قصد مسيرة سفر يعيد الصلوات لانه صار مسافرا من ذلك الوقت وقيل لا يعيد الصلوات ولا يظهر نية المولى
في حق العبد وستاتي هذه المسئلة بعد هذا وعلى هذا اذا نوى المولى الاقامة ولم يعلم العبد بذلك حتى
صلى اياما ركعتين ثم اخبره المولى كان عليه اعادة تلك الصلوات **و**كذلك المراة اذا اخبرها زوجها بنية

منذ ايام وقد كانت هي صلت ركعتين لزمها اعادة الصلوات في ظاهر الرواية عن ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله العبد اذا ام مولاه في السفر فنوى المولى الاقامة صحت نيته حتى لو سلم العبد على راس
الركعتين كانت عليهما اعادة تلك الصلوة وكذلك العبد اذا كان مع المولى في السفر فباعه مقيما والعبد كان في
الصلوة ينقلب فرضه اربعا حتى لو سلم على راس الركعتين كان عليه الاعادة لانه سلام عمد وقد صار
العبد مقيما تبعا للمشتري اذا ام العبد مولاه ومعهما جماعة من المسافرين فلما صلى ركعة نوى المولي
الاقامة صحت نيته في حقه وفي حق عبده ولا يظهر في حق القوم في قول محمد رحمه الله فيصلي العبد
ركعتين ويقدم واحدا من المسافرين ليسلم بالقوم ثم يقوم المولى والعبد ويتم كل واحد منهما صلوته اربعا وهو
نظير ما لو صلى مسافر بجماعة مقيمين ومسافرين فلما صلى ركعة احدث الامام وقدم مقيما فانه لا ينقلب
فرض القوم اربعا فكذلك هاهنا ❁ ثم بماذا يعلم العبد ان المولى نوى الاقامة قال بعضهم يقوم المولى بازاء
العبد فينصب اصبعيه اولا ويشير باصبعيه ثم ينصب اربعة اصابع ويشير باصابعه الاربع الكافر المسلم
اذا اسلم وبينه وبين مقصده اقل من ثلثة ايام كان حكمه حكم المقيم وكذا الصبي اذا كان في السفر مع ابيه
ثم بلغ الصبي وبينه وبين وطنه اقل من ثلثة ايام كان مقيما هكذا قاله الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
رحمه الله وقال عزم من المشايخ اذا بلغ الصبي يصلي اربعا واذا اسلم الكافر يصلي ركعتين وهو اختيار
الصدر الشهيد لان نية السفر من الكافر قد صحت لكونه من اهل النية فصار مسافرا من ذلك الوقت ونية
الصبي لم تصح لانه ليس من اهل النية ومن الموضع الذي بلغ فيه الى المقصد اقل من مسيرة سفر فلهذا يصلي
اربعا وقال بعضهم يصليان ركعتين وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر انهما يصليان اربعا فاما المسلم
المسافر اذا ارتد والعياذ بالله ثم اسلم من ساعته وبين وطنه وبينه اقل من ثلثة ايام يبقى مسافرا لمسلم تيمم
ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم لا يبطل تيممه فكذا لا يبطل سفره **نوع اخر مسايل قريبة من مسايل**
النوع المتقدم قال محمد رحمه الله في السير الكبير اذا كان للمسلمين مدينتان بينهما مسيرة يوم واحد واحداهما
اقرب الى ارض الحرب الى الاخرى فكتب والى المدينة القريبة ان الخليفة كتب الي يامرني بالغزو الى ارض
الحرب فاعلم من قبلك بذلك فليقدموا الي فاني شاخص من مدينتي يوم كذا وكذا فخرج القوم من المدينة
البعيدة يريدون الغزو معه ولا يدرون اين يريد من ارض الحرب فان كان بين المدينة القريبة وبين ارض
الحرب مسيرة يومين فصاعدا فان الذين خرجوا من المدينة البعيدة يقصرون الصلوة حين يخرجون من مدينتهم
وان كان اقل من مسيرة يومين فانهم لا يقصرون الصلوة لان في الوجه الاول قصدوا مسيرة ثلثة ايام وفي
الوجه الثاني قصدوا مسيرة اقل من ثلثة ايام فان قيل هذا اعتبار اول ارض الحرب ويجوز ان يجاوز من
المدينة القريبة اول ارض الحرب قدر مسيرة يومين او ثلثة ايام او زيادة على ذلك قلنا قصد الوالي ارض الحرب
معلوم اما قصد مجاوزة ارض الحرب ليس بمعلوم يجوز ان يجاوز ويجوز ان لا يجاوز فثبت من اهل المدينة
البعيدة قصد مجاوزة اول ارض الحرب على احد الاعتبارين فكانوا قاصدين مسيرة السفر من وجه
دون وجه فلا يثبت قصد مسيرة السفر بالشك فلو ان الوالي كان اخبرهم ان يريد من دار الحرب او اخبرهم
كم يريد من المسير وكان ذلك مسيرة يومين من المدينة القريبة فان اهل المدينة البعيدة يقصرون
الصلوة كما خرجوا من مدينتهم لانهم خرجوا قاصدين مسيرة سفر فان قدموا على والي المدينة
القريبة خمسة عشر يوما فصاعدا فلو ان اهل المدينة القريبة خرجوا من بلدتهم وعسكروا خارجا منها ٠
ينتظرون خروج الوالي وقد قصدوا مسيرة ثلثة ايام فمن كان منهم لم يعزم على الرجعة الى وطنه حتى

يخرج من المدينة راجعا الى العسكر لانه نوى رفض السفر قبل استحكامه فكما نوى يصير مقيما
فلو ان اهل المدينة البعيدة حين خرجوا من مدينتهم قصروا الصلوة ومن المدينة القريبة الى المقصد
مسيرة يومين فلما انتهوا الى المدينة القريبة قال لهم الوالي ان الخليفة كتب الي ان لا اغزو وامر ان تخرجوا
من مدينتكم فان الصلوة التي قصروها الى ان انتهوا الى المدينة القريبة تامة وكذلك الذي قصروها
بالمدينة القريبة تامة ما لم يسمعوا بهذا الخبر فاذا سمعوا بهذا الخبر فعليهم ان يتموا الصلوة واختلف
عبارة المشايخ في تخريج هذه المسئلة بعضهم قالوا لان اهل المدينة البعيدة قد خرجوا من مدينتهم
وهم لبثوا تحت ولاية والي المدينة القريبة ولا في يده بل هم في ايدي انفسهم وفي تدبيرهم فتعتبر
نياتهم وقد نووا الخروج مدة السفر فصاروا مسافرين بمجرد الخروج وقد قصروا صلوتهم وهم مسافرون
فصح القصر ما داموا على سفرهم فاذا وصلوا الى المدينة القريبة فقد صاروا تحت ولاية واليها فتعتبر نية
الوالي وقد نوى الوالي ترك السفر فانتقض سفرهم وتوقف عمله على سماعهم الخبر فاذا سمعوا ظهر الانتقاض
في حقهم فيتمون الصلوة بعد سماع الخبر وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله ان ما ذكر
محمد في هذه المسئلة ان الصلوة التي قصروها اهل المدينة البعيدة في الطريق وبعد ما انتهوا الى المدينة
القريبة ما لم يسمعوا بهذا الخبر صحيح فيما اذا كان اهل المدينة البعيدة متطوعين في الغزو بانفسهم
والى المدينة القريبة بين الغزو والسفر وتركه لانهم اذا كانوا متطوعين في الغزو ولم يكونوا تابعين
لوالي المدينة القريبة وقد نووا مسيرة السفر على الثبات فصاروا مسافرين والمسافر يقصر الصلوة ما لم يعزم
على ترك السفر فجاز قصرهم وما ذكر انهم اذا سمعوا هذا الخبر يتمون الصلوة فهذا الجواب لا يصح في
حقهم الا اذا كان تاويله انهم عزموا على ترك السفر حين سمعوا هذا الخبر لما ذكرنا ان العبرة لنياتهم متى
كانوا متطوعين في الغزو لا لنية الوالي فاذا كانوا مجبورين على السفر فما ذكر من الجواب قبل سماع الخبر
ان الصلوة التي قصروها تامة لا تصح في حقهم لانهم اذا كانوا مجبورين على السفر كانوا تابعين للوالي
والعبرة لحال الاصل لا لحال التبع فاذا لم يصر الاصل مسافرا كيف يصير التبع مسافرا وصار كالعبد
والمراة اذا اراد السفر مع المولى والزوج وقد قصر العبد والزوجة فانه لا تجزيهما صلوتهما لانهما تابعين
والعبرة لحال الاصل كذا هاهنا وما ذكر انهم اذا سمعوا الخبر يتمون الصلوة صحيح في حقهم لان العبرة في
حقهم لحال الوالي ولم يصر الوالي مسافرا ولو سمع هذا الخبر بعضهم ولم يسمع البعض فعلى من سمع ان يتم
صلوته ومن لم يسمع يقصر الصلوة لان ما يبتني على السماع لا يثبت حكمه في حق المخاطب قبل السماع
قال ولو ان والي المدينة القريبة كتب الى اهل المدينة البعيدة من اراد منكم الغزو فليوافني عند اول دار
الحرب في موضع كذا وكذا من دار الاسلام ولم يخبرهم اني يريد وذلك المكان مسيرة يومين من المدينة
البعيدة فخرج اهل المدينة البعيدة من مدينتهم الى المكان الذي امرهم الوالي بالموافاة فيه اقل من
مدة السفر والوالي لما لم يخبرهم اين يريد ويحتمل ان لا يجاوز ذلك المكان بل يجعله مسلحة وثغرا لم
يثبت قصدهم مسيرة السفر بالشك فلهذا قال يتمون صلوة قال القاضي الامام ركن الاسلام
علي السغدي وهذه المسئلة تصير رواية في مسئلة لا ذكر لها في المبسوط ان العبد اذا كان ينقله المولى
من بلد ولا يعلم العبد ان المولى اين يريد ولا يخبره المولى بذلك انه يكون على نية نفسه لا على نية مولاه
حتى لو خرج المولى ونوى السفر على ظن ان مولاه على نية السفر وجعل يقصر الصلوة ولم يكن من نية
المولى السفر فان صلوته جايزة وكذا الزوج مع الزوجة وعلى قياس ما ذكر شيخ الاسلام قبل هذا في العبد

والزوجة ينبغي ان لا تجوز صلوة العبد والمراة في هذه الصورة لانهما تابعين والعبرة بحال
الاصل وعلى ما ذكره شيخ الاسلام قبل هذا لا تصير هذه المسئلة رواية في مسئلة العبد لان
اهل المدينة المعينة في هذه الصورة متطوعين في الغزو ولان الوالي ما امرهم بذلك بل فوض اليهم حيث
كتب من اراد منكم الغزو واذا كانوا متطوعين لا يكونوا تبعا للوالي فتكون العبرة لنيتهم بخلاف العبد والمراة
لانهما تبع للمولى والزوج فكانت العبرة لنية الزوج والمولى فان انتهوا الى ذلك المكان فاخبرهم الوالي
انه يريد مسيرة شهر في دار الحرب فانهم يتمون الصلوة في ذلك المكان ما لم يرتحلوا لانهم نزلوا مقيمين
في ذلك المكان ومن كان مقيما لا يصير مسافرا بمجرد النية ما لم يخرج فان قصروا صلوة من صلواتهم في
ذلك المكان اعادوها فان لم يعيدوها حتى مضى الوقت وهم في ذلك المكان بعد اعادوها اربعا وهذا
ظاهر لانهم يقضون صلوة فاتتهم في حالة الاقامة وهم مقيمون وقت القضاء وان ارتحلوا عن
ذلك المكان قبل ان يعيدوها يريدون السفر ثم ارادوا اعادتها وهم في وقت الصلوة بعد اعادوها
ركعتين لان المؤداة وقعت فاسدة فكانهم لم يصلوها ولو لم يصلوها حتى ارتحلوا عن مكانهم
فارادوا ان يصلوها وهم في وقت الصلوة بعد صلوا ركعتين لان العبرة لاخر الوقت وهم مسافرون
في اخر الوقت وان ارادوا اعادتها بعد خروج الوقت اعادوها اربعا لانهم يقضون صلوة فائتة في
حالة الاقامة قال ومن دخل دار الحرب بامان فهو كانه في دار الاسلام ان نوى بموضع منها ان يقيم
خمسة عشر يوما اتم الصلوة لان اهل الحرب لا يتعرضون له متى دخل بامان فصار دار الحرب بعد الامان
ودار الاسلام سواء ومن اسلم منهم في دار الحرب فلم ياسروه بل تركوه على حاله اولم يعلموا باسلامه
فهو في صلوته بمنزلة المسلم في دار الاسلام يتم صلوته اذا كان في منزله فان خرج من منزله قاصدا مسيرة
السفر قصر الصلوة نوع اخر في بيان ما يصير المسافر مقيما بدون الاقامة المسافر اذا خرج من
مصره ثم بدا له ان يعود الى مصره لحاجة وذلك قبل ان يسير مسيرة ثلاثة ايام صلى صلوة المقيمين في مكانه
ذلك وفي انصرافه الى المصر لانه فسخ عزيمة السفر بعزيمة الرجوع الى وطنه قبل استحكام السفر
وتاكده فانفسخ من ساعته وبينه وبين المقصد اقل من ثلاثة ايام فيصلي صلوة المقيمين في انصرافه
لهذا وان كان قد سار مسيرة ثلاثة ايام ثم بدا له ان يعيد الى مصره صلى صلوة المسافرين لان حكم السفر
قد تناهى وتاكد باستكمال مدته فيبقى حكمه الى ان ينعدم بالاقامة وكذلك لو خرج من مصره مسافرا
ثم احدث وانصرف ليالي مصره ويتوضأ وكان ذلك قبل ان يسير ثلاثة ايام ثم علم ان معه ما
فانه يتوضأ ويصلي صلوة المقيمين وكذلك لو انصرف وذهب مكانا فوجد الما خارج المصر فتوضا
فانه يصلي صلوة المقيمين لانه فسخ عزيمة السفر قبل استحكامه على ما مر وكذلك اذا دخل وطنه
الاصلي او مصرا صار وطنا له بان كان اتخذ فيه اهلا صار مقيما وان لم ينوا الاقامة لان نية الاقامة
انما تعتبر لصيرورته مقيما في مصر غيره لا في مصر نفسه لان مكثه ومقامه في مصر غيره متردد بين
ان يكون لامكان السير وبين ان يكون للمقام فيه فان كان لامكان السير فهو في السفر وان كان لامكان
المقام فيه فهو من الاقامة فاحتيج الى النية ليتعين المكث للاقامة فاما مكثه في مصره فتعين للاقامة
لان قبل السفر كان يمكث للاقامة لا لامكان السير وعند هذا المقام يحتاج الى بيان الاوطان فنقول
عبارة عامة المشايخ في ذلك ان الاوطان ثلاثة وطن اصلي وهو مولد الرجل والبلد الذي تاهل به ووطن سفر
ويسمى وطن حادث وهو البلد الذي ينوي المسافر الاقامة فيه خمسة عشر يوما او اكثر ووطن سكنى وهو البلد الذي

ينوي المسافر فيه الاقامة اقل من خمسة عشر ومن حكم الوطن الاصلي ان ينتقض بالوطن الاصلي لانه
مثله والشيء ينتقض بما هو مثله حتى لو انتقل من البلد الذي تاهل به باهله وعياله وتوطن ببلدة اخرى
باهله وعياله لا تبقى البلدة المنتقل عنها وطنا له الا ترى ان مكة كانت وطنا اصليا لرسول الله عليه الصلوة
والسلام ثم لما هاجر منها الى المدينة باهله وعياله وتوطن ثمة انتقض وطنه بمكة حتى قال عام حجة الوداع
اتموا صلوتكم يا اهل مكة فانا قوم سفر ولا ينتقض هذا الوطن بوطن السفر ولا بوطن السكنى لان كل واحد
منهما دونه والشيء لا ينتقض بما هو دونه وكذلك لا ينتقض بانشاء السفر الا ترى ان رسول الله عليه
الصلوة والسلام خرج من المدينة الى الغزوات مرارا ولم ينتقض وطنه بالمدينة حتى لم يجدد نية
الاقامة بعد رجوعه ولو كان له اهل ببلدة فاستحدث في بلدة اخرى اهلا فكل واحد منهما وطن
اصلي له وروى انه كان لعثمان رض اهل بمكة واهل بمدينة وكان يتم الصلوة بهما جميعا ومن حكم وطن
السفر انه ينتقض بالوطن الاصلي لانه فوقه وينتقض بوطن السفر لانه مثله وينتقض بانشاء السفر لانه ضده
ولا ينتقض بالوطن السكنى لانه دونه ومن حكم وطن السكنى انه ينتقض بكل شيء بالوطن الاصلي
وبوطن السفر وبوطن السكنى وبانشاء السفر وعبارة المحققين من مشايخنا ان الوطن وطنان وطن
اصلي ووطن سفر ولم يعتبروا وطن السكنى وطنا وهو الصحيح وهذا لان المكان انما يصير وطنا
بالاقامة فيه ولم يثبت حكم الاقامة في وطن السكنى بل حكم السفر فيه باق لما ذكرنا ان اقل مدة الاقامة
خمسة عشر يوما واذا لم يثبت فيه حكم الاقامة لم يعتبر هو وطنا اصلا فلم يترتب عليه حكم الانتقاض
وبيان هذا الاصل من المسائل خراساني قدم بغداد وعزم على الاقامة بها خمسة عشر يوما ومكي قدم
كوفة وعزم على الاقامة بها خمسة عشر يوما ثم خرج كل واحد منهما من وطنه يريد قصر ابن هبيرة
ليلقى صاحبه بالقصر فانهما يصليان اربعا في الطريق وبالقصر لانهما كانا متوطنين احدهما ببغداد والاخر
بالكوفة ولم يقصدا مسيرة مدة السفر لان من بغداد الى الكوفة مسيرة اربع ليالي والقصر هو المنتصف
فكان كل واحد منهما قاصدا مسيرة ليلتين وبهذا لا يصير مسافرا فان عزما على الاقامة بالقصر خمسة
عشر يوما صار القصر وطن سفر لهما وانتقض وطن الكوفي بالكوفة ووطن الخراساني ببغداد بوطن مثله
فان خرجا بعد ذلك يريدان الكوفة صليا اربعا في الطريق وبالكوفة لانهما قصدا مسيرة ليلتين
من وطنهما فلا يكونان مسافرين فان دخلا الكوفة وعزما على الاقامة اقل من خمسة عشر يوما ثم خرجا من
الكوفة يريدان بغداد ويمران بالقصر صلى كل واحد منهما اربعا الى القصر وبالقصر ومن القصر الى بغداد
لان القصر صار وطن سفر لهما ولم يوجد ما ينقضه من الوطن الاصلي ووطن السفر وانشاء السفر
انما وجد وطن السكنى ووطن السكنى لا ينقض وطن السفر فبقي القصر وطن سفر لهما فهما رجلان خرجا من
الكوفة يريدان بغداد والقصر وطنهما فما لم يجاوزا القصر لا يصيران مسافرين وبعد المجاورة لم
يبق الى المقصد مسيرة سفر فلهذا يصليان اربعا وعبارة المحققين في هذه المسئلة ان القصر
صار وطن سفر لهما ولم يوجد ما ينقضه من الوطن الاصلي وهو وطن السفر وانشاء السفر فبقي القصر
وطنا لهما والتقريب ما مر ولو لم ينويا المرور على القصر يقصران كما خرجا من الكوفة لانهما نويا مسيرة سفر
وقد خرجا مسافرين لعدم ما يمنع تحقق السفر فلو كانا حين قدما القصر في الابتداء عزما على الاقامة
بالقصر اقل من خمسة عشر يوما ثم ذهبا الى الكوفة ليقيما بها ليلة يصليان اربعا الى الكوفة فلو خرجا من
الكوفة يريدان بغداد يصليان ركعتين لان القصر صار وطن السكنى لهما وقد انتقض ذلك بوطن سكنى

مثله بالكوفة فهما رجلان خرجا من الكوفة ويريدان بغداد وليس فيما بين ذلك وطن ومن الكوفة
الى بغداد مسيرة مدة السفر فصارا مسافرين حين خرجا فلهذا يصليان ركعتين وعبارة المحققين
في هذه المسئلة انهما لما خرجا من الكوفة يريدان بغداد فقد قصدا السفر وليس في خلال ذلك لهما
وطن لان القصر لم يصر وطنا لهما اصلا فيصليان ركعتين الى بغداد لهذا وكذلك ببغداد اما المكي
فلانه ماض على سفره واما الخراساني فلان بغداد كان وطن سفر له وقد انتقض ذلك بانشاء السفر لانه حين
نوى من الكوفة ان يقدم ببغداد فقد نوى السفر الى بغداد فقد انتقض وطنه الذي كان ببغداد لو
كان كل واحد منهما في الابتداء حين خرج من وطنه لم ينو القصر انما نوى وطن صاحبه ليلقى صاحبه
الخراساني نوى الكوفة والمكي نوى بغداد فالتقيا بالقصر يصليان ركعتين لان كل واحد منهما قصد مسيرة
مدة السفر فلو ذهبا الى الكوفة يصليان في الطريق ركعتين وكذلك بالكوفة اما الخراساني فلانه ماض على
سفره واما المكي فلان الكوفة كان وطن سفر له وانتقض ذلك بانشاء السفر فعاد مسافرا بسفره الاصلي
لو خرجا من الكوفة يريدان بغداد يصليان ركعتين في الطريق وببغداد واما المكي فلانه ماض على سفره
اما الخراساني فلان بغداد كان وطن سفر له وقد انتقض ذلك بانشاء السفر فعاد مسافرا بسفره الاصلي
ثم تقدم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلي بالاجماع وهل يشترط لثبوت وطن السفر لم يذكر محمد
رحمه الله هذه المسئلة في الاصل وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله في جامعه ان عن محمد رضي الله عنه فيه
روايتين في رواية يشترط وفي رواية لا يشترط مثاله بخاري خرج من بخارا الى نيكند ونوى الاقامة
بها خمسة عشر يوما ثم خرج من نيكند يريد فربر فلما دخل فربر بدا له ان يرجع الى بخارا فعلى الرواية التي يشترط
تقدم السفر لثبوت وطن السفر يصلي ركعتين في الطريق الى بخارا اذ ليس من بخارا الى نيكند مسيرة سفر فلم
يصر نيكند وطنا له فهذا رجل خرج من فربر يريد بخارا وليس له فيما بين ذلك وطن ومن فربر الى بخارا
مسيرة السفر على اصح الاقاويل فيصلي ركعتين لهذا وعلى الرواية التي لم يشترط تقدم السفر يصلي اربعا
في الطريق لان نيكند صار وطنا له ولم يوجد ما ينقضه فما لم يجاوز نيكند لا يصير مسافرا ومن نيكند
الى بخارا اقل من مدة السفر فلهذا يصلي اربعا والله اعلم واذا دخل المسافر في صلاة المقيم يلزمه الاتمام
سوا كان في اولها او في اخرها لانه بالاقتداء صار تبعا للامام فاخذ صلوته حكم صلوة الامام باعتبار التبعية
فان افسد الامام على نفسه كان على المسافر ان يصلي ركعتين وقال الشافعي رحمه الله يصلي اربعا لان
فرضه انقلب اربعا بالاقتداء فلا يتغير بعد ذلك ولنا ان فرض المسافر ركعتان على مامر وانما لزمه الاربع
بحكم التبعية فاذا انقطع ظهر حكم الاصل ولو اقتدى المسافر بمسافر فاحدث الامام فاستخلف مقيما لم يلزم
المسافر الاتمام لان الثاني انما انتصب اماما خلفا عن الاول فيلزم المسافر المقتدي من المتابعة بقدر ما
التزم مع الاول ولو لم يحدث الاول ولكن نوى الاقامة اتم هو والقوم جميعا والفرق بينهما ان المقتدي
بالاقتداء التزم متابعة الامام فصار تبعا له وقد تغير فرض الاصل في المسئلة الثانية فيتغير فرض
المقتدي ضرورة اما في المسئلة فلم يتغير فرض الامام الاول والثاني صار اماما بحكم الخلافة عن الاول
لا اصالة بنفسه فيعتبر في حق المقتدي فرض الامام الاول لا فرض الثاني الذي هو خلف عن الاول
ومما يتصل بهذا الفصل قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير مقيم صلى ركعة من العصر فغربت
الشمس فجاء مسافر واقتدى به في هذه الحالة صح اقتداؤه وصار داخلا في صلوته والجملة في ذلك
ان اقتداء المقيم بالمسافر جائز في الوقت وخارج الوقت اذا اتفق الفرضان واقتداء المسافر بالمقيم يجوز

في الوقت ولا يجوز خارج الوقت اما اقتداء المقيم بالمسافر جائز في الوقت وخارج الوقت لما روي
ان النبي عليه الصلوة والسلام جمع بين الظهر والعصر بعرفات باهلها وصلى ركعتين ركعتين
فلما فرغ من صلوته قال يا اهل مكة اتموا صلوتكم فانا قوم سفر والمعنى فيه انه ليس في اقتداء المقيم
بالمسافر الا اقتداء المتنفل بالمفترض في حق القعدة في ذوات الاربع فان القعدة على راس الركعتين نفل
في حق المقيم فرض في حق المسافر الا ان اقتداء المتنفل بالمفترض جائز في جميع افعال الصلوة فلان يجوز
في فعل منها كان اولى وفي حق هذا المعنى الوقت وخارج الوقت سواء واما اقتداء المسافر بالمقيم يجوز في
الوقت ولا يجوز خارج الوقت لان اقتداء المسافر بالمقيم يقتضي تغير الفرض في حق المسافر اما شرطا لصحة
الاقتداء لان الاقتداء بالامام في بعض صلوته لا يجوز ولصيرورته مقيما في حق هذه الصلوة لكونه
تبعا للامام داخلا في ولايته واقامة الاصل توجب اقامة التبع واذا ثبت ان اقتداء المسافر بالمقيم
يقتضي تغير الفرض في حق المسافر بعد هذا اختلف عبارات المشايخ رحمهم الله بعضهم قالوا انما يصح
الاقتداء في موضع كان الفرض قابلا للتغيير وفي الوقت الفرض قابل للتغيير حتى يتغير بنية الاقامة فيتغير
ايضا بالاقتداء واذا كان فرض المسافر يتغير بالاقتداء بالمقيم في الوقت يمكن القول بصحة اقتدائه
بالمقيم فيصح الاقتداء اما بعد خروج الوقت الفرض غير قابل للتغيير ولهذا لا يتغير بنية الاقامة مع انها
ابلغ في التغيير فلان لا يتغير بالاقتداء كان اولى واذا كان فرض المسافر لا يتغير بالاقتداء بالمقيم خارج الوقت
لا يمكن القول بصحة اقتدائه بالمقيم لانه يودي الى اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة ان كان الاقتداء
في الشفع الاول كما هو موضوع المسئلة في الكتاب وفي حق القراة ان كان الاقتداء في الشفع الثاني
لان القراة في الشفع الثاني نفل في حق المقيم وقد ذكرنا ان اقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز وبعضهم
قالوا ان سبب وجوب الصلوة جزء قايم من الوقت لا ما مضى من الاجزاء على ما عرف في موضعه فاذا
وجد المغير وهو الاقتداء بالمقيم في الوقت عمل عمله في السبب وجعل الجزء القايم من الوقت سببا
لوجوب الاربع بعد ما كان سببا لوجوب ركعتين واذا عمل في السبب عمل في الحكم لكون الحكم
تابعا للسبب فيصير فرضه اربعا فيمكن القول بصحة الاقتداء فاما بعد خروج الوقت المغير لم يعمل
في السبب فلا يعمل في الحكم فيبقى فرضه ركعتين فلا يمكن القول بصحة الاقتداء لانه يودي الى
اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة او في حق القراة على نحو ما بينا فان قيل ما ذكرتم من المعنى يشكل
بما لو نسي المقيم القراة في الشفع الاول فاقتدى المسافر به في الشفع الثاني وكان ذلك خارج الوقت
فانه لا يصح اقتداؤه وهذا اقتداء المفترض بالمفترض في حق القراة لان القراة فرض عليهما في هذه الحالة
قلنا ليس هذا اقتداء المفترض بالمفترض في حق القراة لان الشفع الاول تعين محلا للقراة على سبيل
الوجوب والقراة في الشفع الثاني قضاء يلتحق بمحلها وصار كانها وجدت في الشفع الاول فكان
هذا اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القراة ايضا اذا اقتدى المقيم بالمسافر وسلم المسافر يقوم المقيم
ويتم صلوته كما فعل اهل مكة وهل يقرا المقيم في هاتين الركعتين فيه اختلاف المشايخ والاصح انه لا
يقرا واليه مال الكرخي لانه لاحق ادرك اول الصلوة وقد تم فرض القراة ومنهم من قال يقرا لانه في
هاتين الركعتين منفرد ولهذا يلزمه سجود السهو لو سها فيه فاشبه المسبوق والمسبوق يقرا لو ترك
المسافر القراة في الركعتين ثم نوى الاقامة في هذه الصلوة تصح صلوته ويقرا في الاخريين استحسانا
عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد رحمهم الله فسدت صلوته لان الظهر في حق المسافر كالفجر في

حق المقيم والمقيم لو ترك القراءة في الفجر تفسد صلوته فكذلك هاهنا وهما يقولان فرض الظهر
يحتمل التغير في حق المسافر بنية الاقامة فاذا نوى الاقامة صار فرضه اربعا وفي ذوات الاربع
لا تفترض القراءة في الكل بل في ركعتين فتتأتى بالقراءة في الاخريين فقد ادى ما عليه نوع اخر من
هذا الفصل من المتفرقات واذا سافر من اول الوقت او اخره قصر اذا بقي منه مقدار التحريمة وهذا
مذهبنا لان الوجوب يتعلق باخر الوقت عندنا لانه في اول الوقت مخير بين الاداء والتاخير وانه
ينفي الوجوب ولهذا لو مات في اول الوقت لقي الله تعالى ولا شيء عليه فدل ان الوجوب يتعلق باخر
الوقت فاذا كان هو مسافرا في اخر الوقت كان عليه صلوة المسافر وعلى هذا الاصل مسايل احديها
هذه المسألة والثانية اذا اسلم الكافر وقد بقي من الوقت مقدار ما يسع فيه التحريمة فانه يلزمه الصلوة
عندنا والثالثة اذا بلغ في اخر الوقت والرابعة الحايض اذا طهرت في هذا الوقت والخامسة
الطاهرة اذا حاضت في هذا الوقت واذا كان مسافرا في اول الوقت وصلى صلوة السفر ثم اقام
في الوقت لا يتغير فرضه وان لم يصل حتى اقام في اخر الوقت ينقلب فرضه اربعا وان لم يبق من
الوقت الا قدر ما يسع بعض الصلوة واذا اسلم الكافر في سفره وبينه وبين المقصد اقل من ثلاثة
ايام او ادرك الصبي في سفره وبينه وبين المقصد اقل من ثلاثة ايام فقد اختلف المشايخ فيه بعضهم
قالوا الذي اسلم يصلي ركعتين والذي بلغ يصلي اربعا وقال بعضهم يصليان ركعتين وفي متفرقات
الفقيه ابي جعفر انهما يصليان اربعا لانهما لم يكونا مخاطبين فلا يقصران واما الحايض اذا طهرت
في بعض الطريق قصرت الصلوة لانها مخاطبة وفي الحاوي سيل عن صبي خرج من نور بخارا يريد بخارا
فلما بلغ كرمينة بلغ قال يصلي ركعتين الى بخارا وكذلك الكافر اذا اسلم فاما الحايض اذا طهرت من
حيضها تصلي اربعا الى بخارا مسافر صلى الظهر ركعتين وسها وسلم ثم نوى الاقامة فالصلوة تامة
وليس عليه سجود السهو ونيته هذه قطع للصلوة الا ترى انه لو قهقه في هذه الحالة لم يكن عليه
وضوء ولو كان في الصلوة لكان عليه الوضوء وذكر المسألة في رواية ابي حفص مطلقا من غير ذكر
خلاف وذكر في رواية ابي سليمان خلافا فقال لا تصح نيته عند ابي حنيفة وابي يوسف ويكون
فرضه ركعتين كما كان في الابتداء وعند محمد تصح نيته ويصير فرضه اربعا وهذا على اصل محمد رحمه الله
مستقيم فان سلام من عليه السهو لا يخرجه من الصلوة عند محمد واذا لم يخرجه من الصلوة بقي في
حرمة الصلوة فنية الاقامة صادفت حرمة الصلوة فتصح نيته ويتغير فرضه اربعا اما على قول
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله سلام من عليه السهو يخرجه من الصلوة موقوفا ان عاد الى سجود السهو
يعود الى حرمة الصلوة والا فلا على ما ذكرنا فينبغي ان تكون نيته موقوفة ان عاد الى سجود السهو صحت نيته
وان لم يعد لم تصح ومع هذا قال لا تصح نيته لان في اعتبار هذه النية ابطالها وكل نية يكون في اعتبارها ابطالها
تكون باطلة وبيان هذا وهو انا لو صححنا هذه النية انما صححنا بالعود الى سجود السهو واذا عاد الى
سجود السهو لا يقع معتدا بهما لانهما يقعان في وسط الصلوة فكيف تصح هذه النية بسجدة لا تقع
معتدا بها لانها كما صحت لغيت وان سجد لسهوه سجدة او سجدتين ثم نوى الاقامة فعليه ان يكمل
اربع ركعات ويسجد في اخرها سجدتي السهو بالاتفاق لانه لما سجد للسهو عاد الى حرمة الصلوة فصار
كما لو حصلت النية قبل السلام ولو حصلت النية قبل السلام صحت نيته وصار فرضه اربعا
كذلك هاهنا والدليل عليه انه لو قهقه كان عليه الوضوء ولو اقتدى به رجل كان داخلا في صلوته

مسافر ام قوما مسافرين ومقيمين وصلى بهم ركعة وسجدة وترك سجدة ثم احدث فقدم رجلا
دخل معه في الصلوة ساعتئذ وهو مسافر قال لا ينبغي لذلك الرجل ان يتقدم لان غيره اقدر على اتمام
صلوة الامام وينبغي للامام ان يقدم من قد ادرك اول الصلوة لما روي عن النبي عليه الصلوة والسلام
انه قال من استعمل غيره عملا وفيهم من هو احق منه فقد خان الله ورسوله وخان جميع المومنين
فان تقدم هذا المسافر جاز لانه شريك الامام كما ذكرنا وينبغي لهذا الرجل ان يسجد تلك السجدة
لانه خليفة الاول قايم مقامه ولو كان الاول قايما ياتي بهذه السجدة ثم يشتغل بما في الصلوة
فكذلك الخليفة فلو ان الخليفة لم يات بهذه السجدة ولكن قام وصلى بهم ركعة وسجدة وترك سجدة
ثم احدث فقدم رجلا جاء ساعتئذ فانه لا ينبغي له ان يتقدم ولا الامام الثاني ان يقدم لما ذكرنا
وان تقدم جاز لما ذكرنا ويبدا بالسجدة التي تركها الامام الاول ثم بالسجدة التي تركها الامام الثاني
لان الثالث قايم مقام الثاني والثاني ياتي بالاول فكذلك الثالث فان لم يسجدهما حتى ذهب الامام
الاول والثاني وتوضا ورجعا قال يسجد الثالث السجدة الاولى لانه خليفة الامامين ويسجدها معه
الامام الاول والقوم لانهم قد صلوا تلك الركعة وانما بقي عليهم منها تلك السجدة ولا يسجدها الامام
الثاني في ظاهر الرواية وفي نوادر ابي سليمان قال يسجدها معهم وجه رواية ابي سليمان ان الامام
الثاني كالمقتدي بالثالث فيتابعه فيما ياتي به وان لم يكن محسوبا من صلوته كمن ادرك الامام في
السجود ووجه ظاهر الرواية ان الامام الثاني مسبوق في تلك الركعة فعليه اعادتها فلا يفيد السجدة
منها لان تلك السجدة غير معتد بها ثم يسجد السجدة الاخرى ويسجد معه الامام الثاني والقوم لانهم
صلوا هذه الركعة وانما بقي عليهم سجدة ولا يسجد الامام الاول هذه السجدة الا ان يكون صلى تلك
الركعة وانتهى الى هذه السجدة فيسجدها لانه لاحق فيبدا بالاول فالاول فلهذا قلنا يصلي الامام
الاول الركعة الثانية بغير قراءة ثم يتشهد الامام الثالث ويتاخر ويقدم رجلا قد ادرك اول الصلوة
من المسافرين فيسلم بهم لانه عاجز عن السلام بنفسه فيستعين بمن يقدر عليه ثم يسجد هو للسهو
ويسجدون معه ولا اشكال فيه لانه لو وقع فيها سهو واحد لامر يجبره فكيف اذا تكرر السهو ولا
يسجد الامام الاول للسهو لانه مدرك لاول الصلوة والمدرك ياتي بسجدتي السهو بعد فراغه من الصلوة
ثم يقوم الامام الثاني فيقضي الركعة التي سبق بها بقراءة ثم يقوم الامام الثالث ويصلي الركعتين اللتين
سبق بهما ويقرا فيهما بفاتحة الكتاب وسورة ثم يقوم الامام الاول فيقضي الركعة الفايتة بغير قراءة
لانه لاحق لاول الصلوة ويكمل المقيمون صلاتهم وحدانا بغير قراءة مسافر ام مسافرين فصلى بهم
ركعة ثم نوى الاقامة قال عليه ان يكمل بهم الصلوة لان نيته استندت الى اول الصلوة وهم
قد التزموا متابعته فعليهم ما على الامام من اتمام الصلوة فان احدث الامام بعد ما نوى الاقامة
فقدم رجلا قال يتم بهم الصلوة اربع ركعات لان الثاني مقام الاول ولو كان الاول قايما يصلي اربع ركعات
فكذلك الثاني وصار هذا كالمسافر اقتدى بالمقيم في الوقت فانه يصير صلوته اربع ركعات فكذلك هاهنا
فان كان الامام الاول لم ينو الاقامة ولكن الامام الثاني نوى الاقامة لا يتغير فرضهم لانهم ما التزموا
متابعته وانما لزمهم ذلك لضرورة اصلاح صلاتهم ففيما سوى ذلك فليس عليهم متابعته • ابن
سماعة عن محمد في الرقيات مسافر صلى بقوم مسافرين ومقيمين ركعتين فلما قعد قدر التشهد قام بعض
المسافرين وانصرف الى منزله واقام بعض المقيمين واكمل صلوته وانصرف وقد كان بعض المسافرين

مسبوقا بركعة قام وقضاها وفرغ منها وانصرف وكان كل ذلك قبل سلام الامام ثم ان الامام
نوى الاقامة فصلوتهم تامة فان كان بعض المقيمين قام ليتم صلوته حين نوى الامام الاقامة
قال ان كان سجد لركعته مضى في صلوته ولم يتابع الامام وان رجع الى صلوة الامام فسدت صلوته
لانه لما قيد ركعته بالسجدة فقد استحكم انفراده لان الركعة الثانية لا تقبل الارتفاع والاقتداء في
موضع الانفراد يوجب الفساد وان لم يقيد ركعته بالسجدة عاد الى متابعة الامام واذا لم يعد فسدت
صلوته لان انفراده لم يستحكم فصار وجوده وعدمه بمنزلة ولو لم يقم لاتمام صلوته حتى نوى الامام
الاقامة لزمته متابعته كذا هنا • ابن سماعة عن محمد مسافر تشهد بعد ما صلى ركعتين من الظهر
ثم قام يريد ان يصلي ركعتين تمام اربع ركعات ونوى بهما التطوع فقرا وركع ثم بدت له الاقامة قال ينبغي
ان يجلس فيعود الى الحالة التي كان عليها قبل ان يقوم للتطوع لان التحريمة الاولى باقية وقد انعقدت
قابلة للتغير بوجود المغير وقد وجد المغير هاهنا فتغيرت فيعود الى الحالة التي كان عليها قبل ان يقوم
للتطوع ليودي على الوجه الذي لزمه في الانتهاء ثم يقوم فان شاء قرا وان شاء لم يقرا لانه قرا في الاولين
ثم يركع لانه لما عاد الى القعود ارتفض ركوعه لان ما دون الركعة قابل للرفض وذكر الحاكم رجل صلى بقوم
الظهر ركعتين في مدينة ولا يدرون امسافر هو او مقيم فصلوتهم فاسدة فان سالوه فاخبرهم انه
مسافر فصلوتهم تامة • ابن سماعة عن محمد رحمه الله مسافر صلى بمسافر الظهر ركعتين وسلم الامام وعليه
سجدتا السهو فنوى الذي خلفه الاقامة قال ان سجد الامام للسهو اتم هذا الصلوة وان لم يسجد
للسهو لم يكن على هذا ان يتم الصلوة قال الحاكم ابو الفضل هذا الجواب غير موافق للمشهور وعن محمد في
نظاير المسافر اذا احدث واستخلف مقيما كان خلفه وجب على المقيم القعدة على راس الركعتين
حتى لو تركها تفسد صلوته قال في الاصل مسافر صلى بمسافر فاحدث الامام وخرج عن المسجد ونوى
هذا الثاني ليصلي لنفسه جاز وصار خليفة للاول قال شمس الايمة الحلوانى قوله في الكتاب ونوى
ان يصلي لنفسه زيادة كلام لا حاجة اليه لانه يصير امام نفسه وان لم ينو وقد مر هذا فيما تقدم
ولو جاء رجل واقتدى بالثاني جاز لان الثاني امام كالاول فان احدث الثاني فخرج من المسجد تحولت
الامامة الى الثالث لان الثالث مع الثاني كالثاني مع الاول فان احدث الثالث فخرج من المسجد قبل
ان يرجع الاولان فصلوة الثالث تامة لانه منفرد في حق نفسه وصلوة الاولين فاسدة لانه لم يبق
لهما امام في المسجد فان لم يخرج هذا الثالث حتى رجع الاولان ثم خرج قبل ان يتقدم واحد منهما فصلوته
تامة وصلوة الاولين فاسدة لان احدهما لم يتعين للامامة بعد فبقيا بلا امام هذا هو جواب الاصل
قال شمس الايمة الحلوانى واورد في بعض النوادر ان صلوة الثالث فاسدة ايضا لان عليه ان يقدم
احدهما قبل ان يخرج من المسجد فاذا لم يقدم حتى خرج من المسجد فقد ترك فرضا من فرايض الصلوة فتفسد
صلوته قال رحمه الله والصحيح هو الاول قال في الاصل ايضا • مسافر صلى الظهر ركعتين بغير قراءة
ثم نوى الاقامة قال عليه ان يصلي ركعتين بقراءة والمسافر والمقيم فيه سواء عند ابي حنيفة وابي
يوسف وقال محمد وزفر صلوته فاسدة وهذا بناء على الاصل الذي تقدم ذكره ان للصلوة جهة واحدة
عند محمد فاذا فسدت بترك القراءة خرج عن حرمة الصلوة فلا تعتبر نية الاقامة في هذه الصلوة
وعندهما للصلوة جهتان فيبطل من جهة الفرضية بترك القراءة ويبقى اصل الصلوة فتصح نية الاقامة حجة
محمد في هذه المسيلة ان ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر في حق المقيم يفسد بترك القراءة فيهما او في احديهما

على وجه لا يمكنه اصلاحه الا بالاستقبال فكذلك الظهر في حق المسافر اذ لا تاثير لنية الاقامة في دفع
صفة الفساد • حجتهما ان نية الاقامة في اخر الصلوة كهي في اولها ولو كان مقيما في اول الصلوة لم يفسد صلوته
بترك القراءة في الاولين فهذا مثله قال شمس الايمة الحلوانى ان الحاكم الشهيد زاد هنا حرفا فقال اجمعنا
ان نية الاقامة تؤثر في القعدة فيصيرها نفلا بعد ما كانت فرضا فان المسافر اذا صلى الظهر ركعتين وقرا فيهما
ثم نوى الاقامة في القعدة صحت نيته بلا خلاف وصارت قعدته نفلا بعد ما كانت فرضا لانها قعدة الختم
في حق المسافر وقعدة الختم فرض بالاجماع فلما جاز ان يجعل النية الموجودة في حالة القعدة كالموجودة في
اول الصلوة في حق القعدة حتى صيرها نفلا فكذلك في حق القراءة فرق بين هذا وبين الفجر في حق المقيم والفرق
ان فساد الفجر ما كان لترك القراءة بل لفوات محل القضاء • الا ترى انه لو ترك القراءة في الركعتين الاوليين من صلوة
الظهر او العصر او العشاء لا تفسد صلوته لانه لم يفت محل القراءة هذا الذي ذكرنا اذا وجدت النية في حالة
القعدة فان وجدت بعد القيام الى الثالثة او بعد ما ركع فكذلك يصح نيته الا انه ان كان لم يقرا في الاوليين
يعيد القراءة وان كان قرا في الاوليين يعيد القيام والركوع لان ما ادى كان نفلا فلا ينوب عن الفرض فيلزمه
الاعادة لهذا فان خر ساجدا ثم نوى الاقامة لم تعمل نيته وعليه ان يستقبل الصلوة لانا لو عملنا نيته لالزمنا
ركعتين اخريين ولا وجه الى ذلك لانه ظهر يصير خمسا ولا يشرع خمسا واورد شمس الايمة رحمه الله هذه الزيادة
مسافر دخل في صلوة مقيم ثم ذهب الوقت لم تفسد صلوته لان الاتمام لزمه بالشروع مع الامام في الوقت
فالتحق بغيره من المقيمين بخلاف ما اذا اقتدى بعد خروج الوقت فان الاتمام لا يلزمه بهذا الاقتداء فان افسد
الامام الصلوة على نفسه كان على المسافر ان يصلي صلوة السفر لان وجوب الاتمام عليه لمتابعة الامام وقد زال
ذلك بالافساد فان قيل هو كان مقيما في هذه الصلوة عند خروج الوقت فبان صار في حكم المسافر بعد
خروج الوقت لا يتغير ذلك الفرض قلنا لم يكن مقيما في هذه الصلوة وانما يلزمه الاتمام لمتابعته الامام
الا ترى انه لو افسد الاقتداء في الوقت فانه يصلي صلوة السفر فرق بين هذا وبينما اذا اقتدى المسافر بالامام
والامام في الظهر وهذا الرجل ينوي التطوع حتى لزمه اربع ركعات لو افسد الامام الصلوة على نفسه يجب
على هذا الرجل قضاء اربع ركعات في مسيلتنا يلزمه قضاء ركعتين والفرق ان الشروع ملزم كالنذر الا ان
نذر المسافر ان يصلي الظهر اربع ركعات لا يصح ونذر المسافر ان يصلي التطوع اربع ركعات يصح لان النذر بالتطوع
ملزم وفي الفرض غير ملزم ويخفف القراءة في السفر في الصلوات فقد صح ان رسول الله عليه الصلوة والسلام
قرا في الفجر في السفر قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد واطول الصلوات قراءة صلوة الفجر واما تسبيحات الركوع
والسجود فيقولها ثلثا او اكثر لا ينقص عن الثلث واذا ام الامام بمدينة وهو مسافر فصلى بهم الجمعة اجزاه واجزاهم
فقد اقام رسول الله الجمعة بمكة وهو كان مسافرا بها وكذلك الامير يطوف في بلاد عمله وهو مسافر فهو
والامام سواء الخليفة اذا سافر يصلي صلوة المسافرين لانه مسافر كغير الخليفة كذا ذكر في النوازل
وقيل اذا طاف الخليفة في ولايته لا يصير مسافرا ويجوز للمسافر الجمع بين الصلوتين بعذر السفر بان يوخر
الاول ويعجل الثاني وتاخير المغرب مكروه واذا قضى في حال سفره صلوة فايتة في حالة الاقامة
صلى اربعا وان قضى في حال اقامته صلوة فايتة في حالة السفر صلى ركعتين لان القضاء يحكي الفايت لانه
اداء لما وجب من قبل فيعتبر حالة الفوات نية اللاحق للاقامة وهو في قضاء ما عليه وقد فرغ الامام من
صلوته ساقطة على ظاهر الرواية لا يلزمه الاتمام بل يصلي ركعتين وروى عن ابي يوسف انه قال يتمها اربعا وهو
قول زفر وهكذا روى ابو سليمان في نوادره عن محمد ووجهه ان هذا الرجل لا يخ اما ان يكون ملحقا بالمسبوق

يصلي اربعا لان المسبوق اذا نوى الاقامة فيما يقضي يتغير فرضه اربعا كذلك هاهنا وان كان
ملحقا بالمدرك فكذلك ايضا لان المقتدي اذا نوى الاقامة خلف الامام يتغير فرضه اربعا فكذلك
هاهنا ووجه ظاهر الرواية في ذلك ان اللاحق في حكم المقتدي فيكون تبعا للامام والامام لو نوى
الاقامة بعد الفراغ من الصلوة في هذه الحالة لم يتغير فرضه وان نوى اللاحق الاقامة قبل فراغ
الامام تغير فرضه لان الامام لو نوى الاقامة في هذه الحالة تغير فرضه فان تكلم اللاحق بعد ما نوى الاقامة
تغير فرضه لانه خرج من حكم المتابعة وصار اصلا ونية الاقامة في الوقت ممن هو اهل يكون مغيرا للفرض
قال في الكتاب وكذلك دخول اللاحق المصر يريد بهذا انه كان يصلي بفناء المصر خلف الامام والمصر
امامه فدخل المصر ليتوضا للنا ثم بدا له الاقامة فيها يصلي ركعتين لان دخول المصر كالنية خارج المصر
وقد ذكرنا انه بنية الاقامة لا يصير مقيما فدخوله المصر كذلك قال ونية المسبوق في قضاء ما عليه الاقامة
يلزمه الاتمام لان المسبوق يصلي صلوة نفسه بدليل انه يجب عليه القراة وسجود السهو اذا سهى قال
وكذلك دخوله المصر لانه بمنزلة النية واللاحق احد الرجلين اما ان يكون نايما خلف الامام فاستيقظ بعد
فراغ الامام من الصلوة او يحدث خلف الامام فذهب ليتوضا ثم جاء وقد فرغ الامام من الصلوة قال ونية
المنفرد الاقامة في صلوة افتتحها في الوقت ثم ذهب وقتها ساقطة وكذلك دخوله المصر لان بخروج الوقت
صار صلوة المنفرد دينا في ذمته فلا تتغير باقامته كالمقيم اذا سافر بعد خروج الوقت لا يتغير ما صلى قال
شمس الايمة رحمه الله هاهنا مسيلة اخرى لا ذكر لها في المبسوط وهو ما اذا كان مسبوقا بركعة نايما في ركعة
فلما قام للقضاء نوى الاقامة صحت نية الاقامة سواء نوى الاقامة في الركعة التي سبق بها او في الركعة
الاخرى التي نام فيها لان عليه ان يبدأ بما نام فيها اوله فاذا وجدت النية فيها تدوم الى اخر الصلوة فكانه
نوى فيما سبق به ثانيا وان اخر النية الى ان قام الى قضاء ما سبق فهذا مسبوق نوى الاقامة فيما يقضي فتصح
نيته • مسافر صلى ركعة فجاء مسافر واقتدى به ثم احدث الامام واستخلف هذا الرجل وخرج الامام
الاول ليتوضا ونوى الاقامة والامام الثاني نوى الاقامة ايضا ثم عاد الامام الاول الى الصلوة فاذا
يفعل الامام الاول والثاني قالوا يقتدي الامام الاول بالثاني في الركعة الثانية فاذا قعد الامام الثاني
قدر التشهد يقوم ويستخلف رجلا ادرك اول الصلوة ليسلم بالقوم ثم يقوم الامام الثاني ويصلي ثلاث
ركعات والامام الاول ركعتين لان نية الامام الثاني لم تعمل في حق القوم فاذا صلى ركعة خرج من الامامة
• مسافر صلى الظهر ركعتين وقام الى الثالثة ناسيا بعد ما قعد قدر التشهد ثم تذكر ذلك في قيام الثالثة
او في ركوعها فانه يعود ويقعد وان تذكر بعد ما قيد الثالثة بالسجدة يتم صلوته اربعا وكانت الثالثة
والرابعة لسنة الظهر وان لم يكن قعد على الركعتين ان تذكر في قيام الثالثة عاد وان لم يعد حتى قيدها
بالسجدة فسدت صلوته ولو كان هذا المسافر ترك القراة في الركعتين الاولين او في احديهما ثم
قام الى الثالثة وقرا قالوا في قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله اذا نوى الاقامة في الثالثة تجوز
صلوته لو قرا في الثالثة وركع ثم نوى الاقامة في الركوع قالوا لا يجوز ايضا • مسافر ام قوما في اخر وقت العصر
فلما صلى ركعة غربت الشمس ثم جاء رجل واقتدى به صح اقتداوه فان سبق الامام الحدث واستخلف
هذا الرجل الذي اقتدى به فتذكر الخليفة انه لم يصل الظهر فسدت صلوته لان الوقت ليس بضيق
عند شروعه ولو تذكر هذه الفايتة بعد الغروب قبل الشروع لا يصح شروعه فان تذكر في خلال
الصلاة تفسد صلاته وان تذكر الامام الاول انه لم يصل الظهر لم تفسد صلوته سبقه الحدث او لم يسبقه

لان الوقت كان ضيقا عند شروعه ولو تذكر الفايتة في ذلك الوقت لم تمنعه من الشروع
فكذا اذا تذكر في خلال الصلوة • مسافر صلى شهرا جميع الصلوات ركعتين قال ابو حنيفه
رحمه الله يعيد ثلاثين مغربا ويعيد صلوة العشاء والفجر والظهر والعصر بعد المغرب الاولى • مسافر
صلى الظهر ركعتين وقام الى الثالثة ناسيا او متعمدا فجاء مسافر واقتدى به في تلك الحالة فصلوة
الداخل موقوفة ان عاد الامام الى القعدة وسلم فصلوة الداخل ركعتان كصلوة الامام وان لم يعد
ونوى الاقامة في القيام الثالثة ينقلب فرضه وفرض الداخل اربعا لانه نوى الاقامة في حرمة
الصلوة فصحت نيته وتغير فرضه اربعا لان اقتداه به قد صح لانه كان في حرمة الصلوة حين اقتدى
به فصح اقتداوه به وتغير فرضه اربعا ايضا بحكم المتابعة فيتابعه الداخل في الركعتين ثم يقضي ما فاته
وذلك ركعتان واذا خرج الامير مع جيشه لا لطلب العدو ولم يعلم الى اين يريد بهم فانهم يصلون صلوة
الاقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذلك في المكث في ذلك الموضع وان كان في الرجوع فان كان الى المصر
مسيرة السفر يقصر الصلوة وما لا فلا

نوع اخر في بيان اجتماع السفر والاقامة

مقيم صلى الظهر اربعا ثم سافر في الوقت وقصر العصر وهو مسافر ثم تذكر في وقت العصر شيا نسيه
في مصره فعاد اليه ثم علم انه صلى الظهر والعصر بغير طهارة توضى وصلى الظهر ركعتين والعصر اربعا لانه
ظهر ان الادا لم يصح وقد خرج وقت الظهر وهو مسافر فصار الظهر في ذمته صلوة السفر وخرج وقت
العصر وهو مقيم فصار العصر في ذمته صلوة الاقامة واذا كان مسافرا في اول الصلوة ثم نوى
الاقامة فيها في موضع الاقامة وهو في الوقت اتم اربعا ولو كان خرج الوقت ثم نوى الاقامة اتمها شفعا
ولو كان مقيما في اولها ونوى السفر في وسطها اتمها اربعا لان النية بدون الفعل لا تعتبر فان كان شرع
فيها وهو في السفينة في المصر فمرت وخرجت من العمران وهو ينوي السفر يصير مسافرا لكنه يتم
الصلوة التي شرع فيها اربعا لانها لزمته اربعا حين شرع فيها وهي في السفينة في المصر فمرت وخرجت
من العمران وهو ينوي السفر صار مسافرا لكنه يتم الصلوة التي شرع فيها اربعا لانه لزمته اربعا حين شرع
فيها فلا يسقط عنها شي بنية السفر والمسافر اذا ام قوما مسافرين ومقيمين فسبقه الحدث فاخذ بيد
رجل مقيم فاستخلفه صلى بهم تمام صلوة الامام واذا انتهى الى موضع التسليم لم يسلم لان عليه بعض الصلوة
فيستخلف من يسلم بهولاء المسافرين ويقوم ويتم ما عليه والمقيمون ايضا يتمون وحدانا ولا يقراون على
اصح الاقوال وقد مر هذا من قبل مسافر صلى بقوم مقيمين ومسافرين ركعة فسبقه الحدث فاخذ
بيد رجل ليقدمه فنوى الاقامة ثم قدمه صلى هذا الخليفة بهم اربعا لانه نوى الاقامة وهو امامهم
لانه بالحدث لم يخرج من ان يكون اماما لهم ولهذا املك الاستخلاف ولو لم ينو المحدث الاقامة ولكنه
قدم مقيما فالخليفة يقعد على راس الركعتين ولو لم يقعد فسدت صلوته وصلوة القوم واذا اتم هذه
القعدة يقدم من يسلم بهم ويقوم هو ويتم صلوة نفسه ولو ان الخليفة لم يقرا في ثانية الامام فسدت
صلوته وصلوة القوم كما لو لم يقرا الامام الاول • مسافر صلى بمسافرين ركعتين فلما تشهد في الثانية سلم
او تكلم بعض من خلفه ثم نوى الامام الاقامة صار فرضه وفرض من بقي خلفه اربعا وصلوة من ذهب جايزة
ركعتين ولو لم يوثر نية الامام الاقامة في حقهم لزوال الاقتدا بالكلام والسلام قبل نية
الامام • مسافر صلى ركعتين بغير قراة فظن انه صلى ركعة فقام وقرا وركع ثم نوى الاقامة صار
فرضه اربعا عند ابي حنيفة وابي يوسف ويعيد القيام والركوع ويجوز لان الاول وقع نفلا لا فرضا

لان فرضه حال كونه مسافرا ركعتان فلو لم يعد حتى قيد الركعة بالسجدة فسدت صلوته لانه
تم استقاله الى النفل فلا يمكنه اصلاح الفرض ولو كان قرا في الاوليين وقعد وقام الى الثالثة وقرا
وركع وسجد ثم نوى الاقامة لم يصر اربعا لانه خرج من الفرض وان كان لم يقيدها بالسجدة صار اربعا
ويعيد القيام والركوع لوقوعهما نفلا وليس عليه اعادة القراة لانه لا قراة عليه في الاخريين من الفرض
فان لم يعد بل مضى فسدت صلوته لتركه القيام الفرض والركوع الفرض وان قام من الثانية الى الثالثة
من غير قعود ساهيا قبل نية الاقامة فعليه ان يعود الى القعود فان نوى الاقامة لم يعد لان فرضه
صار اربعا وان نوى الاقامة وهو قاعد ان كان تشهد قام ولا يعيد التشهد وان لم يكن تشهد تشهد
ثم يقوم ومما يتصل بهذا الفصل المقيم والمسافر اذا ام احدهما صاحبه فشكا فلم يدريا من
الامام ومن المقتدى فهذه المسئلة على ثلاثة اوجه الوجه الاول اذا شكا بعد ما صليا ركعة وانه
على خمسة اقسام القسم الاول اذا شكا قبل الحدث وفي هذا القسم تفسد صلوتهما لتعذر المضي بيانه
وهو ان كل واحد منهما يحتمل انه كان اماما في الابتدا ويحتمل انه كان مقتديا ومن كان اماما لا يصلح مقتديا
ومن كان مقتديا لا يصلح اماما لان صلوة الامام مع صلوة المقتدى غيران حكما الا ترى ان الامام يلزمه
القراة وثبوت قراته عن قراة المقتدى واذا قرا اية السجدة يلزمه ومأمومه سجدة التلاوة واذا سهى
لزمته ومأمومه سجدتا السهو واذا فسدت صلوته فسدت صلوة مأمومه والمقتدى لا يلزمه
القراة واذا قرا اية السجدة لا يلزمه ولا امامه سجدة التلاوة واذا سها لا سهو عليه ولا على الامام واذا
فسدت صلوته لا تفسد صلوة الامام الا ترى ان الامام اذا كبر في خلال الصلوة ينوي الاقتدا بغيره
في تلك الصلوة يصير خارجا عن صلوته وكذا المقتدي اذا كبر ينوي الامامة يصير خارجا عن صلوته
بمنزلة من كان في صلوة الظهر كبر ينوي العصر فثبت انهما غيران حكما فاذا لم يدريا من الامام ومن المقتدي
لا يدري كل واحد انه يتم صلوته على الامامة او على الاقتداء فيعجز كل واحد عن المضي على صلوته
فتفسد صلوتهما لهذا بعض مشايخنا قالوا هذا اذا اصابتهما افة وافترقا عن مكانهما اما اذا كانا في مكانهما
يجعل صاحب اليمين مقتديا وصاحب اليسار اماما عملا بما جارت به السنة • القسم الثاني اذا لم يشكا
حتى احدث المقيم وخرج من المسجد ثم احدث المسافر وخرج ثم توضا فاقبلا ثم شكا فصلوة المقيم فاسدة
وصلوة المسافر تامة اما صلوة المقيم فاسدة لانه ان كان مقتديا فاذا خرج المسافر عن المسجد بعده لم
يبق له امام في المسجد وان كان اماما فاذا خرج عن المسجد ولا يجوز الامامة الى المسافر وصار المقيم مقتديا به
حتى لو عاد اتم الصلوة خلفه فاذا خرج المسافر عن المسجد بعده لم يبق له امام في المسجد وخلو المسجد عن
الامام يوجب فساد الصلوة المقتدي فتيقنا بفساد صلوته على كل حال وصلوة المسافر تامة لانه ان كان اماما
بقي على امامته وان كان مقتديا فقد تحولت الامامة اليه حين خرج المقيم عن المسجد فاذا خرج عن المسجد
بعد ذلك لم يبق له موتم في المسجد وخلو المسجد عن الموتم لا يوجب فساد الصلوة للامام ولكن على المسافر
ان يقرا في الركعة الثانية ويقعد في الثانية لاحتمال انه كان اماما وكان فرضه هذا ويتم صلوته اربعا
لاحتمال انه كان مقتديا وانقلب فرضه اربعا • القسم الثالث اذا لم يشكا حتى احدث المسافر وخرج
عن المسجد ثم احدث المقيم وخرج ثم توضا اقبلا ثم شكا فصلوة المسافر فاسدة وصلوة المقيم
تامة وصار المسافر في هذه المسئلة نظير المقيم في المسئلة الاولى والمقيم في هذه المسئلة نظير المسافر
في المسئلة الاولى وعلى المقيم ان يقرا في الركعة الثانية ويقعد على راس الثانية حتى انه اذا لم يفعل احدهما

فسدت صلوته بجواز انه كان مقتديا فحين احدث امامه وخرج من المسجد تحولت الامامة اليه
وافترض عليه ما كان فرضا على امامه القراة في الثانية والقعدة وافترض عليه ذلك ثم يقوم ويصلي
ركعتين اخريين بتمام صلوته وهل يقرا فيه اختلاف المتاخرين قد ذكرنا قبل هذا ان مقيما لو اقتدى
بمسافر فلما فرغ الامام قام المقيم يصلي الركعتين الاخريين وروى الكرخي عن محمد انه لا يقرا وبه اخذ
بعض المشايخ وعن ابي طاهر الدباس انه يقرا قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله والاحتياط ان يقرا
القسم الرابع • اذا لم يشكا حتى احدثا وخرجا عن المسجد على التعاقب الا انه لا يدري من الذي خرج اولا
ثم توضا اقبلا فشكا فصلوتهما فاسدة لان الذي خرج اولا فسدت صلوته لما ذكرنا والذي خرج اخرا صلوته
صحيحة وكل واحد منهما يحتمل انه خرج اولا ويحتمل انه خرج اخرا فكانت صلوة كل واحد منهما صحيحة
من وجه فاسدة من وجه فكان الحكم للفساد احتياطا • القسم الخامس اذا لم يشكا حتى احدثا معا او على التعاقب
الا انهما خرجا معا وباقي المسئلة بحاله فصلوتهما فاسدة ايضا لان الامام منهما بقي على امامته لما ذكرنا ان الامامة
لا تتحول بمجرد الحدث وانما تتحول بالخروج وقد خرجا معا فبقي الامام على امامته والمقتدى على اقتدايه وصلوة
الامام تامة وصلوة المقتدى فاسدة وكل واحد يحتمل ان يكون اماما ويحتمل ان يكون مقتديا فكانت
صلوة كل واحد منهما صحيحة من وجه فاسدة من وجه فكان الحكم للفساد • الوجه الثاني • اذا شكا بعد
ما صليا ركعتين وقعدا قدر التشهد وانه على خمسة اقسام ايضا • القسم الاول اذا شكا قبل الحدث وفي هذا
القسم يقدم المقيم ويصلي ركعتين اخريين ويتبعه المسافر فيهما اما المقيم فيصلي ركعتين اخريين لانه ان كان
اماما فعليه اتمام صلوته وان كان مقتديا فكذلك واما المسافر فانه يتبعه فيهما لانه ان كان اماما فقد اتم
صلوته والمتابعة في الركعتين الاخريين لا تضر وان كان مقتديا فقد صار فرضه بالاقتداء بالمقيم
اربعا فيلزمه المتابعة في الركعتين الاخريين فالمتابعة في الاخريين لازم من وجه دون وجه فاوجبناها
احتياطا القسم الثاني اذا احدث المقيم وخرج من المسجد فتوضا او اقبلا وشكا وفي هذا القسم صلوة
المقيم فاسدة وصلوة المسافر تامة اما صلوة المقيم فاسدة فلانه ان كان مقتديا ان كان لا تفسد صلوته
بخروجه وخروج امامه بعد ذلك لان صلوة امامه قد تمت باداء الركعتين تفسد صلوته اذا كان اماما
وخرج المسافر بعده من وجه لان بخروجه اولا تحولت الامامة الى المسافر وصار المقيم مقتديا به واذا خرج
المسافر عن المسجد لم يبق للمقيم امام في المسجد وخلو المسجد عن الامام يوجب فساد صلوة الموتم فصلوة
المقيم تفسد من وجه وهو ان يكون اماما ولا تفسد من وجه وهو ان يكون مقتديا فحكمنا بالفساد وصلوة
المسافر تامة لانه ان كان اماما بقي على امامته وان كان مقتديا فقد تحولت الامامة اليه حين خرج المقيم
عن المسجد فاذا خرج عن المسجد بعد ذلك لم يبق له موتم في المسجد وخلو المسجد عن الموتم لا يوجب فساد صلوة
الامام ولكن على المسافر ان يصلي اربعا لاحتمال انه كان مقتديا وانقلب فرضه اربعا • القسم الثالث اذا
احدث المسافر وخرج من المسجد ثم احدث المقيم وخرج من المسجد فتوضا او اقبلا وشكا وفي هذا القسم
صلوة المسافر فاسدة لاحتمال انه كان مقتديا وانقلب فرضه اربعا فحين خرج المقيم عن المسجد لم يبق للمسافر
امام في المسجد وهذا يوجب فساد صلوته وصلوة المقيم تامة لانه ان كان اماما بقي على امامته وان كان
مقتديا فقد جاء اوان الانفراد وخروج المنفرد عن المسجد لا يوجب فساد صلوته • القسم الرابع اذا احدثا
وخرجا عن المسجد على التعاقب الا انه لا يدري من الذي خرج اولا ثم توضا واقبلا وشكا وفي هذا القسم
صلوة المسافر والمقيم فاسدة لما مر في هذا الوجه الاول • القسم الخامس اذا احدثا معا او على التعاقب الا

ابهما خرجا معا ثم توضاء واقبلا وشكا وفي هذا القسم صلوة المسافر فاسدة لاحتمال انه كان مقتديا
وانقلب فرضه اربعا لحين خرج المقيم لم يبق له امام في المسجد وصلوة المقيم تامة لانه ان كان اماما بقي على
امامته وان كان مقتديا فحين اتم المسافر صلوته جاء اوان الانفراد وخروج المنفرد عن المسجد لا يوجب فساد
صلوته • الوجه الثالث اذا شكا بعد ما صليا ثلاث ركعات فالقياس ان يكون الجواب في هذا الوجه والجواب
فيما تقدم سواء لمعنى الشك وتردد الحال في حق كل واحد منهما وفي الاستحسان الامام هو المقيم فعليه
ان يقوم فيصلي الركعة الرابعة ويقتدي المسافر حملا لامر المسلم على الصلاح فان فعل كل مسلم محمول على الصلاح ما امكن
ولو جعلنا الامام مقيما كان فيه حمل امرهما على الصلاح ما امكن في الركعة الثالثة ولو جعلنا المسافر اماما كان
فيه حمل امرهما على ما لا يحل شرعا من خلط النفل بالفرض والخروج عن الفرض والدخول في النفل لا على وجه
المسنون في حق المسافر ومن اقتداء المفترض بالمتنفل في حق المقيم فجعلنا المقيم اماما لهذا ونظير هذا من
فرغ عن صلوته وسلم ثم شك انه صلى ثلاثا او اربعا فليس عليه شيء ويحمل فعله على الصلاح وهو الخروج
عن الصلوة فكذا هاهنا ومعنى اخر اشار اليه محمد رحمه الله في الكتاب فقال ان امور المسلمين محمولة على
المتعارف والمعتاد فيما بين الناس والمتعارف المعتاد فيما بين الناس ان المقيم يقوم الى الثالثة والمسافر لا يقوم
الى الثالثة الا اذا كان مقتديا بمقيم واستشهد محمد رحمه الله بمن احرم بشيئين ثم نسيهما فلم يدر احجتان
ام عمرتان يجعل قارنا بحجة وعمرة ولا يجعل قارنا بحجتين ولا بعمرتين حملا لامره على الصلاح على المعنى الاول
فان الجمع بين الحج والعمرة صحيح مندوب اليه شرعا والجمع بين الحجتين والعمرتين ممنوع عنه فجعل قارنا حملا
لامره على الصلاح وعلى المعنى الثاني يجعل قارنا بحجة وعمرة حملا لامره على المتعارف لان المتعارف فيما بين الناس
الجمع بين حجة وعمرة لا الجمع بين الحجتين او العمرتين فكذا هاهنا وكذلك مسافر ومقيم ام احدهما صاحبه ولم
يقعد في الثانية قدر التشهد ثم سلما وسجدا سجدتي السهو ثم شكا فلم يدريا ايهما الامام يجعل الامام هو المقيم
حملا لامرهما على الصلاح وكذلك لو كانا تركا القراءة في الاوليين او في احديهما فلما سلما وسجدا للسهو شكا
فانه يجعل الامام هو المقيم لما بينا واذا ثبت انه في مسئلتنا ان الامام هو المقيم سهل تخريج المسئلة الحدث
فان احدث المقيم اولا وخرج من المسجد ثم احدث المسافر بعد ذلك وخرج فصلوة المقيم فاسدة لانه لم يبق له
امام في المسجد وان احدثا معا او متعاقبا لكن خرجا فصلوة المقيم تامة لانه امام لم تتحول امامته الى غيره وصلوة
المسافر فاسدة لانه لم يبق له امام في المسجد وان خرجا على التعاقب ولا يدرى ايهما خرج اولا فصلوتهما جميعا
فاسدة لما قلنا من قبل

الفصل الثالث والعشرون في الصلوة على الدابة

قال في
الاصل ويصلي المسافر التطوع على دابته ايما حيث توجهت به لما روى عن جابر رضي الله عنه انه قال
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة انمار يتطوع على دابته بالايماء ووجهه الى المشرق وزاد في
الحديث وكان اذا اراد الوتر والمكتوبة نزل وعن عبد الله ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه الصلوة والسلام كان
يصلي على دابته تطوعا حيث توجهت به وتلا قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وكان ينزل للمكتوبة واختلفت
الروايات عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما في الوتر روى عنه انه عليه الصلوة والسلام كان يوتر على دابته وروى
عنه انه كان ينزل للوتر قال شمس الائمة رحمه الله قال الحاكم الجليل رحمه الله في اشاراته انه تاويل ما روى
انه كان يوتر على دابته انه كان يفعل ذلك لعذر المطر والطين او كان ذلك قبل تاكد الوتر اما بعد تاكده كان ينزل
وجاء في حديث اخر ان النبي عليه الصلوة والسلام كان يصلي التطوع على حمار متوجها الى خيبر ولان صلوة
ولان صلوة التطوع خير موضوع بدليل الحديث فلو لم يجز الاداء على الدابة لفاته هذا الخير اذ لا يمكنه النزول

في كل ساعة لانه يخاف على نفسه ودابته فجوز لهذا العذر ولو لم يكن له في التطوع على الدابة من
المنفعة الا حفظ اللسان وحفظ النفس عن الوساوس والخواطر الفاسدة كان ذلك كافيا ويجعل
السجود اخفض من الركوع لانه عجز عن الركوع والسجود فصار كالمريض وعلى اي الدواب يصلي اجزاه لان
الاثار وردت باسم الدابة واسم الدابة يقع على الكل ثم ان محمدا رحمه الله وضع المسئلة في الاصل في
المسافر ذكر الكرخي في كتابه ويجوز التطوع على الدابة في الصحراء مسافرا كان او مقيما اينما توجهت به
وروى عن ابي حنيفة وابي يوسف انه يطلق ذلك للمسافر خاصة لان الجواز بالايماء بخلاف القياس لاجل
الضرورة والضرورة انما تتحقق في السفر دون الحضر والصحيح ان المسافر وغير المسافر في ذلك سواء بعد
ان يكون خارج المصر حتى ان من خرج من مصره الى ضياعه جاز ان يصلي التطوع على الدابة وان لم يكن
مسافرا الا ان الكلام بعد هذا في مقدار ما يكون بين المقيم وبين المصر حتى يجوز له التطوع على الدابة
وذكر في الاصل اذا خرج من المصر فرسخين او ثلاثة فله ان يصلي على الدابة وهكذا ذكر الكرخي في
كتابه ومن المشايخ من قدره بفرسخين فصاعدا فقال اذا كان بينه وبين المصر فرسخان فله ان يصلي
على الدابة وان كان اقل من ذلك لم يجز وبعضهم قالوا ان كان بينه وبين المصر قدر ما يكون بين المصر
وبين مصلى العيد جاز له ان يتطوع على الدابة وان كان اقل من ذلك لا يجوز قال شمس الائمة الحلواني
والصحيح من الجواب انه يعتبر فيه مخالطة البنيان ومفارقتها فما دام مخالطا للبنيان لا يتطوع على الدابة
وهو قياس قصر الصلوة للمسافر وعن ابي حنيفة ان التطوع على الدابة جائز خارج المصر من غير فصل
بينما اذا كان المكان الذي خرج اليه قريبا او بعيدا وان كان سرجه قذرا لم تفسد صلوته واشار
في الكتاب الى معنى فقال والدابة اشد من ذلك نريد بهذا ان الدواب ليسوا بطيبين ظاهرا الا انهم يتعلكوه
في التراب والنجاسات فالظاهر انهم لا يخلون عن النجاسات ثم نجاسة الدابة لا تمنع الجواز فكذا النجاسة
السرج بل اولى لانها اقل من اصحابنا من قال لم يرد محمد بقوله واذا كان سرجه قذرا ان يكون على سرجه
نجاسة حقيقة وانما اراد به قذر الدابة التي يتلطخ به الثوب اما اذا كان على سرجه نجاسة حقيقة
نحو رجيع الادمي وما اشبه ذلك وكانت في موضع الجلوس والركابين تمنع الجواز وهو قول الفقيه
محمد ابن مقاتل الرازي والشيخ الامام الزاهد ابي حفص الكبير وبعضهم قالوا اذا كانت النجاسة في
الركابين لا باس به واذا كانت في موضع الجلوس منع الجواز والحاكم الشهيد يشير الى ان كل ذلك على السواء
وشيء منها لا يمنع الجواز لان هذا امر بني على الخفة والرخصة وطهارة السرج والركابين نادر فلا تشترط
طهارتهما ولانه قد سقط عنه القيام والسجود وذلك ركن وطهارة المكان شرط والركن اقوى من الشرط
فسقوط الركن يدل على سقوط الشرط من الطريق الاولى ولم يذكر في ظاهر الرواية التطوع على
الدابة في المصر قال الحاكم في الكتاب قال ابو حنيفة رحمه الله لا يصلي النافلة على الدابة في
المصر وقال ابو يوسف لا باس بذلك قال شمس الائمة الحلواني قال في الكتاب لا تصلي النافلة على الدابة
في المصر ولكن لم يذكر انه لو صلى هل يجوز وذكر الفقيه ابو جعفر في غريب الروايات وقال اني لا اعرف مذهب
ابا حنيفة في هذه المسئلة وذكر شمس الائمة السرخسي ذكر في الهارونيات ان عند ابي حنيفة لا يجوز
التطوع على الدابة في المصر وعند ابي يوسف لا باس به وعند محمد يجوز ويكره فعلى ما ذكر شمس الائمة
السرخسي رحمه الله حجة ابي حنيفة وهو انا جوزنا الصلوة على الدابة بالايماء بالنص بخلاف القياس والنص ورد خارج
المصر والمصر ليس في معنى خارج المصر لان سيره على الدابة في المصر لا يكون مديدا عادة فرجعنا فيه

الى اصل القياس وحكي ان ابا يوسف لما سمع هذا الجواب عن ابي حنيفة رحمهما الله قال حدثني فلان وسماه
عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام ركب الحمار في المدينة يعود سعد ابن عبادة
وكان يصلي وهو راكب فسكت ابو حنيفة رحمه الله ولم يرفع راسه قيل انما لم يرفع راسه رجوعا منه الى الحديث
وقيل انما لم يرفع لانه عده من شواذ الاخبار واجازه ومثل هذا لا يكون حجة فيما تعم به البلوى وابو يوسف
رحمه الله اخذ بهذا الحديث ومحمد كذلك الا انه كره في المصر لان اللغط يكثر فيها فلكثرة اللغط ربما
يبتلى بالغلط في القراءة فلهذا كره ثم يستوي الجواب عندنا بين ان يفتتح الصلوة مستقبل القبلة وبين ان
يفتتحها مستدبر القبلة في الحالين يجزيه لان جواب التطوع على الدابة عرف بالاثار ولا فرق في الاثار
بين الابتداء والانتهاء ومن الناس من يقول انما يجوز التطوع على الدابة اذا توجه الى القبلة عند افتتاح الصلوة
ثم تركها حتى انحرف عن القبلة اما اذا افتتح الصلوة الى غير القبلة لا يجوز لانه لا ضرورة في حالة الابتداء
انما الضرورة في حالة البقاء لان اصحابنا لم ياخذوا به لانه لا تفصيل في النص ولو اومى على الدابة
وهو يسير لم يجز اذا قدر ان يقفها وان تعذر الوقف جاز لان سير الدابة مضاف الى راكبها ويتحقق
بسبب ذلك اختلاف المكان فلا يحتمل الا عند تعذر الوقوف ولا يصلي المسافر المكتوبة على الدابة الا من ضرورة
لان المكتوبة في اوقات محصورة لا يشق عليه النزول لادائها بخلاف التطوع فانه ليس بشيء فلو الزمناه
النزول لادائها تعذر عليه اداء ما انبسط من التطوعات او ينقطع سفره وكذلك ينزل للوتر عند ابي
حنيفة لانها واجبة عنده وعندهما له ان يوتر على الدابة لانه سنة عندهما واما في حال الضرورة
له ان يصلي المكتوبة والوتر على الدابة لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مع اصحابه فمطروا
فامر مناديا حتى نادى صلوا على رواحلكم ومن الاعذار ان يخاف لو نزل على الدابة على نفسه او على دابته
لصا او سبعا او كان في طين وردغة لا يجد على الارض مكانا يابسا او كانت الدابة جموحا لو نزل عنها
لا يمكنه الركوب الا بمعين او كان شيخا كبيرا لا يمكنه ان يركب ولا يجد من يركبه ففي هذه الاحوال كلها
تجوز المكتوبة على الدابة قال الله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وعلى قياس ما ذكرنا في اول بيان الاعذار
لو صلى المكتوبة في البادية على الراحلة والقافلة تسير تجوز لانه يخاف على نفسه وثيابه لو نزل لان القافلة
لا تنتظره وروى الحسن عن ابي حنيفة انه الحق ركعتي الفجر بالمكتوبة فقال ينزل لهما الا بعذر وذكر
ابن شجاع ان ذلك يجوز ان يكون لبيان الاولى بمعنى الاولى ان ينزل لركعتي الفجر ثم هنا مسئلة لم يذكرها
محمد رحمه الله في الاصل ولا اوردها الحاكم الشهيد في المختصر وهو ما اذا افتتح التطوع على الدابة
خارج المصر ثم دخل المصر قبل ان يفرغ منها وذكر في غير رواية الاصول انه يتمها واختلف الناس في
معنى هذا قال بعضهم يتمها على الدابة ما لم يبلغ منزله واهله لانه التزمها راكبا فله ان يتمها راكبا وقال
كثير من اصحابنا انه ينزل ويتمها نازلا لانا قد روينا عن ابي حنيفة انه كان لا ياذن بالصلوة على الدابة
في المصر وهذا لان النزول عمل يسير لا يحتاج فيه الى معالجة كثيرة فلهذا يجوز بقية الصلوة
نازلا وروي عن محمد رحمه الله انه ينزل ويتمها نازلا لانا قد روينا عن ابي حنيفة انه كان لا ياذن
بالصلوة على الدابة في المصر وهذا لانه روي عن محمد انه قال ان صلى ركعة بايماء ثم دخل المصر لم يمكنه
اتمام الصلوة نازلا لانه بناء الكامل على الناقص لان اول صلوته بايماء واخر صلوته بركوع وسجود وان لم يصل
ركعة بايماء نزل واتمها نازلا لانه لم يود شيئا بايماء فله ان يكملها نازلا بركوع وسجود قال شمس الايمة رحمه الله
قال مشايخنا هذه الرواية على اصل محمد لا تستقيم لان تحريمة الصلوة وقعت بالايماء فلا يصح اكمالها بركوع

وسجود

وسجود على اصله لانه بناء القوي على الضعيف وهو لا يرى ذلك لان مذهبه فيمن افتتح الصلوة قاعدا
لمرض بركوع وسجود ثم برا من مرضه فقام واتمها قائما فانه لا يجوز لانه بناء القوي على الضعيف فهذه
الرواية خالف مذهبه فلا ادري من اين وقع هذا واذا افتتح التطوع على الارض فاتمها راكبا لم يجزه ولو
افتتحها راكبا ثم نزل فاتمها اجزاه لوجهين احدهما ان النزول عمل يسير والركوب عليه كثير لانه يحتاج الى
استعمال اليدين عادة وفي النزول لا يحتاج الى ذلك ولكن يجعل رجليه من جانب وينزل من غير ان يحتاج
الى معالجة اليدين والثاني وهو انه افتتح الصلوة على الارض فلو اتمها راكبا كان دون ما شرع فيها لانه شرع
فيها بركوع وسجود وعن زفر رحمه الله انه يبني فيهما جميعا لانه لما جاز له الافتتاح على الدابة بالايماء مع القدرة
على النزول فالاتمام اولى وعن ابي يوسف انه يستقبل فيهما اما اذا كان نازلا فركب لما ذكرنا واما اذا كان راكبا
فلانه بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالمريض الذي يصلي بالايماء ثم يقدر على الركوع والسجود في خلال
الصلوة فانه لا يبني وانما لا يقضي لما قلنا والفرق بينهما على ظاهر الرواية ان المريض ليس له ان يفتتح الصلوة
بالايماء مع القدرة على الركوع والسجود فكذلك اذا قدر على ذلك في خلال الصلوة لا يبني اما هاهنا فله ان
يفتتح الصلوة بالايماء وعلى الدابة مع القدرة على الركوع والسجود فكذلك قدرته على الركوع والسجود بالنزول
لا يمنعه من البناء وكذلك ان قال لله علي ان اصلي ركعتين فصلاهما راكبا من غير عذر لم يجزه لان النذر
ينصرف الى اتم الوجوه واكملها الا ترى ان من نذر ان يصلي ركعتين فصلاهما عند طلوع الشمس وعند
غروبها او عند زوالها لا يجوز والمعنى ما ذكرنا كذلك هاهنا والدليل عليه ما ذكرنا انه اذا نذر ان يعتق رقبة
فاعتق رقبة اعمى فانه لا يجوز ولانه بالنذر التزم الصلوة مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل فان صلاهما
على الدابة بعذر جاز لان المكتوبة تؤدى على الدابة بعذر فالمنذورة اولى رجلان في محمل واحد فاقتدى
احدهما بالاخر في التطوع اجزاهما وهذا لا يشكل اذا كانا في شق واحد لانه ليس بينهما حائل فاما اذا كانا في
شقين اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ان كان احد الشقين مربوطا بالاخر تجزيه لانه اذا كان مربوطا
بالاخر صار بحكم الاتصال كشق واحد او كشقيقتين ربطت احديهما بالاخرى فاقتدى احدهما بصاحبه
وهناك يجوز الاقتداء بالاجماع كذلك هاهنا وان لم يكن مربوطا بالاخر لا يصح الاقتداء لان بينهما دابة
تسير فكان بين الامام والمقتدي طريقا وانه مانع جواز الاقتداء وقال بعضهم تجزيه كيف ما كان
اذا كانا على الدابة الواحدة كما لو كانا على الارض والى هذا اشار محمد رحمه الله في الكتاب فانه جمع في الكتاب
بين مسئلتين مسئلة المحمل ومسئلة الدابتين وجوز في المحمل ولم يجوز في الدابتين بعلة الطريق وفرق
بينهما واسم المحمل يقع على الشقين وعلى شق واحد فلو كان المراد من المحمل الشق الواحد لما احتاج الى الفرق ولانهما
اذا كانا في محمل واحد ليس بين الامام والمقتدي ما يمنع صحة الاقتداء قال في الكتاب واكره ان ياتم اذا
كان عن يسار الامام اعتبارا بما لو كانا على الارض وان كان كل واحد منهما على دابة لم يجز صلوة المؤتم لان بين
الدابتين طريقا والطريق العظيم بين الامام والمقتدي يمنع صحة الاقتداء وعن محمد رحمه الله قال
استحسن ان يجوز اقتداؤهم بالامام اذا كانت دوابهم بالقرب من دابة الامام على وجه لا تكون الفرجة بين
الامام والقوم الا بقدر الصف قياسا على الصلوة على الارض قال شمس الايمة قول محمد رحمه الله كانا في محمل
واحد يقع على شقين جميعا وانما جاز هذا لان الرباط جمعهما فكانهما شق واحد والرباط كالجسر على النهر ثم
الجسر يضم احد شقي النهر الى الاخر في حكم الاقتداء فرباط المحمل اولى واذا صلى على دابة في محمل والدابة واقفة
وهو يقدر على النزول لا يجوز له ان يصلي على الدابة الا اذا كان المحمل على عيدان على الارض ولو صلى على عجلة ان كان

طرف العجلة على الارض الدابة وهي تسير او لا تسير فهو صلوة على الدابة فيجوز في حالة العذر ولا يجوز في غير حالة العذر وان لم تكن العجلة على الدابة جازت وهو بمنزلة الصلوة على السرير وفي القدوري لو صلى على بعير لا يسير لا يجوز ولو صلى على عجلة لا تسير يجوز من غير فصل

الفصل الرابع والعشرون في الصلوة في السفينة

قال محمد رحمه الله واذا استطاع الرجل الخروج من السفينة للصلوة فاحب له ان يخرج ويصلي على الارض وان صلى فيها جاز اما الجواز فلحديث ابن سيرين قال صلينا مع انس ابن مالك رضي الله عنه في السفينة قعودا ولو شئنا لخرجنا الى الجد وقال مجاهد صلينا مع جنادة بن امية قعودا في السفينة ولو شئنا لقمنا هكذا روى الامام الاجل شمس الائمة رحمه الله وعن مولى عبد الله ابن ابي عتبة انه قال صحبت اناسا في السفينة من اصحاب رسول الله عليه الصلوة والسلام منهم ابو الدرداء وابو سعيد الخدري وجابر وابو هريرة رضي الله عنهم فحضرت الصلوة فقدم امامهم فصلوا فيها ولو شئنا لخرجنا الى الجد ولان السفينة في معنى الارض لانه يباح الجلوس عليه للقرار كما على الارض فكانت السفينة كالسرير ولو صلى على السرير يجوز صلوته فكذلك هاهنا ولان الماء في معنى الارض على معنى انه يباح الجلوس عليه للقرار لو تمكن من الجلوس عليه الا ترى انه لو انجمد الماء وتمكن من الجلوس عليه يجلس عليه للقرار فكانت السفينة كالارض فيجوز فيها الصلوة بخلاف ما لو صلى على العجلة فانه لا يجوز لان قرارها على الدابة فكانه يصلي على ظهر الدابة فلا يجوز لانها ليست بمعنى الارض فانه لا يباح الجلوس على ظهر الدابة للقرار على ما قال عليه الصلوة والسلام لا تتخذوا دوابكم كراسي وانما تباح للانتقال واما المستحب ان يخرج ويصلي على الارض لان الصلوة على الارض اكمل والصلوة في السفينة انقص لان الغالب من حال راكب السفينة دوران الراس واسوداد العين متى صلى قائما فيحتاج الى القعود وله بد من ذلك فان صلى فيها قاعدا وهو يقدر على القيام والخروج اجزاه عند ابي حنيفة رحمه الله استحسانا ولكن الافضل ان يقوم او يخرج وعندهما لا يجزيه قياسا واجمعوا ان السفينة اذا كانت مربوطة بالشط انه لا يجوز الصلوة فيها قاعدا واجمعوا اذا كان بحيث لو قام يدور راسه يجوز الصلوة فيها قاعدا وجه القياس ان السفينة كالبيت في حق راكب السفينة بدليل انه يلزمه استقبال القبلة ولا يجوز التطوع فيها بالايماء مع القدرة على الركوع والسجود كما في البيت وهذا لان سقوط القيام في المكتوبة للعجز او المشقة وقد زال ذلك بقدرته على القيام او الخروج وجه الاستحسان ان الغالب من حال راكب السفينة دوران الراس اذا قام والحكم يبنى على العام والغالب دون الشاذ والنادر الا ترى ان نوم المضطجع جعل حدثا بناء على ان الغالب في حالة انه يخرج منه شيء لزوال الاستمساك وسكوت البكر جعل رضا لاجل الحياء بناء على ان الغالب من حال البكر وكذلك المترفه في السفر له ان يفطر كصاحب المشقة لان مبنى امر السفر على المشقة والشدة والترفه في السفر نادر فلا يعتبر ذلك الترفه في حال الرخص بالافطار فهذا مثله ثم لم يفصل في الكتاب على قول ابي حنيفة بين ان يكون السفينة جارية او ساكنة ماسكة منهم من قال على قول ابي حنيفة رحمه الله انما يصلي قاعدا اذا كانت جارية لان الغالب دوران الراس واسوداد العين اذا قام فاما اذا كانت السفينة ساكنة ماسكة لم تجز الصلوة فيها قاعدا قال الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده وقد ذكر الحسن ابن زياد في كتابه باسناده عن سويد ابن غفلة قال سالت ابا بكر وعمر رضي الله عنهما عن الصلوة في السفينة فقالا ان كانت جارية تصلي قاعدا وان كانت ساكنة تصلي قائما لانه يقدر على القيام في هذه الحالة ولا يجوز للمسافر ان يصلي فيها بالايماء سواء كانت

الصلوة مكتوبة او نافلة لانه يمكنه ان يسجد فيها فلا يعذر في تركه والايماء انما شرع عند العجز وهذا قادر فلا يجوز له الايماء فرق بين هذا وبين الدابة والفرق ان الاثر في حق راكب الدابة ورد بالايماء بخلاف القياس وما ورد في حق راكب السفينة فيبقى على اصل القياس ولان راكب الدابة ليس له موضع قرار على الارض وراكب السفينة له موضع قرار فيها فالسفينة كالبيت على ما ذكرنا الا ترى انه لا يجريها بل هي تجري به قال الله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال وراكب الدابة يجريها حتى يملك ايقافها متى شاء ولهذا جوزنا الصلوة على الدابة حيث كان وجهه والذي يوضح الفرق ويؤكده فصل المخيرة فانها ان كانت راكبة الدابة فسيرت الدابة وساقها بطل خيارها وان كانت راكبة السفينة فجرت السفينة بها لم يبطل خيارها وهكذا الجواب في جميع ما يتوقف بالمجلس وينبغي للمصلي فيها ان يتوجه القبلة كيف ما دارت السفينة سواء كان عند افتتاح الصلوة او في خلالها لان التوجه اليها فرض عند القدرة وهذا قادر فيتوجه لقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره بخلاف راكب الدابة لانه عاجز عن استقبال القبلة لانه لو استقبلها حيث ما سار من الدابة انقطع سير الدابة وفات مقصود راكبها وفي ذلك حرج عليه فجعله معذورا في ترك الاستقبال اليها حتى ان راكب الدابة ان كان يسير نحو القبلة فاعرض عن القبلة لم يجز صلوته كذا ذكر شمس الائمة ولا يصير مقيما بنية الاقامة فيها لان السفينة ليست بموضع قرار ولا هي بيت اقامة ولكنه معد للانتقال والبحر موضع المخاوف قال النبي عليه الصلوة والسلام من ركب البحر اذا ارتج او قال التج فقد بريت منه ذمة الله وذمة رسوله فلا يكون هذا اقل حالا من الذي ينوي الاقامة في المفازة وهناك لا يصير مقيما فهاهنا اولى وكذلك صاحب السفينة والملاح لا يصير مقيما لان محلية الاقامة لا تختلف بين الملاح والمالك وغير ذلك قال شمس الائمة قال الحاكم في شرحه وهذه المسئلة شاهد لابي حنيفة رحمه الله فيمن ترك القيام في السفينة وصلى قاعدا تجوز صلوته فنقول كما لم يصر صاحب السفينة والملاح مقيما فيها وان امكنه المقام فيها فكذلك تجوز صلوته القاعد فيها وان امكنه القيام قال الا اذا كانت السفينة تقرب من بلده او قريته بحيث ان تكون قريبة على الجد فح يكون مقيما باقامته الاصلية ولا يجزي ان يأتم رجل من اهل سفينة بامام في سفينة اخرى لان بينهما نهر يجري فيه السفن ولا خلاف بين اصحابنا رحمهم الله انه اذا كان بين الامام والقوم نهر يجري فيه السفن لا يصح الاقتداء انما الاختلاف في نهر يمكن المشي في بطنه فعلى قول ابي يوسف رحمه الله يمنع صحة الاقتداء فان كانت السفينتان مقرونتان فح يصح الاقتداء لانه ليس بينهما ما يمنع صحة الاقتداء فكانهما في سفينة واحدة لان السفينتين المقرونتين في معنى الواح سفينة واحدة بخلاف ما اذا كانا على دابتين واحدى الدابتين مربوطة بالاخرى حيث لا يصح الاقتداء لانهما لا يصيران كشيء واحد لان بينهما طريق يمنع صحة الاقتداء الا ترى انه لا يمكن تركيب احدى الدابتين بالاخرى ويمكن تركيب احدى السفينتين بالاخرى بالخشب وكذلك من اقتدى على الجد بامام في السفينة او على العكس يجوز الاقتداء لان النهر والطريق مانع صحة الاقتداء هنا مسئلة تركها صاحب الكتاب وهو ما اذا وقف على الاطلال يقتدي بالامام في السفينة صح اقتداؤه الا ان يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح بمن هو في البيت صحيح اذا لم يكن امام الامام فكذلك هاهنا ومن خاف فوت شيء من ماله وسعه قطع صلوته وهذا اذا كان يكون قائما على الجد يصلي فانفلتت السفينة حتى خاف عليها الغرق وراى سارقا يسرق شيئا من متاعه او كان نازلا عن دابته فانفلتت الدابة فخاف عليها الضياع

اوكان راعي غنم يخاف على غنمه من السبع فان في هذه المواضع كلها له ان يقطع الصلوة ويفسد
السفينة ويتبع السارق والدابة والسبع لان حرمة المال كحرمة النفس قال النبي عليه الصلوة والسلام
قاتل دون مالك حتى تقتل او تقتل فتكون من شهداء الاخرة وفي رواية من شهداء الجنة وكذلك اذا
خاف على نفسه من سبع او عدو وكذلك اذا راى اعمى في حريم بير يخاف ان يقع في البير فانه
يقطع الصلوة بطريق الاولى لان حرمة النفس فوق حرمة المال فلما جاز القطع لاجل المال فلاجل النفس
اولى ولان الله تعالى نهانا عن القاء النفس في التهلكة واضاعة المال فلو قلنا بانه يمضي على صلوته يؤدي
الى اهلاك النفس واضاعة المال من غير خلف ولو قلنا بانه يقطع الصلوة يمكنه قضاء الصلوة ويصل
الى ماله فالقطع اولى وانما تفسد صلوته اذا احتاج الى عمل كثير فاما اذا لم يحتج الى عمل كثير او مشى بنى
على صلوته لما روينا من حديث ابي برزة رضي الله عنه انه كان يصلي في بعض المغازي فانسل قياد الفرس من يده
فمشى امامه حتى اخذ قياد فرسه ثم رجع ناكصا على عقبيه واتم صلوته وتاويل هذا انه لم يحتج الى معالجة
ومشي كثير ثم لم يفصل في الكتاب بين المال القليل والكثير قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة السرخسي
رحمه الله واكثر مشايخنا رحمهم الله قدروا ذلك بالدرهم فصاعدا وقالوا ما دون الدرهم حقير فلا يقطع الصلوة
لاجله قال الحسن رحمه الله لعن الله الدانق ومن دنق الدانق ولان اسم المال لا يقع على الدانق بدليل انه اذا حلف
وقال ما لي مال وله دون الدرهم لا يحنث في يمينه فكذلك لا يقطع الصلوة لاجله قال شمس الايمة رحمه الله
هذا قول حسن لولا ما ذكر في كتاب الكفالة والحوالة ان للطالب ان يحبس غريمه بالدانق فما فوقه فلما جاز
حبس مسلم بالدانق فلان يجوز قطع صلوته ويمكنه قضاؤها بالدانق اولى قال الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام
المعروف بخواهر زاده رحمه الله هذا اذا كان المال مال غيره فاما اذا كان المال ماله فانه لا يقطع الصلوة ولا
نفصل في ظاهر الرواية وهو الصحيح لما بينا والله اعلم

الفصل الخامس والعشرون في صلاة الجمعة

هذا الفصل يشتمل على انواع **الاول في بيان فرضية الجمعة وفي بيان اصل الفرض يوم الجمعة**

نقول صلوة الجمعة فريضة بالكتاب والسنة واجماع الصحابة ونوع من المعنى اما الكتاب فقوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والمراد من الذكر المذكور في الاية هو الخطبة باجماع اهل التفسير لانه ليس
بعد الاذان ذكر الله تعالى الا الخطبة والاستدلال بالاية من وجهين احدهما ان الله تعالى امر بالسعي الى الخطبة
والامر للوجوب واذا وجب السعي الى الخطبة التي هي شرط جواز الصلوة فالى اصل الصلوة اوجب والثاني
ان الله تعالى امر بترك البيع المباح بعد النداء وتحريم المباح لا يكون الا لامر واجب واما السنة حديث جابر رضي الله عنه
قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة فقال في خطبته فقال ايها الناس توبوا الى ربكم قبل ان
تموتوا وبادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشتغلوا الى ان قال واعلموا ان الله تعالى فرض عليكم الجمعة في يومي
هذا في شهري هذا في مقامي هذا فريضة واجبة في حيوتي وبعد مماتي الى يوم القيامة فمن تركها من غير
عذر تهاونا واستخفافا وله امام جائر او عادل الا فلا بارك الله له الا فلا جمع الله شمله الا فلا صلوة له الا فلا
زكوة له الا فلا صوم له الا فلا حج له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله عليه وروي عن النبي عليه الصلوة والسلام
انه قال من ترك الجمعة من غير عذر ثلاثا فهو منافق وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال من ترك اربع جمع متواليات
من غير عذر فقد نبذ الاسلام وراء ظهره واما الاجماع فلان الامة اجمعت على فرضية الجمعة من لدن
رسول الله عليه الصلوة والسلام الى يومنا هذا واما المعنى فلانا امرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر
فريضة ولا يجوز ترك الفرض الا لفرض هو اكد واولى منه فدل وجوب ترك الظهر لاقامة الجمعة على ان الجمعة

اوجب واقوى واكد من الظهر في الفرضية هذا بيان فرضيتها واما بيان اصل الفرض في هذا الوقت
فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم اصل الفرض الظهر الا ان اداء الجمعة يسقط الفرض عنه وقال
بعضهم اصل وقال بعضهم الفرض احدهما الا ان الجمعة افضلهما وقال بعضهم على قول ابي حنيفة وابي يوسف
اصل الفرض في هذا الوقت هو الظهر وقد امرنا باسقاطه بالجمعة وقال محمد الفرض هو الجمعة وله ان
يسقط الجمعة باداء الظهر ولمحمد في النوادر قول اخر ان الفرض احدهما ويتعين بفعل العبد وقال زفر رحمه
الله الفرض هو الجمعة على التعيين والظهر بدل عنه اذا فاتت وانما قال ابو حنيفة وابو يوسف ان اصل
الفرض الظهر لان اصل الفرض في حق كل احد ما يتمكن بادايه بنفسه وهو انما يتمكن من اداء الظهر بنفسه
اما لا يتمكن من اداء الجمعة بنفسه ولانا لو جعلنا اصل الفرض الجمعة كان الظهر خلفا عن الجمعة عند
فواتها واربع ركعات لا تكون خلفا عن ركعتين ولان الظهر كان مشروعا في هذا الوقت قبل شروع
الجمعة لو انتسخ شرعيته انما ينتسخ مقتضى شرعية الجمعة وليس من ضرورة شرع الجمعة انتساخ الظهر
ان لو جمع الشرع بينهما كان مستقيما الدليل عليه انه شرع في حق العبد والمريض والمسافر حتى لو ادوا
الجمعة جاز وبقي الظهر مشروعا في حقهم حتى لو صلى الظهر يجوز فلو كان بينهما منافاة ما اجتمعا وثمرة
الخلاف مع زفر تظهر في فصلين احدهما انه اذا صلى الظهر قبل اداء الناس الجمعة في منزله لم يعتد به في
قول زفر لان الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها ولا صحة للبدل مع القدرة على الاصل وعندهما لما
كانت فريضة الظهر باقية مشروعة وقع موقعه الفصل الثاني ان المعذور من المريض والمسافر والعبد
اذا ادى الظهر في منزله ثم سعى الى الجمعة انتقض الظهر وقال زفر لا ينتقض لان فرضية الجمعة لم تظهر
في حقه فوقع الظهر موقع الفرض فسقط عنه الفرض ولا ينتقض بعد ذلك لنا ان فرضية الظهر لم تنتسخ
في حق المعذور وغير المعذور وغير ان المعذور امر باسقاط الفرض باداء الجمعة فاذا سعى الى الجمعة صار
ممتثلا للامر فاستدعى انتقاض الظهر فاذا عرفنا هذا في غير المعذور فنقول انما فارق المعذور غير المعذور
في حق الترخص على معنى انه رخص له ان لا يترك الظهر باداء الجمعة فاذا لم يترخص صار هو وغير المعذور
على السواء فيستدعي انتقاض الظهر في حقه كما لو حضر قبل اداء الظهر وادى الجمعة صار تاركا للظهر
باداء الجمعة كغير المعذور وثمرة الخلاف الذي ذكرنا مع محمد رحمه الله تظهر في مسألة اخرى وهي انه
اذا تذكر الفجر في خلال الجمعة وهو يخاف ان يشتغل بادائها ان تفوته الجمعة ولا تفوته الظهر قال
محمد رحمه الله تتم الجمعة على احد قوليه فاذا خاف فوت فرض الوقت اشتغل به وعندهما فرضه الظهر
وامرنا باسقاطه باداء الجمعة فاذا لم يخف فوت فرض الوقت بقيت مراعاة الترتيب فرضا عليه وهذه
المسألة في الحاصل على ثلاثة اوجه ان كان الوقت بحال لو اشتغل بالفايتة يخرج الوقت مضى في
الجمعة عند الكل لان الترتيب يسقط عند ضيق الوقت وان كان في الوقت سعة بحيث يعلم انه لو اشتغل
بالفايتة لا تفوته الجمعة يقطع الجمعة في قولهم ويقضي الفايتة وان علم انه لو اشتغل بالفايتة تفوته الجمعة
لكن يمكنه اداء الظهر فالمسألة على الخلاف على قول ابي حنيفة وابي يوسف يقطع الجمعة ويصلي الفايتة ثم يصلي
الظهر في اخر الوقت وقال محمد يمضي في الجمعة

النوع الثاني في بيان شرايط الجمعة وما يتصل من المسايل بها

فنقول للجمعة شرايط بعضها في نفس المصلي وبعضها
في غيره اما الشرايط التي في غير المصلي فستة احدها المصر وهذا مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله
المصر ليس بشرط وكل قرية يسكنها اربعون من الاحرار البالغين لا يظعنون عنها شتاء ولا صيفا تقام

بها الجمعة بحجته في ذلك قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقوله عليه السلام الجمعة على من سمع النداء
من غير فصل وعن ابن عباس رضي الله عنه قال اول جمعة جمعت في الاسلام بعد الجمعة في المدينة
جمعة جمعت بجواثا وجواثا قرية من قرى عامر ابن القيس بالبحرين ولنا حديث علي رضي الله عنه موقوفا
عليه ومرفوعا الى رسول الله عليه الصلوة والسلام لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع وروى سراقة
ابن مالك عن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه قال لا جمعة ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع ولان
اقامة الجمعة وهي ركعتان مقام الظهر وهي اربع امر عرف شرعا بخلاف القياس فيراعى فيه جميع الشرايط
التي اعتبرها الشرع والشرع اعتبر المصر فان النبي عليه السلام اقامه بمدينة ولم ينقل انه اقامها في حوالي مدينة
وفي تسميتها جمعة دليل على ان المصر شرط فانها سميت جمعة لانها جامعة للجماعات حتى وجب نزع الجماعات
يوم الجمعة وفي قرية يسكنها اربعون رجلا لا يتصور جمع الجماعات فان جماعتهم واحدة والاية لا حجة
له فيها لان المكان مضمر فيه بالاجماع حتى لا يجوز اقامة الجمعة في البوادي بالاجماع فنحن نضمر فيه المصر
وهو يضمر القرية واما حديث ابن عباس رضي الله عنه فقلنا جواثى بلدة وتسميتها قرية لا ينافي كونها بلدة
لان اسم القرية ينطلق على البلدة قال الله تعالى وكاين من قرية هي اشد قوة من قريتك والمراد مكة وهي بلدة
واذا ثبت ان المصر شرط لاقامة الجمعة يحتاج الى بيان حد المصر الذي يقام فيه الجمعة وقد تكلموا فيه على
اقوال روى عن ابي حنيفة ان المصر الجامع ما يجتمع فيه مرافق اهلها دينا ودنيا وعن ابي يوسف رحمه الله ثلث
روايات في رواية قال كل موضع فيه منبر وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود فهو مصر جامع وهو رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله وفي رواية اخرى عنه كل موضع اهلها بحيث لو اجتمعوا في اكبر مساجدهم لم يسعهم
ذلك فهو مصر جامع ومن العلماء من قال المصر الجامع ما يعيش فيه كل صانع بصنعته ولا يحتاج الى العود من صنعة
الى صنعة وعن محمد انه قال كل موضع مصره الامام فهو مصر حتى ان الامام اذا بعث الى قرية نايبا لاقامة
الحدود فيهم وقاضيا يفتي بينهم صار ذلك الموضع مصرا واذا عزله ودعاه الى نفسه عادت قرية كما
كانت وقال بعض العلماء كل مصر بلغت مساحته مصرا جمع فيه رسول الله فهو مصر جامع ومن العلماء من
قال كل موضع كان لاهله من القوة والشوكة ما لو توجه اليهم عدو دفعوه عن نفسه فهو مصر جامع وقال
سفيان الثوري رحمه الله المصر الجامع ما يعده الناس مصرا عند ذكر الامصار المطلقة كبخارا وسمرقند
فعلى هذا القول لا يجوز اقامة الجمعة بكرمينه وكشانيه قال شمس الايمة السرخسي وظاهر المذهب ان المصر
الجامع ان يكون فيه جماعات الناس وجامع واسواق للتجارات وسلطان او قاضي يقيم الحدود وينفذ الاحكام
ويكون فيه مفتي اذا لم يكن الوالي والسلطان مفتيا ثم في كل موضع وقع الشك في كونه واقام اهل ذلك الموضع
الجمعة بشرايطها ينبغي لاهل ذلك الموضع ان يصلوا بعد الجمعة اربع ركعات وينوون بها الظهر احتياطا حتى انه
لو لم تقع الجمعة موقعها تخرج عن عهدة فرض الوقت باداء الظهر بيقين ولا باس بالجمعة في موضعين او ثلاثة
في مصر واحد عند محمد واجاز ابو يوسف في موضعين دون الثلاث وفي رواية الامالي اجاز في موضعين
اذا كان مصر الجانبان بينهما نهر عظيم حتى يصير في حكم مصرين كبغداد وان لم يكن المصر بهذه الصفة فالجمعة
لمن سبق منهم باداءها فان صلوا معا فسدت صلوتهم جميعا وكما يجوز اقامة الجمعة في المصر يجوز اقامتها
خارج المصر قريبا منه نحو مصلى العيد لان مصلى العيد ابدا يكون في افناء المصر وفناء المصر ملحق بالمصر
فيما كان من حوايج اهل المصر واداء الجمعة من حوايج اهل المصر فيلحق بالمصر في اداء الجمعة هكذا ذكر المسئلة في
شرح القدوري وفي فتاوى ابي الليث شرط الفناء ايضا فقال ويجوز اقامة الجمعة خارج المصر اذا كان في فناء

المصر وفي نوادر الصلوة لو ان الامير خرج للاستسقاء يدعو وخرج معه ناس كذا فحضرت الجمعة
فصلى بهم الجمعة في الجبانة على قدر غلوة من المصر اجزاهم لانه فناء المصر ولفناء المصر حكم المصر قال
الشيخ الامام شمس الايمة الحلواني رحمه الله اختلف الناس في تقدير فناء المصر فقدره محمد رحمه الله في
النوادر بالغلوة وفارسيته يك تير پرتاو وقدره بعض المشايخ بفرسخين وبعضهم بثلاثة اميال كل ميل
ثلث فرسخ وبعضهم بمنتهى حد الصوت واذا صاح في المصر انسان او اذن موذن فمنتهى صوته فناء المصر
يجوز اداء الجمعة فيه وما وراءه ليس فناء المصر فلا يجوز اداء الجمعة فيه والشيخ الامام شمس الايمة السرخسي
قدر الفناء بالغلوة اتباعا لما ذكر محمد في النوادر وقدر ابو يوسف رحمه الله الفناء بميل او ميلين فانه
روى عنه لو ان اماما خرج من المصر مع اهل المصر لحاجة له قدر ميل او ميلين فحضرته الجمعة فصلى بهم الجمعة
اجزاه وهذا بخلاف ما لو خرج المسافر عن عمران المصر حيث يقصر الصلوة لان فناء المصر انما يلحق بالمصر
فيما كان من حوايج اهل المصر وقصر الصلوة ليس من حوايج اهل المصر فلا يلحق الفناء بالمصر في حق هذا
الحكم وقد ذكر في فتاوى ابي الليث ان على قول ابي بكر لا يجوز الجمعة خارج المصر اذا كان ذلك الموضع
منقطعا عن العمران وكان الفقيه ابو الليث يقول بالجواز في فناء المصر قال الفقيه ابو الليث وقد قال بعضهم
يجب ان يكون على الاختلاف على قول ابي حنيفة وابي يوسف يجوز اقامة الجمعة في فناء المصر وعلى
قول محمد لا يجوز بمنا على اختلافهم في الجمعة بمنا ويجوز ان يكون هذا بلا اختلاف بينهم من قبل ان محمدا انما
لم يجوز الجمعة بمنا لانه قرية وليس له حكم المصر فاما الفناء المصر حكم المصر وقيل انما يجوز اقامة الجمعة في
فناء المصر اذا لم يكن بينه وبين المصر مزارع فعلى قول هذا القايل لا يجوز اقامة الجمعة ببخارا في مصلى العيد
وقد وقعت هذه المسئلة مرة وافتى بعض المفتيين بعدم الجواز ولكن هذا ليس بصواب فان احدا من
الايمة لم يقل بعدم جواز صلوة العيد في مصلى العيد ببخارا لا من المتقدمين ولا من المتاخرين وكما ان المصر
او فناءه شرط جواز الجمعة فهو شرط جواز صلوة العيد ويجوز اقامة الجمعة بمنا في قول ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد لا جمعة بمنا اجمع العلماء على انه لا جمعة بعرفات لانه مفازة وليست بمصر وليست من افنية المصر
لان بينها وبين مكة اربع فراسخ وانما تقام الجمعة اما في المصر او في فناء المصر واما محمد رحمه الله يقول
بانه ليس بمصر والمصر شرط وهما يقولان ان منا مصر في ايام الموسم فيصير مصرا اكثر ما في الباب ان لا يبقى
مصرا بعد ذلك لكن بقاوه مصرا ليس بشرط بخلاف عرفات فانه ليس بمصر فانه لا ابنية له ومن المشايخ
من قال ان عندهما انما يجوز اقامة الجمعة بمنا لانها افنية مكة وهذا فاسد لان بينهما فرسخان وقال
محمد رحمه الله في الاصل اذا نوى الاقامة بمكة وبمنا خمسة عشر يوما لا يصير مقيما نعلم انهما موضعان
انما الصحيح ما قلنا ولا يصلى بمنا صلوة العيد بالاتفاق لا لعدم المصرية بل لاشتغال الحاج باعمال الحج
في ذلك اليوم فوضع عنهم صلوة العيد بخلاف الجمعة لانه لا يتفق كل سنة هجوم الجمعة في ايام الرمي
بمنا عندهما اذا كان ثمة امير مكة او امير الحجاز او الخليفة اما امير الموسم ليس له حق اقامة الجمعة انما فوض
اليه رعاية الحاج وسياستهم فان استعمل على مكة يقيم الجمعة بمنا عندهما ايضا وان لم يستعمل على مكة انما
استعمل على الموسم لا غير فان كان من اهل مكة يقيم الجمعة بمنا عندهما ايضا وفي نوادر ابراهيم عن محمد ايضا
قال على مذهب ابي حنيفة رحمه الله اذا جمع امير الموسم وهو مسافر بمكة قال يجزيه وان صلى بهم بمنا لا يجزيه
ثم في ظاهر رواية اصحابنا رحمهم الله لا يجب شهود الجمعة الا على من يسكن المصر والارباض المتصلة
بالمصر حتى لا يجب على اهل السواد ان يشهد والجمعة سواء كان السواد قريبا من المصر او بعيدا عنه وعن محمد

رحمه الله انه اذا كان بينه وبين المصر اقل من فرسخين فعليه ان يشهد الجمعة وان كان اكثر من ذلك
فلا وعنه في رواية اخرى ان كل موضع لو خرج الامام اليه واقام الجمعة فيه جازت جمعته وعد مجمعا
في المصر فعلى اهل ذلك الموضع الرواح الى الجمعة وكل موضع لو خرج الامام اليه وجمع فيه لم يعد مجمعا
في المصر فلا جمعة عليه وعن ابي يوسف اذا كان بينه وبين المصر فرسخ او فرسخين فعليه ان يشهد
الجمعة وعنه ايضا اذا كان بحيث لو غدا وشهد الجمعة امكنه الرجوع الى منزله قبل ان يويه الليل لزمه
ان يشهد الجمعة وكثير من المشايخ اخذوا بهذه الرواية ووجه ما ذكر في ظاهر الرواية ان النبي عليه
الصلوة والسلام واصحابه رضي الله عنهم كانوا لا يامرون اهل السواد القريبة بالحضور الى الجمعة اذ لو
امروا لاشتهر واستفاض والمعنى فيه ان المسافر الذي في المصر لا يجب عليه حضور الجمعة لاشتغاله
بامور السفر نفيا للحرج والحرج الذي يلحق القروي بدخول المصر اكثر من حرج المسافر فيسقط عن القروي
بطريق الاولى وروى الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة وابي يوسف ان كان مقيما في عمران المصر واطرافه
وليس بين مكانه وبين المصر فرجة فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من
المزارع والمراعي لا جمعة على اهل ذلك الموضع وان كان الندا يبلغهم والغلوة والميل والاميال ليس بشي
هذا جملة ما روى الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وبه كان يفتي شمس الايمة
الحلوايي وكان يقول لا جمعة على اهل القلع ببخارا وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف لو ان اهل مدينة
حضرهم جند من اهل الشرك واحاطوا بالمدينة فخرجوا اليهم من مدينتهم وعسكروا على ميلين او
او ثلاثة لا يريدون سفرا فعليهم الجمعة في عسكرهم فكانه اعطى المكان الذي نزلوا فيه وهو على
قدر ميلين او ثلاثة حكم المصر والشرط الثاني السلطان او نايبه من الامير او القاضي وهذا مذهبنا

الشرط الثاني

وقال الشافعي رضي الله عنه السلطان ليس بشرط وحجته في ذلك ما روى ان عثمان رضي الله عنه حين
كان محصورا صلى علي رضي الله عنه الجمعة بالناس ولم يرو انه صلى بامر عثمان رضي الله عنه ولانها مكتوبة
كساير الصلوات فلا يشترط لاقامتها السلطان كساير الصلوات ولنا قوله عليه الصلوة والسلام اربع
الى الولاة وذكر من جملتها الجمعة والعيدين وفي حديث جابر قال من تركها استخفافا بها وله امام عادل او
جاير الحق الوعيد الشديد بترك الجمعة بشرط ان يكون له امام والمراد به السلطان لانه وصفه بالعدل والجور
وذا انما يتحقق من السلطان ولان اقامة الجمعة مقام الظهر عرف شرعا بخلاف القياس فيراعى جميع
ما ورد به النص والنص ورد باقامتها من السلطان ولان الناس يتركون الجماعة في هذا اليوم لاقامة الجمعة
فلو لم يشترط فيها السلطان ادى الى الفتنة لانه يسبق بعض الناس الى الجامع فيقيمونها لغرض لهم وتفوت
على غيرهم وفيه من الفتنة ما لا يخفى على احد فيجعل مفوضا الى الامام الذي فوض اليه احوال الناس والعدل
بينهم لانه اقرب الى تسكين الفتنة والاحتجاج بحديث علي رضي الله عنه لا يصح لانه يحتمل انه يفعل ذلك
باذن عثمان رضي الله عنه فلا يصح الاحتجاج به مع الاحتمال او ان فعل ذلك بغير اذنه فانما فعل لان الناس اجمعوا
عليه وعند ذلك يجوز لما نبين ان شاء الله تعالى وقوله بان هذه صلوة مكتوبة كساير الصلوات فانه يشترط
لها من الشرايط ما لا يشترط لساير الصلوات بل هو صلوة عرف حالها من النص فتعرف شرايطها من النص
لا من ساير المكتوبات واذا ثبت ان السلطان شرط تتفرع هذه المسايل احديها ما ذكر في الاصل
ان رجلا من عرض الناس لو صلى الجمعة بالناس بغير اذن الامام او خليفته او صاحب شرطه او القاضي
لا يجزيهم لفوات شرطها فقد جمع في هذه المسيلة بين الامام وخليفته وصاحب شرطه والقاضي قال

شمس

شمس الايمة الحلوايي هذه المسيلة بناء على عرف زمانهم فان زمنهم صاحب شرطه والقاضي كل
واحد منهما كان مولى امر السياسة واقامة الجمعة وفي نوادر بشر عن ابي يوسف ان لصاحب الشرط
ان يصلي الجمعة بالقوم وان لم يخرج الامير ولا يصلي بهم القاضي اذا لم يخرج الامير وعن ابي يوسف ايضا
انه قال اما اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة لان الخلفاء يامرون القضاة ان يصلون بالناس الجمعة قيل
اراد بهذا القاضي قاضي القضاة التي يرسوله انه قاضي الشرق والغرب كابي يوسف في وقته فاما في زماننا
القاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك والى مصرمات ولم يبلغ موته الخليفة حتى مضت بهم جمع فان
صلوا خليفة الميت او صاحب شرطه او القاضي جاز لانه فوض اليهم امر العامة هكذا ذكر في العيون
وهذا الجواب في حق القاضي وصاحب الشرط بناء على عرف زمانهم على ما بينا ولو اجتمعت العامة على
ان يقدموا رجلا مع قيام واحد من هولاء الذين ذكرنا من غير امرهم لم يجز لانه لم يفوض اليهم امورهم الا اذا
لم يكن ثمة قاضي ولا خليفة الميت بان كان الكل هو الميت حينيذ جاز لضرورة الا ترى ان عليا رضي الله عنه
صلى بالناس يوم الجمعة وعثمان رضي الله عنه محصور لان الناس اجمعوا على علي رضي الله عنه فقد جمع في
هذه المسيلة ايضا بين القاضي وخليفة الميت والجواب في حق القاضي بناء على عرف زمانهم على ما ذكرنا
ابراهيم عن محمد رحمه الله اذا خطب الامير ثم احدث ولم يقدم احدا فتقدم العامل لم يجز ولا يجوز ان يتقدم
احد الا احد هولاء الثلاثة صاحب الشرط او القاضي او الذي ولاه القاضي والحاصل ان حق التقدم في
اقامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنيابته
فالسابق في هذه النيابة في كل بلدة الامير الذي ولي على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي يريد به قاضي
القضاة ثم الذي ولاه قاضي القضاة ويجوز صلوة الجمعة خلف المتغلب الذي لا عهد له اي لا منشور له
من الخليفة اذا كانت سيرته في رعيته سيرة الامراء يحكم فيما بين رعيته بحكم الولاية لان بهذه تثبت السلطنة
فيتحقق الشرط الشرط الثالث الوقت يعني به وقت الظهر حتى لا يجوز تقديمها على الزوال ولا بعد خروج الوقت
والاصل فيه ما روى ان النبي عليه الصلوة والسلام لما بعث مصعب بن عمير رضي الله عنه الى المدينة
قبل هجرته قال له اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة وكتب الى سعد بن زرارة اذا زالت الشمس من اليوم الذي
تجهز فيه اليهود لسبتها فازدلف الى الله تعالى بركعتين لان الجمعة اقيمت مقام الظهر فيشترط اداوها في وقت
الظهر حتى لو خرج وقت الظهر في خلال الصلوة تفسد الجمعة وان خرج بعد ما قعد قدر التشهد فكذا
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا تفسد ولو خرج بعد السلام لا تفسد بالاجماع ثم اذا خرج وقت الظهر
في خلال الصلوة حتى فسدت الجمعة يبقى اصل الصلوة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند
محمد تبطل التحريمة ولا يبقى اصل الصلوة وهذا بناء على اصل معروف تقدم ذكره ان للصلوة جهتين عند ابي حنيفة
وابي يوسف الفرضية واصل الصلوة فاذا بطل صفة الفرضية يبقى اصل الصلوة وعند محمد للصلوة جهة
واحدة وهو الفرضية فاذا بطلت الفرضية تبطل اصل الصلوة وفي فتاوى الفضلي المقتدي اذا نام في
صلوة الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلوته لانه لو اتمها كان قضاء وقضاء الجمعة لا يجوز
ولو انتبه بعد فراغ الامام والوقت قايم اتمها جمعة لانه يصير مؤديا الجمعة في الوقت والشرط الرابع

الشرط الرابع

الجماعة لظاهر قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فهذا خطاب للجماعة ولانها سميت جمعة وفي هذا الاسم
ما يدل على اعتبار الجماعة فيها ثم ان العلما رحمهم الله اختلفوا فيما بينهم في تقدير الجماعة قال ابو حنيفة ومحمد
رحمهم الله ثلاثة نفر سوى الامام وعند ابي يوسف في غير رواية الاصول اثنان سوى الامام وقال الامام الشافعي رضي

لاتنعقد الجمعة الا باربعين رجلا من الاحرار المقيمين سوى الامام حجة الشافعي ما روي ان اول
جمعة اقيمت في الاسلام كانوا اربعين رجلا فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظر اجتماع
الاربعين فلو كانت تنعقد بدون الاربعين لما انتظر اجتماع الاربعين ولان اقامة الجمعة مع الظهر
امر عرف بخلاف القياس فلا يقوم مقامها الا بالشرايط التي ورد بها النص ولم ينقل ان النبي عليه الصلوة
والسلام اقام الجمعة بثلاثة نفر من الرجال وقد نقل انه اقامها باكثر من ثلاثة نفر فقدرنا الاكثر باربعين لما روينا
من الحديث وابو يوسف رحمه الله يقول للمثنى حكم الجماعة حقيقة وحكما اما حقيقة فلان الجماعة
مشتقة من الاجتماع وذلك يتحقق بالمثنى اما حكما فلان الامام يتقدم عليهما وذلك من احكام الجماعة
وربما كان يقول اذا كان سوى الامام اثنان يكون مع الامام ثلاثة والثلاث جمع متفق عليه ولنا قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة الاية فالمنادي كانه خارج عن خطاب السعي وكذلك
الذكر وهو الامام خارج عن خطاب السعي ايضا فيكون قوله فاسعوا خطاب جميع الذين يسمعون النداء
فيتناول هذا الخطاب كل جمع واقل الجمع المتفق عليه الثلاثة فاذا اجاب المنادي ثلاثة من الناس فقد
وسعوا الى الجمعة واقاموها جاز بظاهر الاية وما قاله الشافعي رضي الله عنه باطل لما روي انه لما نفر الناس في
اليوم الذي دخل فيه العير المدينة كما قال الله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها بقي مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم اثنا عشر رجلا فصلى بهم الجمعة وقد روى الزهري ان النبي عليه الصلوة والسلام
بعث مصعب بن عمير اميرا الى المدينة ثم كتب اليه ان اقم بهم الجمعة فاقام بهم الجمعة وكانوا اثنا عشر نفسا
ولا حجة له في الحديث الذي روي اذ فيه انه اقام باربعين وما دونه مسكوت عنه على انه روي انهم كانوا
اقل من اربعين وقول ابي يوسف ان للمثنى حكم الجماعة فاسد لان ما دون الثلاث ليس بجمع مطلق بدليل
ان اهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع والشرط هو الجماعة المطلقة وقوله الثاني انه اذا كان مع الامام
اثنان كان مع الامام جماعة فاسد لان الامام شرط للجواز سوى الجماعة فان كل واحد منهما شرط على حدة
فلا يعتبر الامام مع القوم في الجماعة بخلاف ساير الصلوات لان الامام في ساير الصلوات ليس بشرط ولذلك
الجماعة فامكننا ان نعد الامام مع القوم ثم يشترط في الثلاثة ان يكونوا بحيث يصلحون للامامة في صلوة
الجمعة حتى ان تصاف الجمعة لا يتم بالنساء والصبيان وتتم بالعبيد والمسافرين لانهم يصلحون للامامة
ولا شك ان درجة الامامة اعلى من درجة الاقتداء فاذا لا تشترط الحرية والاقامة وفي الامامة التي هو
اعلى فلان لا يشترط في الاقتداء الذي هو ادنى وفي كونه موتما كان ذلك اولى واحرى وهذا مذهبنا
وقال زفر رحمه الله لا تجوز امامة العبد والمسافر في صلوة الجمعة لانه لا يفترض عليهما الجمعة وانما يصح منهما
الاداء بطريق التبعية فلا يجوز ان يكون اصلا بالامامة وصار كالمراة والصبي ولنا ان العبد والمسافر
صلح امامين في ساير الصلوة فكذلك في الجمعة وامتناع الفرضية ليست لعدم الاهلية بل العذر رخص
الشرع الترك لاجله على ما مر فاذا حضر وادى وقع عن الفرض وبه فارق الصبي والمراة فان الصبي ليس
باهل لاداء الفرض وكذا المراة ليس اهل لاداء هذا الفرض لان مبناها على الاشتهار وفيما بني على الاشتهار
المراة لم تؤهل فاذا ظهر الكلام في جواز امامتها ففي انعقاد الجمعة باقتدائهما يكون اظهر وقد صح ان رسول الله
عليه الصلوة والسلام اقام الجمعة بمكة وهو مسافر حتى قال لاهل مكة اتموا صلوتكم يا اهل مكة فانا قوم
سفر ومما يتصل بهذا الشرط من المسايل ما ذكر في الجامع الصغير فقال اذا نفر الناس بعد ما خطب الامام
فهذا على وجهين اما ان نفروا قبل الشروع في الصلوة او بعد الشروع فيها فان نفروا قبل الشروع فيها ان نفر

الكل فالامام يصلي بهم الظهر لان الجماعة شرط ولم يبق الجماعة وقت افتتاح الصلوة وان بقي البعض
ان كان الباقي سوى الامام ثلاثة صلى الجمعة عندنا خلافا للشافعي وان كان الباقي اثنان سوى الامام
صلى الظهر عند ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه يصلي الجمعة لانا نجعل
من ذهب من القوم كانه لم يحضر من الابتداء ولو لم يحضر من الابتداء غير هولاء كان الجواب كما قلنا كذلك
ولو لم يبق مع الامام الا عبيد ومسافرين صلى بهم الجمعة عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله على ما مر
وان نفروا بعد الشروع في الصلوة ان صلى الامام من الجمعة ركعة اتم الجمعة عند علمائنا الثلاثة وعند
زفر يصلي الظهر وان لم يقيد الركعة بالسجدة حتى نفروا صلى الظهر عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما
تتم الجمعة فالاصل عند زفر رحمه الله ان الجماعة شرط من اول الجمعة الى اخرها كالطهارة والوقت وجه
القياس لان شرط الشيء يعتبر من اوله الى اخره وانه ليس بصحيح لان شرط الشيء ما في وسع الانسان وامكانه
وليس في وسع الامام وامكانه ابقاء الجمعة مع نفسه في جميع الصلوة فلا يشترط ذلك والاصل عندهما
ان الجماعة شرط وقت الشروع في الصلوة لان الجماعة اذا وجدت حالة الشروع تنعقد التحريمة للجمعة
بوصف الصحة فجاز ان يتمها جمعة كما اذا نفروا بعد ما قيد الركعة بالسجدة وليس كما اذا نفروا قبل الشروع
لان هناك تحريمته لم تنعقد للجمعة فكيف يتمها جمعة والاصل عند ابي حنيفة ان الجماعة شرط في ركعة تامة
لان ما دون الركعة معتبرة من وجه دون وجه فانه اذا اتحرم ثم قطع يلزمه القضاء وغير معتبرة من وجه
فانه اذا ادرك الامام في السجود لا يصير مدركا للركعة واذا حلف لا يصلي فافتتح الصلوة وقرا وركع
ثم قطع لا يحنث في يمينه وصلوة الجمعة تغيرت من وجه الظهر الى الجمعة فلا تتغير الا بيقين ولا تيقين
الا وان توجد ركعة معتبرة من جميع الوجوه واذا كبر الامام للجمعة والقوم حضور ولم يشرعوا معه ثم
شرعوا بعد ذلك ذكر ولي في الاصل انهم اذا كبروا قبل ان يرفع الامام راسه من الركوع صحت الجمعة والا
استقبلها ولم يذكر في الاصل خلافا وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر جعل هذا قول محمد وذكر وقال ابو حنيفة
ان كبروا قبل ان يقرا الامام اية قصيرة صحت الجمعة والا استقبلها وقال ابو يوسف ان كبروا قبل ان يقرا
الامام ثلاث ايات قصار او اية طويلة صحت الجمعة والا استقبلها وان كبروا قبل ان يشرع الامام في
القراة صحت الجمعة بالاتفاق ولو خطب والقوم حضور وشرعوا في الصلوة ثم احدث القوم فخرجوا
فدخل اخرون لم يسمعوا الخطبة ودخلوا في صلوته جاز لان الخطبة والافتتاح حصل مع الجمع ولو
ظهر ان الاولين لم يكونوا على وضوء فكبر الامام ثم دخل اخرون هم على الوضوء استقبل بهم
التكبير لان الشروع ما حصل مع الجمع والشرط الخامس الخطبة حتى صلوا من غير خطبة او خطب
الامام قبل الوقت لا يجوز والاصل فيه قول الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والمراد منه الخطبة فقد امر
بالسعي الى الخطبة والامر بالسعي اليها دليل على وجوبها ولان اقامة الجمعة مقام الظهر عرفت شرعا
بخلاف القياس والشرع ما جاء بها الا مقيدا بالخطبة فان النبي عليه الصلوة والسلام ما اقامها في عمره
من غير خطبة وبعض مشايخنا قالوا الخطبة تقوم مقام ركعتين ولهذا لا يجوز الا بعد دخول الوقت
في حديث ابن عمر وعايشة رضي الله عنهما انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة دليل ان الخطبة شطر
الصلوة وهذا ليس بصحيح بدليل ان الامام لا يستقبل القبلة عند الخطبة ولا يقطعها الكلام ويعتد
بها اذا اداها وهو محدث اوجب على ما ياتي بيانه بعد هذا واذا ثبت ان الخطبة شرط يتفرع على هذا
مسايل اذا خطب الخطيب وحده جاز على قول ابي حنيفة رحمه الله وعلى قولهما لا يجوز ذكر الخلاف على

الشرط الخامس

هذا الوجه في متفرقات الفقيه ابي جعفر ورايت في موضع اخر ان عن ابي حنيفة في هذا الفصل
روايتين وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف اذا خطب يوم الجمعة ونفر الناس عنه ثم رجعوا اصلي بهم
الجمعة ولو لم يرجعوا وجاء قوم اخرون لا يصلي بهم الجمعة الا ان يعيد الخطبة وفي ظاهر الرواية
يصلي بهم الجمعة من غير ان يعيد الخطبة ولو خطب والقوم حضور الا انهم محدثون او كانوا جنبا فذهبوا
وتوضاوا ثم رجعوا وصلى بهم الجمعة جاز ولو خطب وهناك رجال من بعيد لم يسمعوا الخطبة جاز
لو خطب بالفارسية جاز عند ابي حنيفة رحمه الله على كل حال وروى بشر عن ابي يوسف
انه اذا خطب بالفارسية وهو يحسن العربية لا يجزيه الا ان يكون ذكر الله في ذلك بالعربية في
حرف او اكثر من قبل انه يجري في الخطبة ذكر الله وما زاد فهو فضل قال الحاكم ابو الفضل هذا
خلاف قوله المشهور واذا خطب الامام في الجمعة قبل الزوال وصلى بعد الزوال لا يجوز وان شرعت
الخطبة شرطا للجواز والشرايط تكون مقدمة على المشروط له الا انها شرط بمنزلة الركعتين وهو الشفع
الثاني وكما لا يجوز اقامة الشفع الثاني قبل الوقت فكذا الخطبة ولو خطب صبي يوم الجمعة وله منشور
الوالي وصلى بالناس بالغ جاز في فتاوى خوارزم قال محمد رحمه الله ويخطب الامام قايما يوم الجمعة لما
روى ان رجلا سال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم ان الامام يخطب يوم الجمعة قايما او قاعدا قال
اليس تتلو قول الله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قايما كان رسول الله عليه الصلوة والسلام
يخطب قايما حين انفض عنه الناس بدخول العير المدينة وهكذا جرى التوارث من لدن رسول الله عليه
الصلوة والسلام الى يومنا هذا والذي روى ان عثمان رضي الله عنه كان يخطب قاعدا انما فعل ذلك
لمرض او كبر سن في اخر عمره وفي حديث جابر ابن سمرة ان النبي عليه الصلوة والسلام كان يخطب قايما خطبة
واحدة فلما اسن وكبر جعلها خطبتين وجلس بينهما جلسة ويستقبل القوم بوجهه مستدبر القبلة به
جرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير نكير منكر ثم السنة ان يخطب
خطبتين ويجلس جلسة خفيفة بينهما فيحمد الله تعالى في الاولى ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي
عليه الصلوة والسلام ويعظ الناس ويذكرهم وفي الثانية يفعل كذلك الا انه يدعو مكان الوعظ كذا جرى
التوارث قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله في تقدير الجلسة بين الخطبتين انه اذا تمكن في موضع جلوسه
واستقر كل عضو منه في موضعه قام من غير مكث ولبث وكان ابن ابي ليلى يقول اذا مس الارض موضع جلوسه
ادنى مسه قام الى الخطبة الاخرى وينبغي ان تكون الخطبة الثانية ما يخطب به الخطبا في بلدنا اليوم
يحمد الله ويستعيذ لا يبدل هذا بحال ولا يغير وله ان يبدل الاولى ويغير فقد صح ان النبي عليه الصلوة
والسلام كان لا يترك هذه الخطبة بحال ولو خطب خطبة واحدة قايما او قاعدا او خطب خطبتين
قاعدا او احديهما قايما والاخرى قاعدا اجزاه الا انه يصير مسيا ان فعل ذلك من غير عذر كذلك
اذا خطب متكيا على عصا او على قوس جاز الا انه يكره لانه خلاف السنة واذا خطب يستقبل القبلة
مولياظهره الناس جاز ولكن يكره لانه خلاف السنة ويقرا في خطبته سورة من القران او اية فالاخبار
قد تواترت ان النبي عليه الصلوة والسلام كان يقرا القران في خطبته وان خطبته لا تخلو عن سورة او اي
من القران وروى انه قرا في خطبته واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله وروى انه قرا يا ايها الذين امنوا اتقوا
الله وقولوا قولا سديدا وروى انه قرا ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وروى انه قرا اذا زلزلت الارض
زلزالها وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد ابن الفضل البخاري رحمه الله يقول يستحب للامام ان يقرا

في كل جمعة يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا الاية اذا اراد ان يقرا سورة تامة تعوذ في اولها
ويسمي وان قرا اية من القران اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يتعوذ ويسمي والاكثر هو قالوا يتعوذ
ولا يسمي وبهذا تعارف الخطبا ترك التسمية احيانا والاتيان بالتعوذ على كل حال يقولون اعوذ بالله
السميع العليم من الشيطان الرجيم وقد يسمون وقد لا يسمونه واصل الاختلاف في القراة في غير
الخطبة اذا اراد ان يقرا سورة يتعوذ ويسمي واذا اراد ان يقرا اية هل يسمي فعلى الاختلاف اذا قرا الامام
على المنبر اية السجدة يسجدها ويسجد من سمعها قال شمس الايمة الحلواني ينزل من المنبر ويسجد على الارض
ثم قال رحمه الله قال مشايخنا اذا تلا الامام اية السجدة في صلوة الجمعة لا يسجد لها لانه اذا اخر للسجود
وكبر المكبرون فيظن الناس انه كبر للركوع فيشتغلون به فيكون تركها اولى ولا يطول الخطبة جاء عن عمر رضي الله عنه
انه قال طولوا الصلوة وقصروا الخطبة وقال ابن مسعود رضي الله عنه طولوا الصلوة وقصروا الخطبة
فانه من فقه الرجل قال القدوري في كتابه ويكون قدر الخطبتين مقدار سورة من طوال المفصل ويستقبل
القوم الامام بوجوههم حالة الخطبة لان الخطيب يعظهم بالخطبة ويخاطبهم فالاعراض عنه يكون
تهاونا وجفا قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله من كان امام الامام استقبله بوجهه ومن كان يمين الامام
او عن يساره انحرف الى الامام فقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا خطب استقبله اصحابه فمن
كان امامه اقبل بوجهه ومن كان عن يمينه او يساره انحرف اليه قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله والرسم
في زماننا استقبال القوم وترك استقبالهم الخطيب لما يلحقهم من الحرج بتسوية الصفوف بعد
ما فرغ الخطيب من الخطبة لكثرة الزحام قال وهذا احسن ويجري في الخطبة قليل الذكر نحو قوله
الحمد لله ونحو قوله لا اله الا الله ونحو قوله سبحان الله وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله لا يجوز الا اذا كان كلاما يسمى خطبة عادة وقال الشافعي رحمه الله لا بد من خطبتين
والشافعي يحتج بالتوارث من لدن رسول الله عليه الصلاة والسلام الى يومنا هذا من غير نكير منكر والمتوارث
كالمتواتر وابو يوسف ومحمد رحمهما الله قالا بان الشرط هو الخطبة والتكبيرة الواحدة والتسبيحة الواحدة
لا تسمى خطبة ولا يقال لقايلها خطيبا عرفا وعادة وان كانت خطبة خفيفة فكانت خطبة من وجه دون
وجه فوقع الشك في جواز الجمعة فلا يحكم بالجواز وابو حنيفة يحتج بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله امر بمطلق
الذكر من غير قيد فقد نسخ المطلق وعن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه كتب الى مصعب ابن عمير اذا مالت
الشمس من اليوم الثاني يتجهز اليهود لسبتها فاجمع من قبلك من المسلمين وذكرهم بالله من غير فصل بين ذكر وذكر
وعن عثمان رضي الله عنه انه لما صعد المنبر في اول جمعة ولي فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر
رضي الله عنهما كانا يعدان لهذا المكان مقالا وانتم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال وستاتي الخطب
من بعد الله اكبرها شانا ثم نزل وصلى معه خيار الصحابة من غير نكير منكر ومراده من قوله انتم الى امام فعال
احوج منكم الى امام قوال ان الخطبا الذين ياتون بعد الخلفاء الراشدين يكونون على كثرة المقال مع قبح الافعال
واما انا لم اكن قوالا مثلهم فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد بهذه المقالة تفضيل نفسه على الشيخين فلا
ثم قوله الحمد لله كلمة وجيزة تحتها معان جمة وتشتمل على قدر الخطبة وزيادة فالمتكلم بقوله الحمد لله كالذاكر
لجملة ذلك فيكون ذلك منه خطبة لكنها وجيزة وقصر الخطبة مندوب اليه على ما مر وحكى الفقيه ابو جعفر
الهندواني عن استاذه الفقيه ابو بكر الاعمش رحمهما الله كان يقول التسبيحة الواحدة والتكبيرة الواحدة في مثل
هذا المكان وفي مثل هذه الحالة من مثل هذا الخطيب خطبة وان كانت لا تكون خطبة من غيره لان المكان اعد للخطبة

والوقت وقت الخطبة والخطيب هيا نفسه لذلك فاذا جا بالذكر وان قل يكون خطبة ولا يبعد
ان يختلف الكلام باختلاف المحل الا ترى ان من اعتاد التكلم بنعم في خلال الكلام كان نعم منه في خلال
الكلام لغوا وهدرا واذا قال له غيره لي عليك كذا وكذا فقال نعم كان ذلك منه اقرارا ملزما للمال واختلف الكلام
لاختلاف المحل كذا هنا وقال الحاكم الشهيد في اشارته ان هذه المسيلة فرع لمسيلة اخرى ان ابا حنيفة رحمه الله
يعتبر في شروط جواز الصلوة ادناها حتى قال لو حاذاهم للركوع ولم يعتدل جاز ووقع الفصل وان
قرا في صلوته اية قصيرة جاز عنده فجعل هذا اصلا من اصول ابي حنيفة وخرج المسايل عليه وعد هذه
المسيلة من جملتها وقاس الخطبة بالصلوة وقال لما جاز الصلوة بادنى الاذكار والاركان فالخطبة اولى
وعن ابي يوسف رحمه الله ان الامام اذا عطس على المنبر وقال الحمد لله ثم نزل وصلى بالناس جازت صلوته
ولكن حمده خطبة ثم رجع وقال لا يكون خطبة ومن المشايخ من قال اذا عطس على المنبر وحمد الله تعالى
اذا نوى الخطبة كان خطبة واذا نوى حمد العاطس لا يكون خطبة وكذا قال فيما اذا اتى بتسبيح انما يجزيه
عن الخطبة اذا نوى الخطبة وهو نظير من حمد الله تعالى عند الذبح ان نوى به التسمية وان لم ينو به التسمية
لا يجزيه ولو خطب وهو جنب او محدث ثم اغتسل او توضا وصلى بهم الجمعة اجزاه وهذا مذهبنا وقال
الشافعي لا يجوز وهو رواية عن ابي يوسف بنا على ان عند الشافعي الخطبة يقوم مقام ركعتين من الصلوة
وعندنا ليس كذلك بدليل ما ذكرنا من الاحكام والمعنى في المسيلة ان الخطبة ذكر الله تعالى والجنب
والمحدث لا يمنعان عن ذكر الله تعالى وجا في الحديث ان النبي عليه الصلوة والسلام كان لا يحجزه الجنابة عن
شي الا عن قراة القران الا انه اذا تعمد ذلك يصير مسيا لدخوله المسجد من غير طهارة ولان الخطبة وان لم تكن
صلوة حقيقة الا انها تشبه الصلوة ولهذا لا تجوز الجمعة بدونها ولو كانت صلوة حقيقة لا تجوز
بدون الطهارة فاذا كانت تشبه الصلوة قلنا يكره مع الحدث والجنابة ولم يذكر محمد رحمه الله في الكتاب
انه هل تعاد الخطبة وذكر في النوادر عن ابي يوسف انه لا يعاد والاذان جنبا يعاد ولكل واحد منهما
شبها بالصلوة الا ان الاذان اشبه بالصلوة من الخطبة فان الاذان يودى مستقبل القبلة والخطبة
تودى مستدبر القبلة وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله الاعادة فيهما جميعا وان خطب وهو طاهر
ثم احدث وامر رجلا بالصلوة فان كان الرجل المامور قد شهد الخطبة او بعضها اجزاه لانه بنى تحريمة
الجمعة وقد وجد شرط افتتاح الجمعة في حقه وهو الخطبة فيجوز وان لم يشهد المامور الخطبة لا
يجزيه لانه يريد ان ينشي تحريمة الجمعة من غير شرطها وهو الخطبة فلا يجزيه كما اذا لم يخطب الاول واراد
ان يصلي بالناس الجمعة ولو ان الامام الاول احدث بعد الشروع في الجمعة فامر رجلا لم يشهد الجمعة حتى يصلي
بهم الجمعة يجوز لانه لا ينشي التحريمة بل يبني على صلوة الامام والخطبة شرط افتتاح الجمعة لا شرط البنا
فان قيل ما ذكرتم من العذر ليس بصحيح بدليل ان الثاني لو افسد صلوته ثم افتتح بهم اجزاه وهو مفتتح في
هذه الحالة قلنا نعم ولكن لما صح شروعه في الجمعة وصار خليفة للاول التحق بمن شهد الجمعة حكما فلهذا
جاز له الافتتاح بعد الافساد واذا خطب الامام يوم الجمعة ثم قدم امير اخر ان صلى القادم بخطبة
الاول صلى اربعا لان الخطبة شرط افتتاح الجمعة وانه غير موجود في حق القادم وان خطب خطبة
حديدة صلى ركعتين وان صلى الاول الجمعة بالناس فان لم يعلم بقدوم الثاني اجزاهم لانه لا ينعزل
ما لم يعلم بقدومه وان علم بقدوم الثاني لا يجزيهم الا ان يكون القادم امر الاول باقامتها فحينئذ يجوز لانه يجمع
شرايط الصحة قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله وقد قيل لا يجزيهم لان الثاني لما لم يملك اقامتها لعدم

الخطبة لم يصح امره الاول بها وفي نوادر ابن سماعة عن امام خطب الناس يوم الجمعة ثم قدم عليه
امير اخر مكانه بعد ما فرغ من الخطبة فامر هذا القادم رجلا ممن شهد الخطبة الاولى فصلى بالناس الجمعة
لم يجزهم من قبل ان خطبة الاول قد انتقض بالعزل ولو ان القادم شهد الخطبة ولم يعزل الاول
ولكنه امر رجلا ان يصلي الجمعة بالناس فصلى جاز لانه لما شهد الخطبة فكانه خطب بنفسه ولو ان
القادم شهد خطبة الاول وسكت عنه حتى صلى بالناس وهو يعلم بقدومه فصلوته جايزة لانه على
ولايته ما لم يظهر العزل وفي نوادر بشر عن ابي يوسف في الامام الذي له حق اقامة الجمعة اذا عزل وصلى
بالناس قبل ان ياتيه الكتاب بعزله اي قبل ان يعلم بعزله جاز وان صلى بعد ما علم بعزله لا يجوز وان صلى
صاحب شرطة جاز لان عمالهم على حالهم بعد العزل واذا افتتح الامام الجمعة ثم حضر والي اخر يمضي
على صلوته لان افتتاحه قد صح فصار كرجل امره الامام بان يصلي بالناس الجمعة ثم حجر عليه فان حجر عليه قبل
الشروع في الصلوة عمل حجره وان حجر عليه بعد الشروع لا يعمل حجره كذا هاهنا ولو ان الامام سبقه
الحدث قبل الشروع في الصلوة فامر جنبا قد شهد الخطبة فصلى بهم جاز كما لو امره الاول وهذا لان امر
الامام الاول قد صح لانه فوض الجمعة الى من هو من اهل الجمعة فان الجنب اهل للجمعة لكنه عاجز عن ادايها لفقد
الشرط وهو الطهارة واذا صح التفويض الى الاول لكونه اهلا اقام الثاني مقام الاول فصار امر الثاني
كامر الاول بخلاف ما اذا امر الاول امراة فامرت المراة رجلا قد شهد الخطبة لا يجوز لهذا الرجل ان
يصلي بهم الجمعة لما ذكرنا في حق الصبي وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى ان اماما لو سبقه الحدث في
الصلوة فذهب وقدم امراة فانه ينظر ان قامت مقامه فسدت صلوة الكل وان قدمت رجلا مكانها جاز
صلوة الكل بعض مشايخنا ظنوا ان الاستخلاف من المراة والصبي جايز في ساير الصلوات غير جايز في الجمعة
وليس الامر كما ظنوا بل الاستخلاف منهما لا يجوز في الصلوات كلها لان تفويض الامامة الى الصبي والمراة
لم تصح في ساير الصلوات فلا يصح الاستخلاف واذا لم يصح استخلافهما جعل وجود الاستخلاف منهما
وعدمه بمنزلة وجعل كان خليفة الصبي والمراة تقدم بنفسه من غير استخلافهما الا انه لو تقدم بنفسه
في الجمعة لا يصير اماما ولا يجوز له ان يصلي الجمعة بهم لانه اقامها بغير اذن الامام كذا هنا والامام اذا
خطب ثم احدث فامر من لم يشهد الخطبة ان يصلي بالناس وامر ذلك الرجل من شهد الخطبة فصلى بهم
ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله انه لا يجوز وهكذا ذكر الحاكم في المختصر وفي فتاوي اهل سمرقند
انه يجوز لان الذي لم يشهد الخطبة من اهل الصلوة فصح التفويض لكن عجز عن الادا لفقد شرطه
وهو سماع الخطبة فملك التفويض الى الغير ولو كان الثاني ذميا ولم يعلم الامام به فامر الذمي مسلما حتى
يصلي بهم فصلى لم يجز لان التفويض الى الذمي لم يصح لانه ليس من اهل الصلوة فلا يصح منه التفويض الى
المسلم وكذا لو ان الاول امر مريضا يصلي قايما او اخرسا او اميا فامر هولاء غيرهم حتى يصلي لم يجز وفيه
فان كان التفويض الى هولاء قبل الجمعة بايام فبرا المريض والاخرس فتعلم الامي فصلى بهم الجمعة
او امروا غيرهم جاز لان التفويض ليس بلازم وما ليس بلازم كان لبقايه حكم الابتدا فصار كانه فوض
اليهم للحال وهم في الحال من اهل الصلوة فان كان الامام دخل في الصلوة ثم احدث فقدم ذميا
فقدم الذمي غيره لا يجوز فان اسلم الذمي بعد ما قدمه ان خطب بهم وصلى الجمعة من الابتدا او امر غيره
بانه يخطب ويصلي بهم الجمعة بعد ما اسلم جاز وان بنى على ذلك لم يجز لما قلنا واذا احدث الامام قبل
الشروع في الصلوة فلم يامر احدا فتقدم صاحب شرطة او القاضي وامر رجلا قد شهد الخطبة فتقدم

وصلى بهم الجمعة اجزاهم واختلف عبارة المشايخ في علة المسألة بعضهم قالوا اقامة الجمعة من امور
العامة فنزلا فيها منزلة الامام في الاقامة بانفسهما وبالاستخلاف وبعضهم قالوا القاضي وصاحب
الشرط خلفاء الامام فيما هو من السياسة والديانة واقامة الجمعة وتفويضهما الى غيرهما من الديانة فقاما
فيهما مقام الاول وقد مر شيء من ذلك في اول الفصل وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله في
امام خطب ثم نزل وافتتح التطوع ركعتين خفيفتين فاتمهما او افسدها وشرع في الجمعة ثم علم ان عليه
صلوة الغداة فقضاها فاني امره باعادة الخطبة وان لم يعدها اجزاه وكذلك لو خطب ثم رجع الى منزله
فتوضا او قعد او فعل شبه ذلك ثم رجع عن ابي حنيفة في امام خطب وهو جنب ثم ذهب واغتسل ورجع
وصلى جاز وفي المنتقى امام خطب يوم الجمعة واحدث وانصرف وتوضا ثم جا وصلى اجزاه لان هذا من
عمل الصلوة ولو تغدى او جامع فاغتسل ثم جا استقبل الخطبة ذكر الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار
ولا ينبغي ان يكون الامام في صلوة الجمعة غير الخطيب لان صلوة الجمعة مع الخطبة كشي واحد من حيث المعنى
لان صلوة الجمعة انما قصرت لاصل الخطبة فلا ينبغي ان يقيمها اثنان ولا ينبغي للخطيب ان يتكلم في خطبته
بما هو كلام الناس اما لان الخطبة كلمات منظومة شرعت قبل الصلوة فاشبهت الاذان ولا ينبغي للمؤذن
ان يتكلم في اذانه بما يشبه كلام الناس ولا باس بان يتكلم بما يشبه الامر بالمعروف فقد صح ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان يخطب فدخل سليك الغطفاني وجلس فقال عليه الصلوة والسلام اركعت ركعتين
فقال سليك لا فقال عليه السلام قم واركع ركعتين ثم اجلس وعن عمر رضي الله عنه اية ساعة المجي هذه فقال
عثمان رض ما زدت حين سمعت النداء على ان توضات فقال عمر والوضوء ايضا ورسول الله عليه الصلوة والسلام
كان يامر بالاغتسال يوم الجمعة ولان ما يشبه الامر بالمعروف خطبة من حيث المعنى وان لم تكن خطبة من
حيث النظم لان الخطبة في الحقيقة وعظ وامر بالمعروف ثم فرق بين الامام والقوم يحرم على القوم التكلم وقت
الخطبة بجميع الكلام ما يشبه كلام الناس وما يشبه الامر بالمعروف وفي حق الامام فرق بينهما والفرق ان المفروض
على الامام الخطبة والامر بالمعروف والوعظ لا يقطعهما معنى والمفروض على القوم الاستماع والانصات والكلام
يقطع ذلك اي كلام ما كان من العلماء من قال السكوت على القوم كان لازما في زمن رسول الله عليه الصلوة والسلام لانه
كان يعرض عليهم في خطبته ما كان ينزل عليه من القران فكان يلزمهم السكوت والاستماع ليأخذوا
ويتلقوا منه ويصدقوا في ذلك فاما اليوم السكوت غير لازم لانه قد يكون في القوم من هو اعلم من الامام
واورع منه فلا يؤمر باستماع وعظ من هو دونه ومنهم من قال ما دام في حمد الله والثناء عليه والوعظ
للناس فعليهم ان يستمعوا واذا اخذ في مدح الظلمة والدعاء فلا باس بالكلام لان مدحهم لا يخلو عن كذب
فالاعراض عنه اولى وهذا معنى ما روي عن بعض السلف انه كان يقلب الحصى في ذلك الوقت انما كان
يفعل ذلك ليصير ذلك مانعا دخول ذلك في سمعه وكان الطحاوي يقول على القوم ان يستمعوا وينصتوا
الى ان يبلغ الخطيب الى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فح يجب عليهم ان يصلوا على
النبي عليه الصلوة والسلام ويسلموا لان الخطيب حكى عن الله تعالى وملائكته انهم يصلون وحكى امر الله
تعالى ايانا بالصلوة عليه وامتثال امر الله تعالى واجب فيجب عليهم الصلوة في هذه الحالة والذي عليه عامة
مشايخنا رحمهم الله ان على القوم ان يستمعوا الخطبة وينصتوا من اول الخطبة الى اخرها والاصل فيه قوله
تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون نزلت الاية في الخطبة على ما ذكرنا فالله تعالى امر باستماع
الخطبة مطلقا فيتناول الخطبة من اولها الى اخرها وقال ابو حنيفة ومحمد واذا ذكر الله ورسوله في الخطبة

استمعوا

استمعوا ولم يذكروا الله تعالى بالثناء عليه ولم يصلوا على النبي عليه الصلوة والسلام وعن ابي يوسف
رحمه الله انه يصلي الناس عليه في نفوسهم وهذا كله في حق من كان قريبا من الامام حيث يسمع ما يقول
الامام اما من كان بعيدا من الامام لا يسمع ما يقوله ماذا يصنع لا رواية في هذا الفصل قال محمد ابن سلمة يسكت
وهذا ذكر المعلى في كتاب الصلوة عن ابي يوسف رحمه الله وروى عن نصير ابن يحيى انه اذا كان بعيدا من الامام
يقرأ القران وروى عنه انه كان يحرك شفتيه ويقرأ القران وروي حماد عن ابراهيم انه قال اني لاقرأ جزئين
يوم الجمعة والامام يخطب ووجه هذا القول ان المقصود من الانصات الاستماع لما فيها من قراة القران
والوعظ واذا لم يسمع يقرأ حتى يحصل ما هو المقصود بقراة القران ووجه ما روي عن محمد ابن سلمه حديث
عمر وعثمان رضي الله عنهما انهما قالا ان اخر المنصت الذي لا يسمع مثل اخر المنصت السامع ولانه مامور
بشيئين بالاستماع والانصات فمن قرب من الامام فقد قدر عليهما ومن بعد من الامام فقد قدر على
احدهما وهو الانصات فياتي بما قدر عليه ويترك ما عجز عنه فاما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه
وكتابته فمن اصحابنا من كره ذلك ومنهم من قال لا باس به وهكذا روى عن ابي يوسف وروي ان الحكم
ابن زهير كان ابلغ في الفطنة من ابي يوسف حتى روي عن ابي يوسف انه كان يقول ما رايت رجلا اذكى
ولا افصح ولا اصبح وجها من الحكم ابن زهير وقال الحسن ابن زياد رحمه الله ما دخل العراق رجل افقه من الحكم
ابن زهير وان الحكم كان يجلس مع ابي يوسف يوم الجمعة وكان ينظر في كتابه ويصححه بالقلم وقت الخطبة
قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله ههنا فصل اخر اختلف فيه المشايخ ايضا انه اذا لم يتكلم بلسانه ولكنه
اشار براسه او بيده او بعينه نحو ان راى منكرا من انسان فنهاه بيده او اخبر بخبر فاشار براسه هل يكره ذلك
ام لا فمن اصحابنا من كره ذلك وسوى بين الاشارة وبين التكلم باللسان والصحيح انه لا باس به فانه روي عن عبد الله
ابن مسعود انه سلم على النبي عليه السلام يوم الجمعة وهو يخطب فرد عليه بالاشارة والدليل عليه ما
روي ان اباذر رضي الله عنه كان جالسا الى جنب ابي ابن كعب ورسول الله عليه الصلوة والسلام كان يخطب
يوم الجمعة فقرأ في خطبته اية من القران فقال ابوذر لابي رضي الله عنهما متى نزلت هذه الاية فلم يجبه
وعمر ليسكت دل ان الاشارة لا باس بها قال شمس الايمة رحمه الله وهنا فصل اخر وهو ان الدنو من الامام
اولى او التباعد عنه قال كثير من العلماء التباعد اولى لئلا يسمع مدح الظلمة ودعاهم والصحيح من الجواب
من مشايخنا رحمهم الله ان الدنو منه افضل قال محمد رحمه الله في الاصل ولا تشمتوا العاطس ولا تردوا
السلام يعني وقت الخطبة ولم يذكر فيه خلافا وروى محمد عن ابي يوسف في صلوة الاثار انهم يردون السلام
ويشمتون العاطس ويتبين بما ذكر في صلوة الاثار ان ما ذكر في الاصل قول محمد والخلاف بين ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله في هذا بناء على انه اذا لم يرد السلام في الحال هل يرده بعد الفراغ من الخطبة على قول محمد يرد وعلى
قول ابي يوسف لا يرد فلما كان مذهب محمد انه يرد بعد الفراغ من الخطبة كان الاستماع والانصات اولى لانه لو رد
يفوت الانصات والاستماع ولو استمع لا يفوت رد السلام بل يتاخر والتاخير اولى من التفويت وعند
ابي يوسف رحمه الله لما كان لا يمكنه رد السلام وتشميت العاطس بعد فراغ الامام من الخطبة فلو
رد لا يفوت له الاستماع اصلا بل يفوت البعض ولو لم يرد يفوت الرد اصلا وتفويت البعض دون
البعض اولى من تفويت الكل واما لا يمكنه رد السلام بعد الفراغ من الخطبة عند ابي يوسف لان رد
السلام جواب الخطاب وجواب الخطاب ما يكون على فور الخطاب اما اذا تاخر يكون كلاما مبتدأ فلا يكون
جوابا ومحمد رحمه الله يقول يمكنه الرد لان المجلس واحد فيجعل الموجود في اخر المجلس كالموجود في اوله

كما في البيع وروي عن ابي حنيفة في غير رواية الاصول انه يرد بقلبه ولا يرد بلسانه لانه ان عجز
عن رده بلسانه لم يعجز عن رده بقلبه فيقوم الرد بالقلب مقام الرد بلسانه كما قام الايماء بالراس في
حق المريض مقام الركوع والسجود ولم يذكر محمد في الاصل ان العاطس هل يحمد الله تعالى وذكر الحسن
ابن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله ان العاطس وقت الخطبة يحمد الله تعالى في نفسه ولا يجهر وهذا صحيح
لان ذلك لا يشغله عن الاستماع وعن محمد رحمه الله ان العاطس يحمد الله تعالى بقلبه ولا يحرك شفتيه
واذا فرغ الامام من الخطبة يحمد الله تعالى بلسانه وهذا كالمتغوط اذا سمع الاذان يجيبه بقلبه واذا فرغ
من التغوط يجيبه بلسانه ولا ينبغي لهم ان يشربوا ويأكلوا والامام يخطب لما ذكرنا ان صلوة الجمعة مع الخطبة
كشئ واحد ثم لا ينبغي لهم ان يأكلوا ويشربوا والامام في الصلوة فكذا اذا كان في الخطبة وهو اشارة
الى ما قلنا ثم عند ابي حنيفة رحمه الله يكره الكلام من حين يخرج الامام الى ان يفرغ من الصلوة للخطبة
وكذلك الصلوة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا باس بان يتكلم قبل الخطبة وبعدها ما لم يدخل الامام
في الصلوة واما الكلام عند الجلسة الخفيفة من مشايخنا من قال بانه على الخلاف ومنهم من قال
بلا خلاف يكره حجتهما ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان النبي عليه الصلوة والسلام كان اذا نزل عن
المنبر يعرض حوايجه وكان يسال الناس عن حوايجهم وعن اسعار السوق ثم صلى وروى عن عمر رض
انه قال خروج الامام يقطع الصلوة وكلامه يقطع الكلام لم يجعل الخروج قاطعا للكلام وروى عن
عمر وعثمان رضي الله عنهما كانا اذا صعدا المنبر يسيلان الناس عن اسعار السوق وحوايجهم ولان
التكلم بما لا اثم فيه انما حرم لاجل الاستماع ولا استماع في هاتين الوقتين ولا يصير هذا الكلام سببا للتفوت
الاستماع في ثاني الحال بخلاف الصلوة لانها تمتد الى وقت الخطبة والى وقت الشروع في الصلوة
حجة ابي حنيفة رحمه الله ما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال اذا كان يوم الجمعة وقفت الملايكة
على ابواب المساجد يكتبون الناس الاول فالاول الحديث الى ان قال فاذا خرج الامام طووا الصحف وجاووا
يستمعون الذكر وانما يطوون الصحف اذا طووا الناس الكلام فاما اذا كانوا يتكلمون فهم يكتبونه عليهم
قال الله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وروى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه
الصلوة والسلام انه قال اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام حتى يفرغ ولان الخطبة في معنى شطر الصلوة
والمتكلم في الخطبة كالمتكلم في وسط الصلوة من وجه فيكره واما حديث رسول الله عليه الصلوة
والسلام قلنا ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان اماما ولا باس للامام ان يتكلم الا ترى انه يخطب
والخطبة من اولها الى اخرها كلام وجواب اخر ان نقول يحتمل ان رسول الله عليه الصلوة والسلام فعل
ذلك لعذر وضرورة ويحتمل انه كان في ابتداء الاسلام حين الكلام مباحا في الصلوة فيكون مباحا في
حالة الخطبة بالطريق الاولى وهو الجواب عن حديث عمر رض وان افتتح الصلوة بعدما خرج الامام خففها
واتمها قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله ابهم الجواب في الاصل وفسر في النوادر فقال ان كان صلى
ركعة اضاف اليها اخرى وسلم وان كان نوى اربعا عند التكبير فان كان قيد الثالثة بالسجدة اضاف
اليها الرابعة وسلم وخفف القراة فيها فيقرا بفاتحة الكتاب وسورة قصيرة وان كان له ورد في القراة
ترك الورد في هذه الصورة واذا لم يقيد الثالثة بالسجدة ماذا يصنع لم يذكر هذا الفصل في النوادر
والمتاخرون في هذا على قولين منهم من قال يمضي فيها ويتمها اربعا ويخفف القراة ومنهم من قال يعود
الى القعدة وكان هذا القايل قاس هذه المسيلة بمسيلة باب الحدث وصورة تلك المسيلة اذا شرع الرجل

في الفريضة في المسجد ثم اقيم لها وقد كان قام الى الثالثة فان لم يقيد الثالثة بالسجدة عاد الى
التشهد وسلم وان قيد الثالثة بالسجدة اتمها اربعا ويدخل في صلوة الامام والشرط الثالث الاذن
العام وهو ان تفتح ابواب المساجد ويوذن للناس كافة حتى ان جماعة لو اجتمعوا في الجامع واغلقوا
الابواب على انفسهم وجمعوا لم يجزهم ذلك وكذلك السلطان اذا اراد ان يجمع بحشمه في داره فان
فتح باب الدار واذن للناس اذنا عاما جازت صلوته شهدها العامة او لم يشهدوها وان لم يفتح باب الدار
واغلق الابواب واجلس البوابين عليها ليمنعوا عن الدخول لم تجزهم الجمعة لان اشتراط السلطان
للتحرز عن تفويتها على الناس ولا يحصل ذلك الا باذن العام وكما يحتاج العام الى السلطان لاقامة الجمعة
فالسلطان ايضا محتاج الى العام بان ياذن لهم اذنا عاما حتى تجوز صلوة الكل بهذا يعتدل النظر من الجانبين
واما الشرايط التي في المصلي فسبعة احدها الاسلام وانه ظاهر والثاني البلوغ والثالث العقل وانه
ظاهر ايضا لان الصبي والمجنون لا يخاطبان بشئ من العبادات والرابع الاقامة لان المسافر يلحقه المشقة
في دخول المصر وحضور الجمعة وربما لا يجد من يحفظ رحله وينقطع عن اصحابه والخامس الصحة لان المريض
يلحقه المشقة ايضا في حضور الجمعة وانتظار الامام والسادس الحرية لان العبد مشغول بخدمة المولي
فيتضرر المولي بترك خدمته وشهوده الجمعة وانتظار الامام واما الذكورة فلان المراة مشغولة بخدمة الزوج
فيتضرر الزوج بترك خدمته ولدفع الضرر والحرج اسقط الشرع الجمعة عن هولاء والاصل فيه قوله
عليه الصلوة والسلام من كان يومن بالله واليوم الاخر فعليه الجمعة الا مسافرا او مملوكا او امراة او صبيا
او مريضا غير ان الاسلام والبلوغ والعقل شرايط الوجوب والصحة والاقامة والحرية والذكورة شرايط
الاداء حتى ان المسافر والمملوك والمريض اذا حضروا الجمعة وادوها جازت وكانت فريضة لان سقوط
فرض السعي عنهم للضرر والحرج فاذا تحملوها التحقوا في الاداء بغيرهم ومما يتصل بهذه الشروط من
المسايل روى ابراهيم عن محمد في نصراني استعمل على مصر ثم اسلم ليس له ان يصلي بالناس الجمعة حتى يومر
بعد اسلامه وكذلك الصبي ولو قال الخليفة للنصراني اذا اسلمت فصل بالناس الجمعة او قال للصبي
اذا ادركت فصل بهم الجمعة ثم اسلم النصراني وادرك الصبي وصلى بهم الجمعة جاز وقد ذكرنا قبل هذا
عن فتاوى سمرقند ان الامام اذا امر الصبي او النصراني على بلد وفوض اليه امر الجمعة ثم اسلم النصراني
وادرك الصبي وصلى بهم الجمعة جاز وهذه الرواية بخلاف ما ذكرنا ثمة وفي النوازل العبد اذا اقتدر على
فصلى بهم الجمعة جاز وليس على المقعد الجمعة بالاجماع وكذلك لا جمعة على الاعمى وان وجد قايدا
عند ابي حنيفة وعندهما عليه الجمعة اذا وجد قايدا والفرق لهما بين المقعد والاعمى ان الاعمى قادر على
السعي الا انه لا يهتدي فاذا وجد قايدا فقد وجد من يهتدي به فهو بمنزلة الصحيح اذا اضل الطريق
واما المقعد فغير قادر عليه اصلا وفي نوادر هشام عن محمد انه لا جمعة على الاعمى وان وجد قايدا
والشيخ الكبير الذي ضعف وعجز عن السعي لا يلزمه الجمعة كالمريض وعلى المكاتب الجمعة وكذلك على معتق
البعض اذا كان يسعى ولا جمعة على العبد الماذون وعلى العبد الذي يودي الضريبة قال في الاصل
وللمولي ان يمنع عبده من حضور الجمعة ولا يكره له التخلف عنها لانها لم تكتب عليه قال شمس الايمة
الحلواني ما ذكر في الكتاب محمول على ما اذا لم ياذن له المولي اما اذا اذن له المولي فتخلف عنها يكره كما في
الحر قال رحمه الله وهذا موضع اختلاف وقد تكلم الناس فيه قال بعضهم له ان يتخلف عنها وان
اذن له المولي بها وقال بعضهم ليس له ان يتخلف عنها لان المولي لو امره بخدمة نفسه يلزمه طاعته فاذا امره

بخدمة الله تعالى اولى وذكر شيخ الاسلام في شرحه اذا اذن المولى للعبد في حضور الجمعة كان له
ان يشهد الجمعة لان المنع كان لحق المولى وقد ابطل المولى حقه بالاذن فكان له ان يشهدها ولكن لا يجب
عليه ذلك لان منافع العبد لم تصر مملوكة للعبد باذن المولى فالحال بعد الاذن كالحال قبله قال في الاصل
ايضا ولا ينبغي له ان يصلي الجمعة بغير اذن مولاه قال بعض مشايخنا انما لا يصلي الجمعة بغير اذن مولاه
اذا علم انه لو استاذن منه في ذلك كره وابى اما اذا علم انه لو استاذن منه في ذلك رضي به واذن له لا
يتخلف عنها قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله وهكذا قالوا في المراة اذا ارادت ان تصوم تطوعا بغير
اذن زوجها ان علمت انها لو استاذنت عنه اذن لها ولم يكره تصوم وان علمت انها لو استاذنت عنه اذن
لها ولم يكره تصوم وان علمت انها لو استاذنت منه يكره ولا يرضى فلا تصوم وذكر شمس الايمة السرخسي
رحمه الله اختلاف المشايخ في العبد يحضر مع مولاه المسجد الجامع ليحفظ دابته على باب الجامع هل له ان
يصلي الجمعة قال رحمه الله والاصح ان له ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى في امساك دابته وروي عن محمد
ان له ان لا يصلي الجمعة وان تمكن من ذلك واذن له السيد في ادايها واذا قدم المسافر المصر يوم الجمعة على
عزم ان لا يخرج يوم الجمعة لا يلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما ومما يتصل بهذه المسايل ما حكي
عن الشيخ الامام ابي حفص الكبير رحمه الله ان للمستاجر ان يمنع الاجير من حضور يوم الجمعة وكان الفقيه
ابو علي الدقاق رحمه الله يقول ليس له ان يمنع الاجير في المصر من حضور الجمعة لكن سقط عنه الاجر بقدر
اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحط عنه شي من الاجر وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع النهار
حط ربع الاجر وليس للاجير ان يطالبه من الربع المحطوط بمقدار اشتغاله بالصلوة والامام اذا منع اهل
مصر ان يجمعوا حكي عن الفقيه ابي جعفر انه اذا نهاهم مجتهدا بسبب من الاسباب او اراد ان يخرج ذلك
المصر من ان يكون مصرا لم يجمعوا فاما اذا نهاهم متعنتا او اضرارا بهم فلهم ان يجمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة
ولو ان اماما مصر مصرا ثم نفر الناس عنه لخوف عدو وما اشبه ذلك ثم عادوا اليه فانهم لا يجمعون
الا باذن مستانف من الامام القروي واذا دخل المصر يوم الجمعة ونوى ان يمكث له يوم الجمعة يلزمه
الجمعة وان نوى ان يخرج من المصر في يومه ذلك قبل دخول وقت الصلوة او بعد دخول وقت الصلوة
فلا جمعة عليه لان في الوجه الاول صار كواحد من اهل المصر وفي الوجه الثاني لا والله اعلم **نوع اخر**
في الرجل يصلي الظهر يوم الجمعة ثم يتوجه الى الجمعة او لا يتوجه يجب ان يعلم ان الكلام ها هنا في
فصول احدها في جواز الظهر قبل فراغ الامام من الجمعة والثاني في الكراهة والثالث في الانتقاض اذا خرج
يريد الجمعة اما الكلام في الجواز فنقول يجوز اداء الظهر قبل فراغ الامام من الجمعة لان اصل الفرض الظهر
لما مر قبل هذا واما الكلام في الكراهة فنقول يكره اداء الظهر قبل فراغ الامام من الجمعة لانه مامور باداء
الجمعة وباسقاط الظهر بالجمعة فاذا صلى الظهر قبل فراغ الامام فقد خالف امر الشرع فلهذا يكره
وهذا بخلاف ما بعد فراغ الامام من الجمعة فان بعد فراغ الامام من الجمعة سقط عنه الامر باقامة الجمعة
ولزمه اداء الظهر فكان في اداء الظهر موافقا امر الشرع لا مخالفا قال في الاصل وان كان مريضا استحب
له ان يوخر الظهر الى ان يفرغ الامام من الجمعة ولو لم يوخر لا يكره والصحيح المقيم يوخر ولو لم يوخر
يكره والفرق ان المريض مامور باداء الظهر الجمعة ولكن يستحب له التاخير لانه يرجى له القدرة
على اقامة الجمعة بزوال المرض ساعة فساعة فلا يصير باداء الظهر مخالفا امر الشرع ولا كذلك الصحيح
واما الكلام في انتقاض الظهر اذا خرج يريد الجمعة فاعلم بان هذا الفصل على وجهين اما ان ادرك

الجمعة مع الامام او لم يدرك فان ادركها مع الامام انتقض ظهره عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله تعالى
المعذور نحو العبد والمسافر والمريض وغير المعذور في ذلك على السواء حتى لو بطلت الجمعة توجه
ما كان عليه اعادة الظهر وقال زفر رحمه الله في المعذور لا ينتقض ظهره هو يقول لان فرض المعذور
الظهر وقد صح بيقين حين اداه في وقته فلا ينتقض بغيره ووجه قول علمائنا الثلاثة ان المعذور انما فارق
غير المعذور في حق الترخص بترك السعي الى الجمعة فاذا سعى التحق بغير المعذور واما اذا لم يدرك
الجمعة مع الامام فهذه المسيلة على وجهين اما ان خرج من بيته والامام قد فرغ من الجمعة او خرج من بيته
والامام في الجمعة فقبل ان يصل الى الامام فرغ الامام من الجمعة ففي الفصل الاول لا ينتقض ظهره
بالاجماع وفي الفصل الثاني قال ابو حنيفة ينتقض ظهره وقال ابو يوسف ومحمد لا ينتقض وهو المذكور
في الجامع الصغير وعلى هذا الخلاف اذا وصل الى الامام والامام في الجمعة الا انه لم يتحرم حتى سلم
الامام ولو خرج لا يريد الجمعة لا ينتقض ظهره بالاجماع حجتهما في المسيلة المختلفة انه مامور بنقض
الظهر ضرورة اداء الجمعة لا مقصودا لان نقض العبادات مقصودا حرام فان وجد الاداء ينتقض الظهر
وما لا فلا ولا يمكن ان يجعل السعي الى الجمعة كمباشرة الجمعة في حق رفض الظهر الا ترى ان من احرم بالحج
والعمرة يوم بتقديم اعمال العمرة فلو قدم اعمال الحج ووقف بعرفة يصير رافضا لعمرته ولو سار الى عرفات
لا يصير بمجرد السير رافضا لعمرته الا ترى انه لم يجعل السعي الى الوقوف بعرفات بمنزلة الوقوف في
حق رفض العمرة كذا في مسيلتنا ولابي حنيفة ان الامر كما قالا انه مامور بنقض الظهر ضرورة اداء الجمعة
الا ان السعي من خصايص الجمعة الا ترى انه امر به في الجمعة دون ساير الصلوات فيقام مقام اداء
الجمعة في موضع الاحتياط واعادة ما صلى من باب الاحتياط واما مسيلة القارن فقد قيل انه على قولهما
فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فالجواب في المسيلتين سواء تنتقض العمرة بالسعي الى الوقوف كما تنتقض
الظهر ها هنا وقيل في مسيلة القارن القياس على قول ابي حنيفة رحمه الله ان تنتقض عمرته وفي الاستحسان
ان لا تنتقض ووجه الفرق على جواب الاستحسان على قول هذا القايل ان السعي الى عرفات قبل اعمال العمرة
منهي عنه لان بالوقوف بعرفات يصير رافضا لعمرته ورفع العمرة منهي عنه فلا يقام السعي الى عرفات
مقام الوقوف اعدا اما للمنهي اما السعي الى الجمعة فليس بمنهي عنه بل هو مامور به وانه من خصايص الجمعة
فجاز ان يقام مقام اداء الجمعة في حق نقض الظهر احتياطا **نوع اخر في الرجل يريد السفر يوم**
الجمعة وانه على وجهين ان كان الخروج قبل الزوال فلا باس به بلا خلاف لان الجمعة لا تجب قبل الزوال
فلا يصير بالخروج تاركا فرضا وصار الخروج قبل الزوال وليس فيه ترك الفرض نظير الخروج يوم الخميس
وان كان الخروج بعد الزوال فان كان يمكنه ان يخرج من مصره قبل خروج وقت الظهر فانه لا باس بالجمعة قبل
اقامة الجمعة وان كان لا يمكنه ان يخرج من مصره قبل خروج وقت الجمعة فلا ينبغي له ان يخرج بل تشهد
الجمعة ثم يخرج وهذه المسيلة لا توجد بهذا التفصيل الا في السير وهذا بناء على اصل معروف لنا ان وجوب
الصلوة وسقوطها يتعلق باخر الوقت فمتى كان لا يخرج وقت الظهر قبل خروجه من المصر فهو صار مسافرا
في اخر الوقت ولا جمعة على المسافر فلا يصير تارك فرض واذا كان يخرج وقت الظهر قبل خروجه من مصره
كان مقيما في اخر الوقت وهو في المصر فكان عليه اقامة الجمعة فيصير بالخروج تاركا فرضا فلا يباح له الخروج
قال مشايخنا وعلى قياس هذه المسيلة يجب عليه ان يكون الجواب على التفصيل متى لم يخرج للسفر
ولكن خرج بعد الزوال قبل اقامة الجمعة الى موضع لا يجب على اهل ذلك الموضع الجمعة هل يباح له ذلك لانه

يكون تارك فرض وان كان لايخرج وقت الظهر الابعدان ينتهي الى ذلك الموضع يباح له ذلك لانه
لايصير تارك فرض لان العبرة لاخر الوقت وحكى عن الشيخ الامام شمس الايمة الحلوانى رحمه الله
انه كان يقول عندي في جواب اصل المسيلة اشكال ووجهه ان اعتبار اخر الوقت انما يكون فيما ينفرد
هو بادايه وهو ساير الصلوات فاما الجمعة فلا ينفرد باداها وانما يوديها مع الامام والناس فينبغي ان يعتبر
وقت ادايهم حتى اذا كان لايخرج من المصر قبل اداء الناس الجمعة ينبغي ان يلزمه شهود الجمعة الرستا
فى اداء سعى يوم الجمعة الى المصر يريد اقامة الجمعة واقامة حوايج له في المصر ومعظم مقصوده
اقامة الجمعة يثاب ثواب السعي الى الجمعة واذا كان قصده اقامة الحوايج لاغير او كان معظم مقاصده
اقامة الحوايج لاينال ثواب السعي الى الجمعة اذا ادرك الامام في الجمعة بعد ما قعد قدر التشهد
فعن محمد وزفر انه يصلي اربعا بتحريمة الجمعة ولا يستقبل التكبير بخلاف الامام اذا دخل عليه وقت العصر
وهو في الجمعة فانه يستقبل التكبير للظهر قال الشيخ الزاهد ابو حفص رحمه الله قلت لمحمد رحمه الله
نصير موديا الظهر بتحريمة الجمعة فقال ما نصنع وقد جاءت الاثار نوع اخر من هذا الفصل في
المتفرقات اذا تذكر يوم الجمعة والامام في الخطبة انه لم يصل الفجر فانه يقوم ويصلي الفجر ولا يستمع الخطبة
لانه لو استمع وقضى الفجر بعدها تفوته الجمعة واذا صلى السنة التي بعد الجمعة بنية الظهر ينبغي ان يقرا
في جميع الركعات واذا صلى الامام ركعة من الجمعة ثم احدث فخرج من المسجد ولم يقدم احدا فقدم الناس
رجلا قبل ان يخرج الامام من المسجد جاز ضرورة اصلاح صلوتهم فاذا خرج عن صلوة الامام لم يبق اماما ولو
اقتدى رجل بالامام يوم الجمعة ونوى صلوة الامام الا انه يحسب ان يصلي الجمعة فاذا هو يصلي الظهر جاز ظهره
معه وان اقتدى به ونوى عند التكبير ان يصلي الجمعة فاذا هو يصلي الظهر لايجزيه الظهر معه لانه في الوجه الاول
نوى صلوة الامام وحسب انه جمعة فصحت نية الصلوة معه وبطل الحسبان اما في الوجه الثاني نوى ان
يصلي الجمعة فاذا تبين ان الامام يصلي الظهر تبين انه لم يصح الاقتداء واذا حضر الرجل يوم الجمعة والمسجد ملان
ان تخطى يوذي الناس لم يتخط وان كان لايوذي احدا بان لايطا ثوبا ولا جسدا لاباس بان يتخطى ويدنو من الامام
وذكر الفقيه ابو جعفر عن اصحابنا رحمهم الله لاباس بالتخطي ما لم ياخذ الامام في الخطبة ويكره اذا اخذ
لان للمسلم ان يتقدم ويدنو من المحراب اذا لم يكن الامام في الخطبة ليتسع المكان على من يجيء بعده
وينال فضل القرب من الامام فاذا لم يفعل الاول فقد ضيع ذلك المكان من غير عذر فكان للذي جاء بعده
ان ياخذ ذلك اما من جاء والامام يخطب فعليه ان يستقر في موضعه من المسجد لان مشيه وتقدمه
عمل في حالة الخطبة وروى هشام عن ابي يوسف انه لاباس بالتخطي ما لم يخرج الامام او يوذ احدا رجل لم
يستطع يوم الجمعة ان يسجد على الارض من الزحام فانه ينتظر حتى يقوم الناس فاذا راى فرجة سجد وان سجد
على ظهر رجل اجزاه وان وجد فرجة فسجد على ظهر رجل لم يجز وهذا قول ابي يوسف رحمه الله وقال الحسن
رحمه الله لا يسجد على ظهر الرجال على كل حال رجل ركع ركوعين مع الامام في الجمعة ولم يسجد لكثرة
الزحام حتى صلى الامام ثم راى فرجة قال ابو حنيفة رحمه الله يسجد سجدتين للركعة الاولى ويلغي الركعة
الثانية التي ركعها مع الامام فلا يعتد بها ثم يقوم ويركع بعد ما مكث قايما ولا يقرا ويسجد سجدتين
ولو نوى حين يسجد للركعة الثانية بطلت نيته وكانت السجدة للاولى وقال الفقيه ابو جعفر رحمه الله
هذا على احدى الروايتين عن علمائنا رحمهم الله فاما على الرواية الاخرى السجدتان للثانية قال ابو حنيفة
ان ركع مع الامام في الاولى ولم يسجد وركع مع الثانية وسجد معه فالثانية تامة ويقضي الاول بركوع وسجود

ولو كان سجد مع الامام في الركعة الاولى سجدة اجزته الركعتان جميعا لانه قيد الاولى بسجدة
فيسجد للاولى سجدة اخرى ويسجد للثانية سجدتين وان لم يقدر على السجود مع الامام في احد
الركعتين فلما فرغ الامام من سجدتي الركعة الثانية وقعد سجد الرجل سجدتين يريد بهما اتباع الامام في
سجدتي الركعة الثانية ثم تشهد الامام وسلم فان نية الرجل باطلة والسجدتان للركعة الاولى فتمت
الاولى وبطلت الركعة الثانية فليقم وليصل الركعة الثانية وهكذا روى ابن سماعة عن محمد في الرقيات
وفي نوادر ابي سليمان عن محمد رجل ركع مع الامام في صلوة الجمعة ولم يستطع ان يسجد لكثرة الزحام
حتى قام الامام الى الثانية وقرا وركع هذا الرجل معه يريد اتباعه في الثانية وسجد معه قال هذا
السجود للثانية ولا يعتد مع الامام فيقوم ويقضي الاول بركوع وان لم يركع معه في الثانية ولكنه
سجد معه ينوي اتباعه لايجزيه هذه السجدة من الركعتين وان انحط فسجد قبله ينوي اتباعه ثم ادركه
الامام فيها فهي للاولى وكذلك اذا سجد بعد ما رفع الامام راسه ينوي اتباعه في الثانية وان سجد مع الامام
في الثانية ينوي الاولى فهي للاولى وروى ابن سماعة عن ابي يوسف نحو هذا قال محمد رحمه الله ويكره ان
يصلي الظهر يوم الجمعة في المصر بجماعة في سجن وغير سجن هكذا روي عن علي رضي الله عنه والمعنى فيه ان
المامور به في حق من يسكن المصر في هذا الوقت شيان ترك الجماعة وشهود الجمعة واصحاب السجون
قدروا على احدهما وهو ترك الجماعة فياتون بذلك ولو جوزنا للمعذور اقامة الظهر بالجماعة ربما يقتدي بهم
غير المعذور وفيه تقليل الناس في الجامع بخلاف القرى حيث تصلي اهلها الظهر بجماعة لانه ليس على من
يسكنها شهود الجماعة فكان هذا اليوم في حقهم كساير الايام والمسافرون اذا حضروا يوم الجمعة في
مصر يصلون فرادى وكذلك اهل المصر اذا فاتتهم الجمعة واهل السجن والمرضى وتكره لهم الجماعة والمريض الذي
لايستطيع ان يشهد الجمعة اذا صلى الظهر في بيته بغير اذان واقامة اجزاه وان صلاه باذان واقامة فهو
حسن لان هذا اليوم في حق المسافر والمريض كساير الايام وفي ساير الايام من صلى الظهر في بيته ان صلاها
بغير اذان واقامة فهو جايز وان صلاها باذان واقامة فحسن كذا ههنا وفي القدوري ومن فاتته الجمعة
صلى الظهر بغير اذان واقامة وكذلك اهل السجن والمرضى والعبد والمسافرين وذكر الحاكم في المنتقى مسافر
ادرك الامام يوم الجمعة في التشهد صلى اربعا بالتكبير الذي دخل به معه الغسل يوم الجمعة سنة بالاجماع
الاصل ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من السنة الغسل يوم الجمعة واختلفوا في ان الغسل
للصلوة او لليوم ذكر الفضلي في فتاويه عن ابي يوسف ان الغسل لليوم وفي الاصل والطحاوي
والقدوري ان الغسل عند ابي يوسف للصلوة وعند الحسن لليوم وفي العصام ان الغسل على قول ابي يوسف
لليوم وعلى قول محمد للصلوة قال الفضلي في كتابه الاغتسال للصلوة لا لليوم لاجماعهم على انه لو
اغتسل بعد الصلوة لايكون مقيما للسنة ولو كان الغسل لليوم لصار مقيما للسنة ولكن هذا ليس بصواب
فقد ذكر في شرح الاسبيجابي ان الغسل يقع سنة على قول من يقول بان الغسل سنة اليوم فاذا اغتسل
بعد طلوع الفجر ثم احدث وتوضا وصلى لم تكن صلوة بغسل وان لم يحدث حتى صلى كانت صلوة بغسل
وهذا على قول من يقول بان الغسل سنة للصلوة الاذان المعتبر الذي يجب السعي عنده ويحرم البيع الاذان
عند الخطبة لا الاذان قبله لان ذلك لم يكن في زمن النبي عليه الصلوة والسلام هكذا ذكر في النوازل وذكر
في شرح الطحاوي وذكر شمس الايمة الحلواني وشمس الايمة السرخسي رحمهما الله ان الصحيح ان المعتبر هو الاذان
الاول بعد دخول الوقت وبه كان يفتي الفقيه ابو القاسم البلخي وقال الحسن ابن زياد الاذان على المنارة هو

الاصل قال صاحب شرح الطحاوي الاذان قبل التطوع وعلى المنارة محدث وزيادة اعلام على الناس
وفي فتاوي ابي الليث رجل جالس على الغدا يوم الجمعة فسمع النداان خاف ان تفوته الجمعة فليحضرها
بخلاف ساير الصلوات لان الجمعة تفوت عن الوقت اصلا وساير الصلوات لا وزان مسيلتنا من ساير
الصلوات اذا خاف ذهاب الوقت في ساير الصلوات وهناك يترك الطعام ويصلي في وقتها كذا هنا
ذكر الحاكم في المنتقى مرسلا امير امر انسانا ان يصلي بالناس الجمعة في المسجد الجامع وانطلق الى حاجة له
ثم دخل المصر ودخل بعض المساجد وصلى الجمعة لا تجزيه الا ان يكون علم الناس بذلك فهذا كالجمعة في
موضعين وانه جايز به ورد الاثر عن علي رضي الله عنه وان خرج الامام يوم الجمعة للاستسقا وخرج
معه ناس كثير وخلف انسانا يصلي بهم في الجامع فلما حضرت الصلوة صلى بهم الجمعة في الجبانة
وهو على غلوة من المصر وصلى خليفته في المسجد الجامع تجزيهما ودلت المسيلة على ان الجمعة في الجبانة جايزة
ويقرا في الجمعة باي صورة شا ولا يقصد سورة بعينها يديم قراتها والكلام في الجمعة نظير الكلام في ساير الصلوات
وفي اي حال ادرك دخل معه واجزاه عن الجمعة وكذا اذا ادركه في سجدتي السهو وهذا قول ابي حنيفه
وابي يوسف وقال محمد لا تجزيه الجمعة حتى يدرك ركعة كاملة لنا ما روي عن رسول الله عليه الصلوة
والسلام انه قال من ادرك ركعة من الجمعة مع الامام فقد ادركها ومن ادرك مادونها صلى اربعا لهما قوله
عليه الصلوة والسلام ما ادركتم فصلوا وهذا عام في الصلوات كلها ومذهبهما مثل مذهب ابن مسعود
ومعاذ ثم عند محمد اذا لم تجز الجمعة يصلي اربعا يقرا في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة وهل يجب عليه القعدة
الاولى حكى الطحاوي عنه وجوب القعدة الاولى لوجوبها على الامام وحكى عنه المعلى انها لا تجب لانه يصلي
الظهر في حالة الثا والله اعلم

الفصل السادس والعشرون في صلوة العيدين

الاصل في صلوة العيد قوله الله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم جاء في التفسير ان المراد منه صلوة العيد
والاثار قد اتفقت وتواترت ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان يصلي صلوة العيد وروى
انس ابن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما وقال عليه
الصلوة والسلام لقد ابدلكم الله تعالى بهما خيرا منهما الفطر والاضحى والامة اجمعت على اقامتها من
لدن رسول الله عليه الصلوة والسلام الى يومنا هذا من غير نكير منكر وهذا الفصل يشتمل على انواع
نوع منها في بيان صفتها فنقول روى الحسن عن ابي حنيفة انه قال وتجب صلوة العيدين
على من تجب عليه الجمعة فهذا يدل على وجوبها وذكر في الجامع الصغير في العيدين اجتمعا في يوم فالاول
سنة والثاني فريضة واراد بالاول صلوة العيد وبالثاني صلوة الجمعة فقد سمى صلوة العيد هنا سنة وقال
محمد رحمه الله في كتاب الصلوة لا تقام شي من التطوع بجماعة ما خلا التراويح في رمضان وكسوف الشمس
وصلوة العيد تودى بجماعة ولو كانت صلوة العيد تطوعا لقال ما خلا التراويح في رمضان وكسوف الشمس
وصلوة العيدين ثم من مشايخنا من قال في المسيلة روايتان في احدى الروايتين هي واجبة وفي الاخرى
هي سنة وجه الرواية التي قال انها سنة قوله عليه الصلوة والسلام ثلاث كتبت علي وهي لكم سنة
الوتر والضحى والاضحى وصلوة العيد صلوة الاضحى لانها تقام عند الضحوة فتكون سنة ولانها لو كانت
واجبة يشرع فيها الاذان والاقامة كساير الصلوات الواجبات وجه الرواية التي قال بانها واجبة قوله
تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم والمراد منه صلوة العيد فقد امر الله تعالى به والامر للوجوب ولا حجة له في
الحديث الذي روى لان الضحى متى اطلق يراد صلاة الضحى لا صلوة العيد وصلوة الضحى في ساير الايام

سنة عندنا وقوله ليس فيها اذان ولا اقامة قلنا هذا لا يدل على عدم الوجوب الا ترى انه لا اذان للوتر
ولا اقامة وانها واجبة عند ابي حنيفة على اصح الروايات وكذلك صلوة الجنازة ليس لها اذان ولا
اقامة وانها واجبة وعامة المشايخ على ان المذهب انها واجبة وتاويل ما ذكر في الجامع الصغير انها
سنة ان وجوبها ثبت بالسنة لا بالكتاب وذكر الشيخ الامام الاجل شمس الايمة السرخسي في شرح
كتاب الصلوة ان الاظهر انها سنة لكنها من معالم الدين اخذها هدى وتركها ضلالة وفي نوادر بشر
عن ابي يوسف صلوة العيد سنة واجبة فقد جمع بين صفة الوجوب والسنة واختلفوا في بيانه بعضهم
قالوا اراد بالسنة الطريقة فمعناه وجوب صلوة العيد طريقة مستقيمة ظاهرة وبعضهم قالوا اراد
بيان الطريق الذي عرفنا وجوبه فان وجوب صلوة العيد ما عرف الا بالسنة **نوع اخر في بيان
وقتها** فنقول اول وقتها من حين تبيض الشمس وانتهاؤها من حين تزول الشمس اما اول وقتها فلما روى ان
النبي عليه الصلوة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قدر رمح او رمحين واما اخر وقتها فلما روى ان
قوما شهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم برؤية الهلال في اخر يوم من رمضان فامر رسول الله عليه الصلوة
والسلام بالخروج الى المصلى من الغد للصلوة ولو جاز الاداء بعد الزوال لم يكن للتاخير معنى فان تركها في
اليوم الاول في عيد الفطر بغير عذر حتى زالت الشمس لم يصل من الغد وان كان بعذر صلى من الغد فان
ترك من الغد لم يصل بعده والقياس انها اذا فاتت عن وقتها لا تقضى كما في الجمعة وانما ترك القياس بالنص والنص
انما ورد في التاخير الى اليوم الثاني بسبب العذر فما عداه يرد الى ما يقتضيه القياس واما في الاضحى ان
تركها في اليوم الاول بعذر او بغير عذر صلى في اليوم الثاني فان لم يفعل ففي اليوم الثالث فان لم يفعل
فقد فاتت ولا يفعل بعد ذلك لان هذه صلوة عيد الاضحى فتكون موقتة بايام الاضحى وايام الاضحى
ثلاثة **نوع اخر في بيان كيفيتها** قال اصحابنا في ظاهر الرواية التكبيرات في الفطر والاضحى
سواء يكبر الامام في كل صلوة بسبع تكبيرات ثلاث اصليات تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع وست
زوايد ثلاث في الاولى وثلاث في الثانية ويقدم التكبيرات على القراة في الركعة الاولى ويقدم القراة
على التكبيرات في الركعة الثانية وهذا قول ابن مسعود وحذيفة ابن اليمان وعقبة ابن عامر الجهني وابي
موسى الاشعري وابي هريرة وابي سعيد الخدري والبرا ابن عازب وابي مسعود الانصاري رضي الله عنهم
وعن علي رضي الله عنه ثلاث روايات في رواية احدى عشر تكبيرة في العيدين جميعا ثلاث اصليات
كما بينا وثمان زوايد اربع في الركعة الاولى واربع في الثانية في كل عيد وفي رواية ثمان تكبيرات ثلاث
اصليات وخمس زوايد ثلاث في الركعة الاولى واثنان في الركعة الثانية في العيدين جميعا في الرواية
الثالثة وهو المشهور عنه فرق بين عيد الفطر والاضحى فقال في عيد الفطر يصلي احد عشر تكبيرة في الركعتين
ثلاث اصليات وثمان زوايد اربع في الاولى واربع في الثانية وفي عيد الاضحى يكبر خمس تكبيرات في الركعتين
ثلاث اصليات وثنتان زايدتان واحدة في الركعة الاولى وواحدة في الركعة الثانية ومن مذهبه انه
يقدم القراة على التكبيرات في الركعتين في العيدين جميعا وعن عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما خمس روايات
في رواية سبع تكبيرات ثلاث اصليات واربع زوايد في كل ركعتين تكبيرتين في العيدين جميعا وفي رواية
كما قال ابن مسعود رضي الله عنه وفي رواية احدى عشر تكبيرة كما قال علي رضي الله عنه والمشهور عنه روايتان
في رواية ثلاث عشرة تكبيرة ثلاث اصليات وعشر زوايد خمس في الركعة الاولى وخمس في الثانية وعليه
عمل الناس اليوم في عيد الفطر وفي رواية اثنى عشرة تكبيرة ثلاث اصليات وتسع زوايد خمس في الركعة الاولى

واربع في الثانية وهو قول الشافعي رحمه الله ورواية عن ابي يوسف وعليه عمل الناس اليوم في عيد
الاضحى ويقدم التكبيرات على القراءة في الروايتين المشهورتين وعن ابي بكر الصديق انه يكبر خمس عشرة تكبيرات
في كل صلوة ثلاث اصليات وثنتي عشرة زوايد ست في الاولى وست في الثانية وهي الرواية المشهورة
عن ابن عمر رضي الله عنه وفي رواية سادسة عن ابي بكر الصديق يكبر في كل صلوة ست عشرة تكبيرة ثلاث
اصليات وثلاث عشرة زوايد سبع في الاولى وست في الثانية فقد اختلفوا في عدد التكبيرات ومواضعها
على نحو ما بينا فيحمل اختلافهم على اختلاف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلوة العيد لان المقادير
في العبادات لا تثبت قياسا كاصلها وانما تثبت توقيفا وسماعا فيحمل ما روي عن كل واحد منهم على انه رأى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ولم تثبت عنده نسخ ذلك فصار المروي عنهم كالمروي عن رسول الله
فيجب ترجيح بعض الاقوال على البعض لما جهل التاريخ فالشافعي رجح ما اشتهر عن ابي بكر وابن عباس
رضي الله عنهما اخذا بالاكثر احتياطا واصحابنا رجحوا قول ابن مسعود رض في العدد وفي الموضع
اما في العدد فلانه لا تردد في قوله ولا اضطراب فانه قال قولا واحدا وفي اقوال غيره تعارض واضطراب
فكان قوله اثبت ولان قوله ينفي الزيادة على التسع واقوال غيره تثبت والنفي موافق للقياس والقياس ينفي
ادخال زيادة الاذكار في الصلوة قياسا على غيرها من الصلوات والاثبات مخالف للقياس ولا شك ان
الاخذ بالموافق للقياس اولى ولان الجهر بالتكبير وهو ذكر مخالف للنصوص والاصول فالاخذ بما اتفقت الاقاويل
عليه وهو متيقن اولى ولان ما قاله ابن مسعود رض اشهر فانه عمل به جماعة من الصحابة رضي الله عنهم
على نحو ما بينا فكان الاخذ به اولى واذا وجب ترجيح قول ابن مسعود رضي الله عنه في العدد وجب ترجيحه في
الموضع لان الرواية واحدة الا ان الناس يعملون اليوم على مذهب ابن عباس لان الخلافة لاولاده وهم
اخذوا على الولاة وكتبوا في مناشيرهم ان يصلوا صلوة العيد على مذهب جدهم وهو تاويل ما روي
عن ابي يوسف رحمه الله انه قدم بغداد فصلى بالناس صلوة العيد وخلفه هارون الرشيد وكبر تكبير
ابن عباس وكذا روي عن محمد رحمه الله انه فعل ذلك فتاويله ان هارون اخذ عليهما وامرهما ان يكبرا تكبير
جده ففعلا ذلك امتثالا للامر واظهارا للمتابعة لا مذهبا واعتقادا ثم عملوا برواية الزيادة في عيد الفطر
وبرواية النقصان لصلوة العيد الاضحى لاشتغال الناس بالقرابين فيه وتقديم الثنا على تكبيرات
العيد في ظاهر الرواية وروى ابن كاس عن ابي يوسف انه يقدم تكبيرات العيد على الثنا وجه هذه الرواية
ان سبيل تكبيرات العيد في الركعة الاولى ان تكون مضمومة الى تكبيرة الافتتاح ولهذا اوجب تقديم
التكبيرات على القراءة كيلا تصير القراءة فاصلة بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيد وانما تصير مضمومة
الى تكبيرة الافتتاح اذا قدمنا التكبيرات على الثنا، وجه ظاهر الرواية انا لو قدمنا التكبيرات على الثنا
يفوت الثنا عن محله اصلا لان محله عقيب تكبيرة الافتتاح بلا فصل كما في ساير الصلوات ولو
قدمنا الثنا على التكبيرات لا تفوت التكبيرات عن محلها لان ما بعد تكبيرة الافتتاح الى ان يرفع راسه من
الركوع محل لتكبيرات العيد الا ترى ان المسبوق اذا ادرك الامام في الركوع فانه ياتي بتكبيرات العيد في الركوع
وبعد ما رفع راسه من الركوع لا ياتي به فدل ان ما بعد تكبيرة الافتتاح الى ان يرفع راسه من الركوع محل
لتكبيرات العيد فلو قدمنا الثنا على التكبيرات لا تفوت التكبيرات عن محلها ولو قدمنا التكبيرات على الثنا
فات الثنا عن محله فكان تقديم الثنا اولى قوله بانه يفوت الضم في حق التكبيرات قلنا كما يفوت الضم
في حق التكبيرات يفوت في حق الثنا اذا قدم التكبيرات على الثنا لان سبيل الثنا ان يكون مضموما الى تكبيرة

الافتتاح فاذا هما يستويان في حق تفويت الضم ثم تقديم الثنا على التكبيرات لا تفوت التكبيرات
عن محلها ووقتها كما ذكرنا وتقديم التكبيرات على الثنا يفوت الثنا عن محلها فصار تقديم الثنا اولى
قال ابو يوسف يكبر تكبيرة الافتتاح ثم ياتي بالثنا ثم يتعوذ ثم يكبر تكبيرات العيد وقال محمد رحمه الله
يتعوذ بعد تكبيرات العيد وبه قال الشافعي وروى ابن كاس عن ابي حنيفة وزفر مثل قول ابي يوسف
وهذا الخلاف انما يتاتى على ظاهر الرواية لان على ظاهر الرواية تقديم الثنا على تكبيرات العيد اما على
رواية ابن كاس يقدم تكبيرات العيد على الثنا فيقع التعوذ بعد الثنا عند ابي يوسف رحمه الله ثم هذه
المسئلة بناء على اصل ان التعوذ شرع للصلوة ام للقراءة عند محمد رحمه الله شرع للقراءة فلا جرم ياتي وقت
القراءة ووقت القراءة بعد تكبيرات العيد وعند ابي يوسف رحمه الله شرع للصلوة فلا جرم ياتي بالثناء
قبل تكبيرات العيد احتج محمد رحمه الله بالنص وهو قوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم الله تعالى امر بالتعوذ حال ارادة القراءة متصلا بالقراءة لانه ذكر بحرف الفا وحرف الفا للوصل واذا
اخر التعوذ عن التكبيرات يحصل الوصل بالقراءة واذا قدم على التكبيرات يفوت الوصل فوجب ان يوخر التعوذ
عن التكبيرات حتى لا يفوت الوصل وابو حنيفة وابو يوسف قالا ان محل التعوذ عقيب الثنا بلا فصل
كما في ساير الصلوات ومحل التكبيرات بعد الافتتاح الى ان يرفع راسه من الركوع فلو قدمنا التكبيرات على
التعوذ يفوت التعوذ عن محله ولو قدمنا التعوذ على التكبيرات لا تفوت التكبيرات عن محلها ولا التعوذ عن
محله فكان تقديم التعوذ وتاخير التكبيرات اولى قوله سبيل التعوذ ان يكون متصلا بالقراءة قلنا وسبيله
ان يكون متصلا بالثنا ايضا فلو اخرنا التعوذ عن التكبيرات يفوت الاتصال بالثنا فكان تقديم التعوذ
كيلا يفوت واحد منهما عن محله اولى من تقديم التكبيرات على التعوذ قال محمد رحمه الله في الاصل يستحب
المكث بين كل تكبيرتين مقدار ما يسبح ثلاث تسبيحات وهذا لان صلوة العيد تقام بجمع عظيم فلو والى
بين التكبيرات يشتبه على من كان نائيا عن الامام والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث وليس بين التكبيرات
ذكر مسنون عندنا اذ لو كان بينهما ذكر مسنون لكان ياتي به النبي عليه الصلوة والسلام ولو اتى به لنقل الثنا،
ولم ينقل ويرفع يديه في التكبيرات الزوايد في العيدين وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرفع لحديث ابن مسعود
رضي الله عنه ان النبي عليه الصلوة والسلام كان لا يرفع يديه في الصلوة الا في تكبيرة الافتتاح وجه
قولهما قوله عليه الصلوة والسلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر منها العيدين ولان رفع اليدين في
تكبيرة الافتتاح انما شرع ليتم الاعلام لان الاعلام لا يتم بالجهر وحده لان خلفه اصم واعمى فالاعمى ان كان
يعلم بجهر التكبير فالاصم لا يعلم الا برفع اليدين فالشرع شرع رفع اليدين حتى يتم الاعلام على العموم الا
بالجهر والرفع جميعا بخلاف تكبيرات الركوع والسجود لان الاعلام على العموم يقع بالجهر والانتقال من القيام
الى الركوع فلا حاجة الى رفع اليدين ليتم الاعلام وبخلاف تكبيرات الجنازة لانه شرع بين كل تكبيرتين
ذكر مقدر فاذا فرغ منها يعلم انه جاء اوان الاخر فلا حاجة الى رفع اليدين كما في تكبيرات الركوع اما ههنا ليس بين
التكبيرتين ذكر مسنون يتقدر حتى يعلم بالفراغ منه انه جاء اوان الاخر فيحتاج الى رفع اليدين ههنا ليتم الاعلام
وما قاله الحسن انه يسبح بين كل تكبيرتين مقدار ثلاث تسبيحات فليس بتقدير لازم بل يتفاوت بكثرة
القوم وقلتهم لان المقصود ازالة الاشتباه عن القوم وذلك يختلف بكثرة القوم وقلتهم واذا صلى
العيد خلف امام لا يرى رفع اليدين عند التكبيرات الزوايد فقد قيل يرفع هو

نوع اخر في بيان شرايطها

قال القدوري في كتابه وتصح صلوة العيدين بما تصح به الجمعة الا الخطبة فانها في العيد تفعل بعد الصلوة

وفي الجمعة قبل الصلوة وقوله وتصح صلوة العيدين بما تصح به الجمعة اشارة الى اشتراط المصر
والسلطان والاصل فيه قول النبي عليه الصلوة والسلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا
في مصر جامع وروى عن النبي عليه الصلوة والسلام انه فتح مكة في رمضان وخرج منها الى هوازن فاتفق
له العيد في سفره ولم يصل وان جاز اقامتها خارج المصر ما تركها والمعنى الذي اوجب اعتبار السلطان في
الجمعة من دفع الفتنة الموهومة وقطع المنازعة موجودة في العيد ثم قال الا الخطبة فانها في العيد بعد
الصلوة وفي الجمعة قبل الصلوة هكذا اجرى التوارث من لدن رسول الله عليه الصلوة والسلام الى يومنا هذا
وان خطب في العيد اولا ثم صلى اجزاه والاصل في ذلك ما روى ان عمر رضي الله عنه ربما كان يخطب في
العيد قبل الصلوة كيلا تذهب الناس دعوتهم ثواب الخطبة ومروان ابن الحكم فعل ذلك وصلى معه
نفر من اصحاب رسول الله فرق بين العيد وبين الجمعة فان في الخطبة لو خطب اخر لا يجوز والفرق انما
يعتبر التغير بالترك في الموضعين جميعا الا انه لو ترك الخطبة في الجمعة لا يجوز فكذا اذا غير عن موضعها
ولو ترك الخطبة في صلوة العيد تجوز صلوة العيد فكذا اذا غير عن موضعها والخطبة في العيدين كهي
في الجمعة يخطب خطبتين بينهما جلسة خفيفة كما في صلوة العيد به ورد الاثر عن رسول الله عليه
الصلوة والسلام ويقرا فيهما سورة من القران ويستمع لها القوم لان الخطبة في العيد انما شرعت لتعليم
ما يجب اقامته في هذا اليوم من صدقة الفطر والاضحية وانما يحصل التعليم بالاستماع والانصات
والخروج الى الجبانة لصلوة العيد سنة وان كان يسعهم المسجد الجامع على هذا عامة المشايخ بعضهم
قالوا الخروج الى الجبانة ليس بسنة وانما تعارف الناس ذلك لضيق المسجد وكثرة الزحام والصحيح ما عليه
عامة المشايخ ثم لا يبعدون عن المصر بل يقيمونها في فناء المصر لان المصر شرط جواز الصلوة وفناء
المصر من المصر الا ترى ان افنية السوق كاجوافها فكذا افناء المصر كجوفه اما ما زاد على فناء المصر فليس من
المصر فلهذا قال يقيمونها في فناء المصر ثم اذا خرج الامام الى الجبانة لصلوة العيد فانا يستخلف رجلا
يصلي بالضعفة في الجامع نحسن كما فعل علي رضي الله عنه فانه روى انه لما قدم الكوفة استخلف ابا موسى
الاشعري رضي الله عنه ليصلي بالضعفة صلوة العيد بالجامع وخرج الى الجبانة مع خمسين شيخا
يمشي ويمشون ولانه راعى حق الاقوياء فيراعي حق الضعفاء بان يستخلف عليهم من يصلي
بهم في الجامع كيلا تفوتهم صلوة العيد وان لم يفعل ذلك فلا شي عليه لانه لم ينقل عن رسول الله
عليه الصلوة والسلام انه فعل ذلك وتجوز اقامة صلوة العيد في موضعين نص على هذا في الاصل
وهذا لما ذكرنا ان السنة في صلوة العيد ان تقام خارج المصر في الجبانة ولا يمكن الضعفاء الخروج
اليها الا بحرج عظيم فجوزنا الاقامة في موضعين دفعا للحرج واما اقامتها في ثلاث مواضع فعلى
قول محمد تجوز وعلى قول ابي يوسف لا تجوز ولا يخرج المنبر في العيدين لانه لم يخرج على عهد رسول الله
عليه الصلوة والسلام ولا على عهد من خلفه من الخلفاء واول من اخرج المنبر مروان وقد انكر عليه بعض
الصحابة وروى ان النبي عليه الصلوة والسلام خطب على ناقته العضباء ووجهه الى المسلمين قال شمس الائمة
الحلواني رحمه الله من خطب على الدابة يكون قاعدا ففيه دليل على ان الخطبة قاعدا تجوز روى انه عليه
الصلوة والسلام خطب متكيا على عنزته وهو قايم وليس في هذا كله اخراج المنبر قال شيخ الاسلام المعروف
بخواهر زاده رحمه الله واما في زماننا اخراج المنبر لا باس به لانه راه المسلمون حسنا وما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن وروى عن ابي حنيفة انه قال اخراج المنبر يوم العيد حسن واختلف الناس في بناء

المسير في الجبانة في المصلى قال بعضهم يكره ويخطب الامام قاعدا على الارض او على دابته كما فعل
رسول الله عليه الصلوة والسلام وقال بعضهم لا يكره ويجهر بالقراءة في العيدين هكذا وروى النعمان ابن البشير
وابو واقد الليثي وزيد ابن ارقم عن رسول الله وجرى التوارث هكذا فالتوارث حجة وليس في العيدين
اذان ولا اقامة هكذا اجرى التوارث من لدن رسول الله عليه الصلوة والسلام الى يومنا هكذا نوع اخر
في من يجب عليه الخروج قال محمد رحمه الله في الاصل والخروج في العيدين على اهل الامصار
والمداين لا على اهل القرى والسواد قال ثمة ايضا وليس على النساء خروج في العيدين وكان يرخص لهن في
ذلك قال وقال ابو حنيفة واما اليوم فاني اكره لهن ذلك واكره لهن شهود الجمعة وصلوة المكتوبة وانما ارخص
للعجوز الكبيرة ان تشهد العشاء والفجر والعيدين وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يرخص للعجوز في
حضور الصلوات كلها وفي الكسوف والاستسقاء واعلم بان النساء امرن بالقرار في البيوت وقال الله
تعالى وقرن في بيوتكن ونهين عن الخروج قال الله تعالى ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى الا انه ابيح
لهن الخروج في الابتداء الى الجماعات لقوله عليه الصلوة والسلام لا تمنعوا اماء الله مساجد الله وليخرجن
اذا خرجن تفلات اي غير متطيبات ثم منعن بعد ذلك لما في خروجهن من الفتنة قال الله تعالى ولقد علمنا
المستقدمين منكم ولقد علمنا المستاخرين قيل في التفسير الاية نزلت في شان النسوة كان المنافقون
يتاخرون حتى يطلعون على عورات النساء فمنعن بعد ذلك وقال عليه الصلوة والسلام صلوة المراة
في دارها افضل من صلوتها في مسجدها وصلوتها في بيتها افضل من صلوتها في دارها عن عمر رضي الله عنه
انه نهى النساء عن الخروج الى المساجد فشكون الى عايشة رضي الله عنها فقالت عايشة رضي الله عنها
لو علم النبي عليه الصلوة والسلام ما علم عمر ما اذن لكم في الخروج ثم تكلموا ان في زماننا هل يرخص لهن
في الخروج ام لا اما الشواب فلا يرخص لهن في الخروج في شي من الصلوات عندنا وقال الشافعي رحمه الله
يباح لهن الخروج واحتج بقوله عليه الصلوة والسلام لا تمنعوا اماء الله مساجد الله واحتج اصحابنا
رحمهم الله بنهي عمر رضي الله عنه عن الخروج لما راى من الفتنة واما العجايز من النساء يرخص لهن الخروج الى
صلوة الظهر والعصر والجمعة في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يرخص لهن في
الصلوات كلها وفي الكسوف والاستسقاء هما احتجا وقالا ليس في خروج العجايز فتنة فالناس قلما
يرغبون فيهن وقد كن خرجن الى الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يداوين المرضى ويسقين الماء
ويطبخن ولهذا اجاز للرجال مصافحتهن ولهذا ارخص لهن الخروج الى صلوة الفجر والمغرب والعيدين واحتج
ابو حنيفة رحمه الله وقال وقت الظهر والعصر وقت يكثر فيهما الفساق فالحريص منهم رغب في العجايز
فيصير خروجهن سببا للوقوع في الفتنة بخلاف الفجر والمغرب والعشاء فانه لا يكثر فيهم الفساق بل
الصلحاء يحضرون في هذه الصلوات ولان في صلوة الفجر والمغرب والعشاء ظلمة الليل تحول
بينها وبين نظر الرجال اليهن فلا يصير الخروج في هذه الحالة سببا للوقوع في الفتنة بخلاف الظهر والعصر
لانهما يوديان في ضوء النهار فيقع نظر الرجال عليها وبخلاف الجمعة فانها تودى في المصر بجمع عظيم ولكثرة
الجمع ربما تصدم وتصدم وفي ذلك فتنة لان العجوز ان كان لا يشتهيها شاب يشتهيها شيخ مثلها وربما
يحمل فرط الشبق بالشاب على ان يشتهيها ويقصدان يصدمها فاما صلوة العيد تودى في الجبانة فيمكنها ان
تعتزل بناحية عن الرجال كيلا تصدم ثم اذا خرجن في العيد هل يصلين وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا
يصلين وانما خروجهن لتكثير سواد المسلمين جاء في حديث ام عطية كن النساء يخرجن مع رسول الله في العيدين

حتى ذوات الحيض ومعلوم ان الحايض لا تصلي فعلمنا ان خروجهن لتكثير سواد المسلمين قال في
الاصل وللمولى منع عبده من حضور العيدين ولا يكره للعبد التخلف عنها لانها لم تكتب عليه قال
شمس الايمة الحلواني رحمه الله ما ذكر في الكتاب محمول على ما اذا لم ياذن له المولى واما اذا اذن له المولى
فيتخلف عنها يكره كما في الحر قال رحمه الله وهذا موضع الخلاف وقد تكلموا فيه قال بعض مشايخنا له ان
يتخلف عنه وان اذن له المولى وقال بعضهم ليس له ان يتخلف عنه لان المولى لو امره بخدمة نفسه كان
عليه طاعته ولا يسعه التخلف فاذا امره بخدمة الله تعالى اولى وفي شرح شيخ الاسلام اذا اذن المولى
لعبده ان يشهد العيدين كان له ان يشهدهما لان المنع كان بحق المولى وقد ابطل المولى حق نفسه لما اذن له
ان يشهدهما ولكن لا يجب عليه لان منافع العبد لم تصر مملوكة له بالاذن فالحال بعد الاذن كالحال قبل
الاذن قال ولا ينبغي له ان يشهد العيدين بغير اذن مولاه قال بعض مشايخنا انما لا يشهد العيدين بغير
اذن مولاه اذا علم انه لو استاذن من مولاه في ذلك يكره ويابى اما اذا علم انه لو استاذن رضي بذلك وسر
لا يتخلف عنها وذكر شمس الايمة السرخسي اختلاف المشايخ في العبد اذا احضر مصلى العيد مع مولاه
ليحفظ دابته هل له ان يصلي صلوة العيد بغير اذن المولى قال رحمه الله والاصح ان له ذلك اذا كان لا يخل
بحق مولاه في امساك دابته وروي عن محمد ان له ان يصلي العيد وان تمكن من ذلك وان اذن له السيد باداءها

نوع اخر قال محمد رحمه الله في الجامع اذا ادرك الرجل الامام في الركوع في صلوة العيد فانه
يكبر تكبيرة الافتتاح قايما لان الافتتاح شرع في القيام المحض والركوع ليس بقيام محض بل هو قيام من
وجه دون وجه فياتي بتكبيرة الافتتاح في محلها وهو القيام لا في الركوع كما في ساير الصلوات ثم ياتي
بتكبيرات العيد قايما اذا كان غالب رايه انه يدرك شيا من الركوع مع الامام لان المحل الاصلي للتكبيرات
القيام المحض والركوع ليس بقيام محض فاذا كان يرجو ادراك شي من الركوع لو اتى بالتكبيرات قايما فقد امكنه
الاتيان بالتكبيرات في محلها الاصلي من غير فوات الركوع فياتي بها فان قيل متى اتى بها في حالة القيام تفوته
متابعة الامام في بعض الركوع ومتى اتى بها في الركوع لا تفوته المتابعة في بعض الركوع ولا التكبيرات
فكان الاتيان بها في حالة الركوع اولى قلنا لو لم ياتي بها في حالة القيام تفوته التكبيرات اصلا عند بعض
العلما وهو ابو يوسف والشافعي رحمهما الله لان عندهما لا يوتى بتكبيرات العيد في حالة الركوع على ما ياتي
بعد هذا ان شاء الله ولو اتى بها في حالة القيام لا تفوته المتابعة في الركوع اصلا بالاجماع فكان هذا اولى وعلى
اصل ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يقول لو اتى بالتكبيرات في حالة القيام تفوته المتابعة في بعض الركوع دون البعض
ولو اتى بها في حالة الركوع تفوت جميع التكبيرات عن محلها من كل وجه فكان ما قلناه اولى فان قيل ينبغي
ان لا ياتي بتكبيرات العيد ههنا لا في حالة القيام ولا في حالة الركوع لانه مسبوق في حق التكبيرات
لانه حين اتى بها الامام لا يكون هو في تحريمة الامام والمسبوق منهي عن قضاء ما سبق به قبل فراغ الامام
قلنا الشريعة القديمة ان ياتي المسبوق بقضاء ما سبق اولا ثم يتابع الامام بعد ذلك الى ان دخل معاذ
على رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجده في الصلوة وقد سبقه بشي منها وتابعه فيما ادركه ثم قام
بعد ما فرغ رسول الله عليه الصلوة والسلام وقضى ما سبقه به فساله رسول الله عليه الصلاة
والسلام عن ذلك فقال كرهت ان اصادفك على حال ولا اتابعك فقال عليه الصلوة والسلام قد سن
لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا فانتسخ الاشتغال بقضاء ما
سبق اولا بهذا الحديث وهذا الحديث ورد في فايت يجب اداؤه لو ادركه مع الامام ولو فاته مع الامام

يجب قضاؤه الا ترى انه قال ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا والتكبيرات ان كان يجب اداؤها
لو ادركها مع الامام لا يجب قضاؤها لو فاتت مع الامام لانه لو قضاها اما ان يقضيها مع الركعة او بدون
الركعة لا وجه الى الاول لان فيه ادخال الزيادة في الصلوة ولا وجه الى الثاني لانها شرعت في قيام الركعة
فلا يثبت الانتساخ في حق التكبيرات فبقي الامر بالتكبيرات على الشريعة القديمة هذا اذا كان يرجو
ادراك شي مع الركوع مع الامام لو اتى بتكبيرات العيد قايما فاما اذا كان لا يرجو ادراك شي من الركوع مع
الامام لو اتى بها قايما لا ياتي بتكبيرات العيد لان في الاتيان بها قايما اهدارها لانها اذا اتى بها يرفع الامام
راسه من الركعة فتفوته الركعة ولا يحتوي بهذه التكبيرات بل يجب عليه قضاء ركعتين مع التكبيرات
فلا ياتي بها بل يركع حتى لا تفوته الركعة واذا ركع ياتي بالتكبيرات في الركوع ولا ياتي بالتسبيحات في قول ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله وعلى قول ابي يوسف رحمه الله لا ياتي بالتكبيرات بل ياتي بالتسبيحات وذكر الخلاف
على هذا الوجه في المنتقى فوجه قول ابي يوسف رحمه الله ان هذه سنة فاتت عن محلها لان محلها القيام
والركوع ليس بقيام لان القيام هو الاستواء والركوع انحناء وبين الانحناء والاستواء تناف والسنة
اذا فاتت عن محلها لا تقضى الا ترى انه لو ادرك الامام في الركوع لا ياتي بالثناء وكذا اذا ادرك الامام
في الركوع في الوتر لا ياتي بالقنوت وطريقة ما قلنا ولان الركوع محل التسبيحات فلو اشتغل فيه
بالتكبيرات تفوته التسبيحات فكان الاشتغال بالتسبيحات والركوع محل لها اولى ولابي حنيفة ومحمد رحمهما
ما اشار اليه محمد رحمه الله في الكتاب ان الركوع له حكم القيام يريد بهذا والله اعلم ان الركوع اعطي له حكم
القيام شرعا حتى صار ادراك الركوع سببا لادراك القيام قال عليه الصلوة والسلام من ادرك الامام في
الركوع فقد ادركها اي ادرك الركعة والركعة اسم للقيام والركوع والسجود علمنا انه اعطي للركوع حكم القيام حتى
صار ادراك الركوع سببا لادراك القيام ثم تكبيرات العيد يوتى بها في حالة القيام فكذا في حال ما له حكم القيام
بخلاف القراة والقنوت وتكبيرة الركوع والثناء فانه لا يوتى بها في الركوع لان الركوع ليس بقيام حقيقة
لان القيام حقيقة هو الاستواء والركوع انحناء الا انه اعطي له حكم القيام شرعا على ما مر فعملنا في حق
تكبيرات العيد وعملنا بالحقيقة في غيرها ليكون عملا بالحقيقة والحكم بقدر الامكان وانما عملنا على هذا الوجه
ولم نعمل على العكس لانا لو عملنا بالحكم في حق القراة وقد نهينا عن القراة في الركوع على ما قال علي رضي الله عنه
نهاني خليلي ان اقرا في الركوع او ان اعتد بسجدة لم يتقدمها ركوع يلزمنا العمل بالحكم في حق التكبيرات من طريق
الاولى لان التكبيرات ليس بقراة ولا لها شبه بالقراة فتعطل العمل بالحقيقة وكذلك متى عملنا بالحكم في
الثناء وتكبيرة الركوع وهما سنتان يلزمنا العمل بالحكم في حق تكبيرات العيد وهي واجبة من طريق الاولى على
انه لا رواية في الثناء عن محمد رحمه الله وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم على انه ياتي بالثناء في حالة الركوع
لان محل الثناء وهو القيام باق باعتباره وكذلك متى عملنا بالحكم في حق القنوت والشرع نهانا عن القراة
في الركوع وللقنوت شبه بالقران فانه ذكر مولف منظوم كالقران ولهذا اختلف الصحابة فيه فان ابي بن كعب
كان يجعله من القران فكان يسميه ثنتين اي سورتين وكتب في مصحفه بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انا
نستعينك الى قوله ونترك من يفجرك ثم كتب بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اياك نعبد الخ يلزمنا العمل بالحكم
في حق التكبيرات لانها ليست بقراة ولا لها شبه بالقراة فتعطل العمل بالحقيقة فعملنا على الوجه الذي
قلنا ليمكننا العمل بالحكم والحقيقة وقوله بان هذه سنة فاتت عن محلها وهذا لان محلها عند القيام
والركوع ولا نقول بان هذا قضاء بل هو اداء لما كان الركوع محلا له وقوله بان الركوع محل للتسبيحات

فلو اشتغل بالتكبيرات تفوته التسبيحات قلنا ولو اشتغل بالتسبيحات تفوته التكبيرات ايضا الا
ان التكبير من اخص الاذكار بهذه الصلوة وليس للتسبيح هذه الخصوصية فكان الاشتغال بالتكبير
اولى فلو انه اشتغل بالتكبيرات في الركوع فلما كبر تكبيرة او تكبيرتين رفع الامام راسه من الركوع
رفع هو راسه وسقط عنه ما بقى من التكبيرات لانه لو اتى بها انما ياتى في الركوع او بعد ما رفع راسه عن
الركوع لا وجه الى الاول لان الركوع بعد ما رفع الامام راسه ليس بقيام حكما لانه انما صار قياما حكما لكو
سببا لادراك الركعة وانما يصير سببا لادراك الركعة بشرط المشاركة وقد انقطعت المشاركة فلا يبقى قياما
حكما ولا وجه الى الثاني لان القومة التي بين الركوع والسجود ليس بمحل للتكبيرات قال محمد في الجامع الكبير
ولو ان رجلا دخل مع الامام في صلوة العيد في الركعة الاولى بعد ما كبر الامام تكبير ابن عباس رضي الله عنه
ست تكبيرات فدخل الرجل معه وهو في القراة والرجل يرى تكبير ابن مسعود رضي الله عنه فانه يكبر
براي نفسه في هذه الركعة وفي الركعة الثانية يتبع راى الامام والحيلة في ذلك ان يقول بان المنفرد
يتبع براي نفسه والمقتدى يتبع براى الامام ما لم يظهر خطاء الامام بيقين وهذا لان كل مجتهد
مامور بان يعمل باجتهاده لان اجتهاده صواب عنده واجتهاد غيره خطاء عنده وكل مجتهد مامور
بان يعمل باجتهاده ويعمل بما هو صواب عنده فيعمل براى نفسه الا اذا حكم غيره على نفسه فينفذ حكم
الحاكم عليه ثم يسقط اعتبار رايه ويعمل براى الحاكم الا اذا ظهر خطاء الحاكم بيقين اذا ثبت هذا
نقول المسبوق فيما سبق لم يحكم على نفسه احد بل هو منفرد فيتبع راى نفسه وفيما بقى مقتدى حكم
الامام على نفسه فيعمل براى الامام الا اذا ظهر خطاء الامام بيقين وهذا الداخل في صلوة الامام في الركعة
الاولى يتبع راى نفسه ثم يقول محمد رحمه الله في هذه المسيلة ان الداخل يكبر حال ما يقرا الامام وهذا
الجواب لا يشكل فيما اذا كان بعيدا من الامام لا يسمع قراته لانه ياتى بالثنا في هذه الصورة مع ان الثنا سنة
فلان ياتى بالتكبيرات وانها واجبة اولى وكذلك لا يشكل فيما اذا كان قريبا من الامام على قول من يقول
بان الداخل في صلوة الامام ياتى بالثناء في الصلوة التي يجهر فيها بالقراة اذا كان الامام في القراة وانما يشكل
على قول من يقول بانه لا ياتى بالثناء والفرق على قول هذا القايل ان الثناء سنة فمن اتى به يفوته السماع
او يتمكن الخلل فيما هو المقصود من السماع وهو التامل والاستماع واجب وترك السنة اهون من ترك
الواجب ومن ايقاع الخلل فيما هو المقصود من الواجب اما تكبيرات العيد فواجبة كما ان الاستماع واجب
واذا استويا في الوجوب رجحنا التكبيرات لان التكبير يفوته اصلا والاستماع لا يفوته اصلا بل
يتمكن الخلل فيما هو المقصود منه وهو التامل وان كان يفوته اصلا ولكن يفوته في البعض دون البعض
فكان الترجيح للتكبيرات من هذا الوجه وكذلك لو كان الامام صلى الركعة الاولى وكبر تكبير ابن عباس
رضي الله عنهما فدخل الرجل معه في الركعة الثانية فلما سلم الامام قام الرجل يقضي الركعة الاولى وهو يرى
تكبير ابن مسعود رضي الله عنه لانه مسبوق في الركعة الاولى فكان منفردا فيتبع راى نفسه
واستشهد في الكتاب لبيان انه يعتبر في حق المسبوق وفيما سبق حاله لا حال الامام بمسايل منها
اذا قرا الرجل اية السجدة في ركعة فسجدها ثم دخل رجل في الصلوة وقد فاتته الركعة التي قرا الامام
فيها اية السجدة ثم قام يقضي تلك الركعة فانه لا ياتى بتلك السجدة التي اتى بها الامام وان كان ياتى بها لو كان
مع الامام لما انه مسبوق في تلك الركعة فيعتبر حاله لا حال الامام ومنها رجل صلى الظهر ولم يقعد
على راس الركعتين واستتم قايما ومضى على صلوته ثم دخل رجل في صلوته فلما فرغ الامام قام

الرجل الداخل الى قضاء ما سبق فانه يقعد على راس الركعتين وان كان لا يقعد لو كان مع الامام
لهذا انه مسبوق في الركعتين فيعتبر حاله لا حال الامام ومنها ان الرجل اذا دخل مع الامام في
صلوة الوتر وهو في التشهد وكان قنت بعد الركوع فكان ذلك من رايه فلما فرغ الامام من صلوته قام الرجل
للقضاء وكان من رايه القنوت قبل الركوع يقنت قبل الركوع وان كان يقنت بعد الركوع لو كان مع
الامام لهذا انه مسبوق في القنوت فيعتبر فيه حاله لا حال الامام فكذا في مسيلتنا قال محمد رحمه الله
في الجامع واذا دخل الرجل مع الامام في صلوة العيد وهذا الرجل يرى تكبير ابن مسعود رضي الله عنه
فكبر الامام غير ذلك اتبع الامام الا اذا كبر الامام تكبيرا لم يكبره احد من الفقهاء فح لا يتابعه واراد بقوله لم
يكبره احد من الفقهاء احدا من الصحابة وهذا لانه بالاقتداء بالامام حكمه على نفسه فينفذ حكمه عليه ما
لم يخرج عن حد الاجتهاد واذا كبر تكبيرا لم يكبره احد من الصحابة بان زاد على ستة عشر فقد خرج حكمه عن
حد الاجتهاد فلا ينفذ عليه فان قيل اليس لو كان الامام يرى القنوت في صلوة الفجر والماموم لا يرى
ذلك لا يتابعه ولم يخرج حكمه عن حد الاجتهاد قلنا هناك خرج حكمه عن حد الاجتهاد لان القنوت في
صلوة الفجر منسوخ قام لنا دلالة النسخ وبعد ما ثبت النسخ لا يبقى محلا للاجتهاد وهذا اذا كان الرجل يسمع
تكبير الامام فان لم يكن يسمع تكبير الامام ولكن كبر الناس فكبر هو بتكبير الناس فانه يكبر ما كبر الناس وان زاد
على ستة عشر لان الزيادة يحتمل ان تكون من الامام فتكون خطاء ويحتمل ان يكون من الناس بان سبق
تكبيرهم تكبير الامام فتكون الزيادة واجبة فدارت الزيادة بين ان تكون خطاء وبين ان تكون
واجبة والاصل ان ما دار بين البدعة والواجب كان الاتيان به اولى من تركه وكل ما دار بين البدعة
والسنة كان تركه اولى من الاتيان به وقد قال مشايخنا رحمهم الله ان الرجل اذا كبر بتكبير الناس دون الامام
فالاحوط له ان ينوى الافتتاح عند كل تكبيرة حتى انهم اذا كبروا قبل تكبير الامام ظنا منهم ان الامام قد
كبر ولم يكن كبر بعد يصير شارعا في صلوة الامام بالتكبيرة الثانية وان كان شارعا بالتكبيرة الاولى فنية
الافتتاح لا يضره لانه نوى الشروع في الصلوة التي هو فيها قال محمد رحمه الله في الجامع ايضا واذا افتتح
الرجل صلوة العيد مع الامام ثم نام حين افتتح ثم استيقظ وقد فرغ الامام من الصلوة وكبر تكبير ابن عباس
وهذا الرجل يرى تكبير ابن مسعود فقام يقضي صلوته فانه يكبر تكبير ابن عباس رضي الله عنه لانه مدرك
اول الصلوة فيجعل في الحكم كانه خلف الامام على ما مر ولو كان خلف الامام حقيقة يكبر تكبير ابن عباس هكذا
اذا جعل في الحكم كانه خلف الامام قال محمد رحمه الله في الجامع ايضا ولو ان رجلا فاتته ركعة من صلاة العيد
مع الامام وقد كبر الامام تكبير ابن مسعود رضي الله عنه ووالى بين القراتين وهذا نوى تكبير ابن مسعود
رضي الله عنه ووالى بين القراتين وهذا نوى تكبير ابن مسعود ايضا فلما سلم الامام وقام الرجل يقضي ما
فاته فانه يبدا بالقراة ثم بالتكبير هكذا ذكر في عامة الروايات وذكر في نوادر الصلوة لابي سليمان
رحمه الله انه يبدا بالتكبير ثم يقرا فمن مشايخنا من قال ما ذكر في عامة الروايات جواب الاستحسان
وما ذكر في النوادر جواب القياس ومنهم من قال في المسيلة روايتان وقال الكرخي ما ذكر في عامة
الروايات قول محمد وما ذكر في النوادر قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله بناء على ان ما ادركه المسبوق
مع الامام اول صلوته عند محمد رحمه الله وما يقضيه اخر صلوته وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما
الله ما ادرك المسبوق مع الامام اخر صلوته وما يقضيه اول صلوته وانكر بعض مشايخنا رحمهم الله
هذا الخلاف وقالوا لا رواية عن اصحابنا على هذا الوجه وانما نصب الكرخي الخلاف على هذا الوجه مقتضيا

مقتضيا على ما ذكر محمد رحمه الله من المسايل والمسايل متعارضة ولكن هذا ليس بصحيح فالخلاف
على هذا الوجه منصوص في النوادر ولاجل هذا الخلاف وضع المسيلة فيما اذا كان الامام والمقتدى
يريان تكبير ابن مسعود لا تكبير ابن عباس ولا تكبير على رضى الله عنه حتى يختلف الجواب متى اعتبر ما يقضى
اول صلوته او اخر صلوته لان ابن مسعود يقدم التكبيرات في اول الصلوة ويوخرها في اخر الصلوة
وابن عباس رضى الله عنه يقدم التكبير في الركعتين فيبدا بالتكبير بالاجماع اعتبر ذلك اول صلوته او
اخر صلوته وعلى رضى الله عنه يوخر التكبيرات عن القراة في الركعتين فيبدا بالقراة بالاجماع اعتبر ذلك
اول صلوته او اخر الصلوة فان كانت المسيلة المذكورة هنا على الاختلاف الذى ذكر الكرخى فتخريجها
ظاهر لان عند محمد رحمه الله ما يقضى المسبوق اخر صلوته ومن مذهب ابن مسعود البداية بالقراة في اخر
الصلوة وعندهما ما يقضى المسبوق اول صلوته ومن مذهب ابن مسعود البداية بالتكبير في اول الصلوة
وان كانت المسيلة على الروايتين كما ذهب اليه بعض المشايخ وعلى القياس والاستحسان كما ذهب اليه
بعض المشايخ فوجه القياس وهو احدى الروايتين ان ما يقضى المسبوق اول صلوته حكما واخر صلوته
حقيقة لان ما ادرك مع الامام اول صلوته حقيقة واخر صلوته حكما من حيث ان الاول اسم لفرد
سابق يكون ما ادرك مع الامام اولا في حقه حقيقة ومن حيث انه اخر في حق الامام لان الاخر اسم
لفرد لاحق يكون اخرا في حقه حكما تحقيقا للتبعية وتصحيحا للاقتدا لان بين اول الصلوة واخرها
مغايرة من حيث الحكم فان القراة فرض في الاوليين نفل في الاخريين والمغايرة تمنع صحة الاقتدا ولما صح
الاقتدا علمنا ان ما ادرك اعتبر اخرا في حقه حكما ان كان اولا حقيقة واذا كان ما ادرك مع الامام
اخرا في حقه حكما اولا حقيقة كان ما يقضى اولا في حقه حكما اخرا حقيقة والعمل بالحقيقة
والحكم في حق التكبيرات متعذر لما بينهما من التنافى فلا بد من اعتبار احدهما والغاء الاخر فنقول اعتبار
الحكم اولى لان الحكم ماض على الحقيقة مسقط اعتبار الحقيقة شرعا ولهذا اعتبر الحكم في حق القنوت
حتى لو قنت مع الامام فيما ادرك يكون معتدا به حتى لا يقنت فيما يقضى ووجه الاستحسان ان الامر كما
قلتم ان ما يقضى المسبوق اول صلوته حكما واخر صلوته حقيقة وما ادرك مع الامام اول صلوته
حقيقة واخر صلوته حكما الا انه يعتبر الحقيقة فيما ادرك وفيما يقضى في حق القراة فجعلنا ما ادرك
اخر صلوته وما يقضى اول صلوته فاوجبنا القراة فيما يقضى لان القراة ركن لا تجوز الصلوة بدونها فيعتبر
الحكم في حق القراة حتى يخرج عن عهدة ما عليه بيقين وفي حق القنوت يعتبر الحكم فيما ادرك فيما يقضى
فلا ياتى بالقنوت فيما يقضى كيلا يودي الى تكرار القنوت الذى هو ليس بمشروع وفي حق القعدة يعتبر
الحقيقة فيما ادرك وفيما يقضى فالزمناه القعدة متى فرغ عما يقضى لان قعدة الختم ركن لا تجوز الصلوة
بدونها فاعتبرنا الحقيقة في حق القعدة فاوجبنا عليه القعدة متى فرغ عما يقضى حتى يخرج عن العهدة
بيقين وفي حق التكبيرات اعتبرنا الحقيقة فيما يقضى لان اعتبار الحكم يودي الى مخالفة اجماع الصحابة
فان الصحابة اجمعوا على عدم الموالاة بين التكبيرات وفي اعتبار الحكم موالاة بين التكبيرات فانه اخر التكبيرات
عن القراة في الركعة التى ادركها مع الامام فلو قدم التكبيرات فيما يقضى تقع الموالاة بين التكبيرات اما لو اعتبرنا
الحقيقة وبدا بالقراة يصير عاملا بقول على رضى الله عنه فلا يودى الى مخالفة اجماع الصحابة فكان
اعتبار الحقيقة في حق التكبيرات اولى قال السيد الامام ابو شجاع رحمه الله وهذا ضعيف فان
الموالاة بين التكبيرات جايز الا ترى ان الامام لو افتتح الصلوة على مذهب على رضى الله عنه حتى قدم

القراة

القراة على التكبير فلما صلى ركعة تحول رايه الى راى ابن عباس رضى الله عنهما حتى قدم التكبير
على القراة في الركعة الثانية جاز ذلك وهذا موالاة بين التكبيرات على انا نقول هذا من حيث الصورة
ترايا انه موالاة بين التكبيرات فاما من حيث المعنى فليس كذلك لان الركعة الثانية قضا والقضا يحكى
محل الادا والوجه الصحيح في ذلك ان يقال اعتبار الحكم في حق التكبيرات يودى الى امر غير مشروع
عند ابن مسعود رضى الله عنه فان من مذهب ابن مسعود انه لا يشتغل بالتكبيرات الا بعد ادا ركن من اركان
الصلوة في الركعتين جميعا فان في الركعة الاولى يوتى بتكبيرات العيد بعد تكبيرة الافتتاح وانها
ركن او فرض على ما عرف وفي الركعة الثانية يوتى بالتكبيرات الزوايد بعد القراة والقراة في الركعتين
فرض واذا ثبت هذا فنقول لو اعتبرنا الحكم في حق التكبيرات ياتى بالتكبيرات في هذه الركعة اولا
فيصير اتيا بالتكبيرات الزوايد قبل ادا ركن في هذه الركعة وانه غير مشروع على مذهبه ووجه
اخر في المسيلة ايضا ان ابن مسعود رضى الله عنه انما تقدم بالتكبيرات في الركعة الاولى لا لكونها اولا
وتوخر في الركعة الثانية لا لكونها ثانية بل لان السنة في تكبيرات العيد الجمع بينهما واليه وقعت
الاشارة في قوله عليه الصلوة والسلام حين صلى صلوة العيد وكبر فيها كما هو مذهب ابن مسعود رضى الله عنه
لا تسهوا اربع كاربع الجنايز الا ان في الركعة الاولى وقعت المعارضة بين تكبيرات الافتتاح وتكبيرة
الركوع فانهما عندنا من تكبيرات العيد فكان الضم الى تكبيرة الافتتاح اولى لانها اشبه بتكبيرات العيد
فانها تودى في حال القيام المحض كتكبير العيد ويرفع الايدى عندها كما يرفع عند تكبيرات العيد وفي
الركعة الثانية لم يوجد تكبيرة الافتتاح فيجب الضم الى تكبيرة الركوع اذا ثبت هذا فنقول اذا قام الى
قضاء ما سبق فهذا وان كان اول صلوته حكما الا ان هذا اول ليس له تكبيرة الافتتاح فيضم التكبيرات
الزوايد الى تكبيرة الركوع ضرورة فلهذا يقدم القراة على التكبيرات في هذه الركعة نوع اخر من هذا

الفصل في المتفرقات قال محمد رحمه الله في الاصل وليس قبل العيدين صلوة يريد به انه لا يتطوع
قبل صلوة العيدين والاصل فيه حديث جابر قال كنت اخر الناس اسلاما فحفظت من رسول الله
عليه الصلوة والسلام انه لا صلوة في العيدين قبل الامام ولانه لو تطوع قبل الامام ربما يدخل الامام
في الصلوة فاما ان يقطع ويتابع الامام او يتم ويترك المتابعة وكل ذلك لا يجوز قال وان شا تطوع بعد
الفراغ من الخطبة لحديث على رضى الله عنه من صلى بعد العيد اربع ركعات كتب الله تعالى له بكل نبت وكل
ورقة حسنة قال القاضى الامام ابو جعفر الاستروشنى كان شيخنا ابو بكر الرازى رحمه الله يقول معنى
قول اصحابنا وليس قبل العيدين صلوة ليس قبل العيدين صلوة مسنونة لا ان الصلوة قبل العيدين
مكروه الا ان الكرخى نص على الكراهة فانه قال ويكره لمن حضر المصلى يوم العيد التنفل قبل الصلوة وقال
بعض الناس لا يكره التطوع قبل العيد ولا بعدها لا في حق القوم ولا في حق الامام وقال الشافعى رحمه الله
يكره في حق الامام ولا يكره في حق القوم ذكر في نوادر الصلوة ولا شى على من فاتته صلوة العيد مع الامام
وقال الشافعى يصلى وحده كما يصلى مع الامام وهذا بناء على ان المنفرد هل يصلى صلوة العيد عندنا لا
يصلى وعنده يصلى لان الجماعة والسلطان ليس بشرط عنده فكان له ان يصلى وحده فاذا فاتته مع الامام
لم يعجز عن قضايها فقال بالقضاء كالتراويح اذا فاتت بالجماعة في رمضان يقضيها وحده لانه قادر
على قضايها لانه يجوز الادا منفردا كما يجوز بجماعة كذا هاهنا وعلماونا رحمهم الله قالوا لا يجوز اقامتها الا
بشرايط مخصوصة منها الامام فاذا فاتت مع الامام فقد عجز عن قضايها فلا يلزمه القضاء فان قيل صلوة

صلوة العيد قايمة مقام صلوة الضحى ولهذا تكره صلوة الضحى قبل صلوة العيد واذا قامت مقام
صلوة الضحى وهو قادر على صلوة الضحى ان عجز عن اقامة صلوة العيد وجب ان تلزمه صلوة الضحى
ليقوم مقام صلوة العيد كما اذا فاتته الجمعة يلزمه اقامة الظهر وانما يلزمه لما قلنا قلنا نعم صلوة
العيد اقيمت مقام صلوة الضحى فاذا عجز عن اقامة صلوة العيد لفوات الشرايط عاد الامر الى الاصل وهي
صلوة الضحى وصلوة الضحى غير واجبة في الاصل بل يتخير في ذلك وفي باب الجمعة لما عجز عن اداء
الجمعة لفوات الشرايط سقط عنه الجمعة وعاد الامر الى ما كان قبل الجمعة وقبل الجمعة كان يلزمه اداء
الظهر ولا يتخير في ادايه فكذلك بعدها فان احب ان يصلي صلى ان شاء ركعتين وان شاء اربعا ويكون
ذلك صلوة الضحى والافضل ان يصلي اربع ركعات لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من فاته
صلوة العيد صلى اربع ركعات يقرا في الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية والشمس وضحيها وفي
الثالثة والليل اذا يغشى وفي الرابعة والضحى روي في ذلك عن النبي عليه الصلوة والسلام وعدا جميلا
وثوابا جزيلا وكان محمد ابن مقاتل الرازي يقول لا باس بصلوة الضحى قبل الخروج الى الجبانة انما كره ذلك
في الجبانة وكان يقول لا باس للمراة ان تصلي صلوة الضحى يوم العيد قبل ان يصلي الامام صلوة العيد
وعامة المشايخ على الكراهة قبل الخروج الى الجبانة وفي الجبانة وعلى قول عامة المشايخ اذا ارادت
المراة ان تصلي صلوة الضحى يوم العيد تصلي بعد ما صلى الامام وفي فتاوى ابي الليث رجل ادرك الامام في
الركوع يشتغل بالتسبيحات دون الثناء فقد قدم التسبيحات على الثناء وفيما اذا ادرك الامام في
الركوع ياتي بتكبيرات العيد دون التسبيحات عند ابي حنيفة ومحمد وقد قدم تكبيرات العيد على
التسبيحات لان التسبيحات سنة والتكبيرات واجبة حتى وجب سجود السهو بتركها والثناء وان كان
سنة كالتسبيحات الا ان التسبيحات في محلها والثناء لا وفي فتاوى اهل سمرقند من ادرك الامام في
ركوع صلوة العيد فتابعه في الركوع فعلى قياس ما ذكرنا انه يكبر في الركوع تكبيرات العيد ينبغي ان يرفع
اليدين لانه سنة في تكبيرات العيد وفي النوازل امام صلى بالناس صلوة العيد ثم علم انه على غير وضوء
ان علم قبل الزوال يعيد في العيدين لان الوقت باق وان علم بعد الزوال يخرج في العيدين من الغد لانه
تاخر بعذر وان علم في الغد بعد الزوال ففي الاضحى يخرج في اليوم الثالث لان الوقت باق وفي عيد
الفطر لا لان الوقت لم يبق فان علم اليوم الاول بعد الزوال فكان العيد الاضحى وقد كان ذبح الناس
يجزي من ذبح واي سورة قرا في صلوة العيد جاز بلغتها وعن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ان النبي
عليه الصلوة والسلام قرا فيها سورة البقرة وعلي ابن ابي طالب رضي الله عنه انه قرا فيها والشمس وضحيها
والليل اذا يغشى وعن نعمان ابن بشير ان النبي عليه الصلوة والسلام كان يقرا في العيدين سبح اسم
ربك الاعلى وهل اتيك حديث الغاشية وروي انه كان يقرا سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون
فاختلاف قراءته تدل على انه ليس فيها شيء موقت والمعنى فيه وهو ان هذه الصلوة شرعت فيها القرا
فلا تتعين فيها قراءة سورة من القران سوى فاتحة الكتاب قياسا على ساير الصلوات وهذا لان في تعيين
سورة هجر الباقي وليس شيء في القران مهجور واذا ادرك الامام في صلوة العيد بعد ما تشهد الامام قبل
ان يسلم او بعد ما سلم قبل ان يسجد للسهو او بعد ما سجد للسهو فدخل معه ثم سلم الامام فانه يقوم
فيصلي صلوة العيد لانه شارك الامام في الصلوة فيلزمه القضاء من مشايخنا من قال المذكور قول ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله فاما على قول محمد رحمه الله لا يصير مدركا لصلوة العيد كما في الجمعة اذا ادرك الامام

في

في هذه الحالة لا يصير مدركا للجمعة عنده حتى يصلي اربعا عنده فكذلك هاهنا ومنهم من قال
هذا بلا خلاف وهو الاصح فان صح الخلاف لمحمد في صلوة العيد كما في الجمعة فلا حاجة الى الفرق
لمحمد رحمه الله بين صلوة الجمعة وصلوة العيد ولو لم يصح الخلاف يحتاج محمد الى الفرق بينهما فانه قال
في صلوة الجمعة لا يصير مدركا للجمعة ويصلي اربعا وفي صلوة العيد قال يصير مدركا لصلوة العيد ويصلي
صلوة العيد وحده ووجه الفرق ان القياس ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الجمعة الا انه
ترك القياس بالاثر والاثر ورد في الجمعة وما ورد في العيد فيرد صلوة العيد الى اصل القياس ولان محمدا
رحمه الله جعله مدركا للجمعة في تلك المسئلة بدليل انه لو ترك القعدة على راس الركعتين لا تجزيه صلوته
كما اذا صلى الجمعة وترك القعدة على راس الركعتين واذا خرجت وقت الظهر فسدت صلوته الا انه امر
بزيادة ركعتين احتياطا لتقوم مقام الظهر وليس في صلوة العيد زيادة نامره بها احتياطا ثم اذا سلم
الامام وقام هو الى القضاء كيف يصنع قال الشيخ الامام الزاهد خواهر زاده يقوم فيكبر ثلاث تكبيرات
ثم يقرا لان ما يقضي اول صلوته في هذه الحالة بالاجماع لانه مسبوق بركعتين والتكبير مقدم على القراة
في الاولى ومؤخر في الثانية عندنا فكذلك هاهنا قال في الاصل والسهو في العيدين والجمعة
والمكتوبة والتطوع سواء لان الجمعة والعيدين ساوت ساير الصلوات فيما يوجب الفساد فيساو
فيما يوجب الفساد فيساويها فيما يوجب الفساد الجبر الا ان مشايخنا قالوا لا يسجدون للسهو في الجمعة
والعيدين كيلا يقع الناس في الفتنة ولا يجوز صلوة العيد راكبا كالجمعة ولا باس بالركوب في
الجمعة والعيدين والمشي افضل في حق من يقدر عليه في غريب الرواية واذا قرا الامام السجدة في
خطبة العيد سجدها وسجد القوم معه قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله قال مشايخنا لا يسجدون
والكلام في العيد نظير الكلام في الجمعة واذا احدث رجل في الجبانة وخاف انه ان رجع الى الكوفة
ليتوضا تفوته الصلوة وهو لا يجد الماء فان كان قبل الشروع في الصلوة تيمم ويصلي مع الناس من
اصحابنا من قال هذا في جبانة الكوفة لان الماء بعيد اما في ديارنا الماء محيط بالمصلى فينبغي ان لا يجوز
التيمم قال شمس الايمة السرخسي والصحيح انه متى خاف الفوت يجوز له التيمم في اي موضع كان وكذلك
ان احدث بعد ما دخل في الصلوة تيمم وصلى وان لم يتيمم وانصرف الى الكوفة وتوضا ثم عاد الى المصلى وصلى
جاز وقال ابو يوسف ومحمد اذا احدث بعد ما دخل في الصلوة لم يجز له التيمم وهذا الذي ذكرنا في حق المقتدي
كذلك الحكم في حق الامام وروى الحسن عن ابي حنيفة انه ليس للامام ان يتيمم لانه لا يخاف الفوت فانه
لا يجوز للناس ان يصلوا بدون الامام وجه ظاهر الرواية انه يخاف الفوت بخروج الوقت فربما تزول الشمس
قبل فراغه من الوضوء ومن تكلم في صلوة العيد بعد ما صلى ركعة فلا قضاء عليه قال الفقيه ابو جعفر
رحمه الله هذا قول ابي حنيفة فاما على قولهما عليه القضاء بناء على المسئلة المتقدمة وهو ما اذا احدث في
صلوة العيد ولم يجد ماء وهو يخاف الفوت ان توضا فعلى قول ابي حنيفة يتيمم لان على قوله لا يمكنه القضا
لو لم يجز له التيمم تفوته الصلوة اصلا وعلى قولهما لا يتيمم لانه يمكنه القضاء لو لم يجز له التيمم لا تفوته الصلوة
اصلا والله اعلم

الفصل السابع والعشرون في تكبيرات ايام التشريق

تكبير التشريق سنة اجمع اهل العلم على العمل بها والاصل فيه قول الله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات
جاء في التفسير ان المراد منه ايام العشر وعن ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال
افضل ما قلت وقالت الانبياء قبلي يوم عرفة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وعن

جابر رضي الله عنه ان رسول الله عليه الصلوة والسلام صلى الفجر يوم عرفة وقال الله اكبر الله اكبر
لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقد اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في ابتدايه وانتهايه
اما الاختلاف في ابتدايه فكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم قالوا يبدا بالتكبير من صلوة الغداة
يوم عرفة وبه اخذ علماونا في ظاهر الرواية وهو احد قولي الشافعي وصغار الصحابة كعبد الله ابن عباس
وعبد الله ابن عمر وزيد ابن ثابت رضي الله عنهم قالوا يبدا بالتكبير من صلوة الظهر من يوم عرفة وهو
المشهور من اقوال الشافعي وهو مروي عن ابي يوسف وللشافعي قول ثالث انه يبدا بالتكبير من صلوة الفجر
من يوم النحر واما الاختلاف في انتهايه قال ابن مسعود رضي الله عنه يكبر في صلوة العصر من اول يوم
النحر ويقطع فتكون الجملة عنده ثماني صلوات وبقوله اخذ ابو حنيفة وقال علي رضي الله عنه يكبر في صلوة
العصر من اخر ايام التشريق ويقطع فتكون الجملة ثلاثا وعشرين صلوات وبه اخذ ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
وعن عمر رضي الله عنه روايتان في رواية كما قال علي رضي الله عنه وفي رواية قال يكبر الى صلوة الظهر
من اخر ايام التشريق وقال عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما يكبر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق وقال زيد
ابن ثابت في رواية كما قال علي وفي رواية قال يكبر الى صلوة الظهر من اخر ايام التشريق وللشافعي رحمه الله
في القطع ثلاثة اقوال ايضا في قول يكبر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق وقال في قول يكبر الى صلوة
الظهر من اخر ايام التشريق تتكلم اولا في البداية فحجة صغار الصحابة رضي الله عنهم قول الله تعالى فاذا قضيتم
مناسككم فاذكروا الله كذكركم اباءكم والفاء للتعقيب والمراد به التكبير لانه لا يجب ذكر اخر عقيب قضاء
المناسك الا التكبير وقضاء المناسك انما يتم وقت الضحوة من يوم النحر فينبغي ان يكون التكبير عقيبه
فيقع ابتداء التكبير من صلوة الظهر وحجتنا قول الله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات روي عن جماعة
من الصحابة ان المراد به ايام العشر ومنهم من قال ان المراد منه يوم النحر ويومان بعده فاتفقوا على ان يوم
النحر مراد فظاهره يقتضي انه كما طلع الفجر من يوم النحر يكبر وعنده لا يكبر في صلوة الفجر وحديث جابر
وعبد الله ابن عمر رضي الله عنهم على ما رويا دليل على صحة مذهبنا وروى ابو الطفيل عن علي وعمار
ابن ياسر رضي الله عنهما انهما سمعا رسول الله عليه الصلوة والسلام يكبر في دبر الصلوات المكتوبات
من صلوة الغداة يوم عرفة الى صلوة العصر من اخر ايام التشريق حين يسلم من المكتوبات اما الجواب في
التعلق بالاية قلنا المراد به ذكر الله تعالى في الاوقات كلها لا التكبير في اوقات مخصوصة الا ترى انه قال
كذكركم اباءكم او اشد ذكرا وهم كانوا يذكرون اباءهم في الاوقات كلها على سبيل التفاخر فامرهم الله تعالى
بذكره في الاوقات كلها مقام ذكر اباءهم وحاصل الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله على ما هو
المشهور من قوله راجع الى ان التكبير في اول يوم النحر باي علة شرعت فان التكبير في اول يوم النحر مشروع
بالاجماع فعند علماينا رحمهم الله شرع لانه اختص بركن من اركان الحج وهو طواف الزيارة فانه يجوز
فيه ولا يجوز قبله فشرع التكبير فيه علما على انه وقت من اركان الحج وعند الشافعي شرع فيه لانه يوم
اختص بتبع من توابع الحج وهو الرمي فان رمي جمرة العقبة مشروع فيه وليس بمشروع قبله فشرع
التكبير فيه ليكون علما على انه وقت رمي الجمرة فنحن عدينا بما عللنا الى يوم عرفة لان يوم عرفة اختص
بركن من اركان الحج وهو الوقوف بعرفة وهو عدى بما علل الى ثلاثة ايام التشريق لانه اختص هذه الايام
بتبع من توابع الحج فكان جعله علما على ما شرع تبعا من توابع الحج اولى من جعله علما على ما شرع ركنا من اركان
الحج وعلماونا رحمهم الله رجحوا علتهم فقالوا متى عللنا بما قلنا فقد علقنا التكبير بما علقه الشرع بيقين

ومتى عللنا بما قاله الشافعي فما علقنا التكبير بما علقه الشرع به بيقين وبيانه ان في الركن تبع
وزيادة لان الركن يستتبع التبع اما التبع لا يستتبع الركن فمتى علقنا التكبير بالركن والتبع موجود فيه
فقد علقناه بما علقه الشرع به بيقين ومتى علقناه بالتبع والركن لا يوجد في التبع فما علقناه بما
علقه الشرع بيقين لانه يحتمل ان الشرع علقه بالركن والركن لم يوجد في التبع فكان ما قلناه اولى
وقد صح عن رسول الله عليه الصلوة والسلام برواية جابر رضي الله عنه انه صلى الفجر يوم عرفة وكبر
فصار تعليلنا مويدا بخبر رسول الله عليه الصلوة والسلام فكان اولى هذا هو الكلام في البداية اما
الكلام في القطع والنهاية فابو حنيفة رحمه الله رجح قول ابن مسعود رضي الله عنه لان شرعية التكبير في
اول يوم النحر لكونه مختصا بركن من الحج ولم توجد هذه العلة في اليوم الثاني من ايام النحر وهما رجحا قول
علي رضي الله عنه فقالا تعليل الاصل كما يجوز بعلة واحدة يجوز بعلتين فنحن نقول شرعية التكبير في
اول يوم النحر معلولة بما قلنا وبما قاله الشافعي واحدى العلتين موجودة في هذه الايام بعد يوم
النحر فصحت التعدية ومحمد رحمه الله ذكر في الكتاب لترجيح قولهما فقال لما اختلف اصحاب رسول
الله عليه الصلوة والسلام في التكبيرات عقيب الصلوات كان الاخذ بقول عمر رضي الله عنه وفيه زيادة
تكبير اولى لانه ان كبر وليس عليه ذلك اولى من ان يترك وعليه ذلك فمن المشايخ من ناقض محمدا في هذا فقال
اليس لم ياخذ محمد رحمه الله بتكبير ابن عباس في صلوة العيد مع ان فيه زيادة تكبير ومحمد رحمه الله
يفرق ويقول تكبير العيد يوتى بها في الصلوة والاصل صيانة الصلوة عن ادخال الزوايد فيها كما في
ساير الصلوات الا ان فيما اتفقت عليه الاقاويل عدلنا الى الاصل اما تكبيرات التشريق يوتى بها عقيب
الصلوات وهو موضع الدعاء والذكر والاكثار بالاذكار في موضعها افضل قال الله تعالى اذكروا الله
ذكرا كثيرا بعد هذا يحتاج الى بيان كيفية هذا التكبير والى بيان من تجب عليه هذا التكبير اما الكلام
في كيفيته فنقول التكبير عندنا ان تقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقال
الشافعي التكبير ان يقول الله اكبر ثلاث مرات او خمس مرات او سبع مرات او تسع مرات حجته في ذلك انه المنصوص
عليه في الكتاب هو التكبير لا غير قال الله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم والتكبير قوله الله اكبر وقوله لا اله
الا الله تهليل وقوله ولله الحمد تحميد فمن شرط ذلك فقد زاد على الكتاب وحجتنا في ذلك حديث ابن عمر رضي
الله عنهما وحديث جابر على نحو ما روينا في ابتداء المسيلة والامة توارثوا التكبير من لدن رسول الله
عليه الصلوة والسلام الى يومنا هذا من الوجه الذي بينا والتوارث حجة وقيل ان ماخذ التكبير من جبريل
وابراهيم واسماعيل صلوات الله عليهم فان ابراهيم لما اضجع اسماعيل للذبح امر الله تعالى جبريل حتى يذهب
اليه بالفدا فلما راى جبريل انه اضجعه للذبح فقال الله اكبر الله اكبر كي لا يعجل بالذبح فلما سمع ابراهيم صوت
جبريل عليه السلام وقع عنده انه ياتيه بالبشارة فهلل الله تعالى وذكره بالوحدانية فقال لا اله الا
الله والله اكبر فلما سمع اسماعيل كلامهما وقع عنده انه فدي فحمد الله تعالى وشكره فقال الله اكبر الله اكبر ولله
الحمد فثبوته بهذا الوجه على هولاء الاجلاء فلا يجوز ان ياتي بالبعض ويترك البعض واما الكلام فيمن يجب
عليه هذا التكبير فنقول على قول ابي حنيفة لا يجب هذه التكبيرات مقصودا الا على الرجال المقيمين في
الامصار عقيب الصلوات المكتوبات بالجماعة وهو مذهب عبد الله ابن عمر رض وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
يجب على كل من تجب عليه الصلوة المكتوبة في ايام التشريق والرستاقي والبلدي والمسافر والمقيم
والذي يصلي وحده والذي يصلي بجماعة سواء وهو قول ابراهيم وعامر فوجه قولهما ان التكبير تبع للمكتوبة

فيجب على كل من يجب عليه المكتوبة بطريق التبعية وجه قول ابى حنيفة رحمه الله قوله عليه
الصلوة والسلام لاجمعة ولا تشريق الا في مصر جامع والمراد من التشريق ايام التشريق هكذا قاله النضر
ابن سميل والخليل ابن احمد وهما كانا من ايمة اللغة ولان التشريق حقيقة تقديد اللحم لانه تفعيل من شرق
تشريقا اذا قطع واظهر للشمس سمي تقديد اللحم تشريقا لان فى ذلك تقطيعه واظهاره للشمس والحقيقة
وهو التقديد ليس بمراد لانه لا يختص بالمصر وله مجازان الصلوة والتكبير في ادبار الصلوات لان فى ذلك
شعار الاسلام فان امكن حمله عليهما يحمل عليهما ويكون هذا نفيا للصلوة والتكبير الا فى مصر جامع وان لم
يمكن حمله عليهما يحمل على التكبير لان نفي صلوة العيد الا في المصر استفيد برواية اخرى وهو قوله
لاجمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع والمراد من الفطر والاضحى صلوة الفطر وصلوة
الاضحى فلو حمل التشريق المذكور في هذه الرواية على الصلوة كان تكرارا ومهما امكن حمل اللفظ على فايدة
جديدة لا يحمل على التكرار واذا ثبت ان المصر شرط وجب ان يشترط القوم الخاص والجماعة كما في
الجمعة وصلوة العيدين فان قيل هذه التكبيرات شرعت تبعا ولا يجوز ان يشترط للتبع ما لا يشترط
للاصل قلنا نعم الا ان هذه التبعية عرفت شرعا بخلاف القياس فانه لم يشرع فى غير هذه الايام
فيراعى لهذه التبعية جميع الشرايط التى وردت النص بها والنص جعل من احدى شرايط اقامته المصر
وجب ان يشترط القوم الخاص والجماعة كما فى الجمعة والعيد واختلف المشايخ على قول ابى حنيفه
رحمه الله ان الحرية هل هي شرط لوجوب هذه التكبيرات وفايدة الخلاف انما تظهر فيما اذا ام العبد
قوما للصلوة المكتوبة في هذه الايام هل يجب عليه التكبير فمن شرط الحرية قال بان الذكورة والمصر
شرط لاقامته مقصودا فكذا الحرية قياسا على الجمعة وصلوة العيد ومن لم يشترط الحرية قال لم يشترط
لاقامته السلطان فلا يشترط الحرية كساير الصلوات وانما لم يشترط لاقامته السلطان عند ابى حنيفه
رحمه الله لما حكي عن الشيخ الامام ابى بكر محمد ابن الفضل البخاري رحمه الله ان التكبير يشبه صلوة العيد
وصلوة الجمعة من حيث انه شرط لاقامته المصر بالنص كما شرط لاقامة الجمعة والعيد ويشبه ساير
الصلوات من حيث انه يقام في يوم واحد خمس مرات فكان له حظ من الخصوص والعموم فلشبهه
بالخصوص شرطنا القوم الخاص والجماعة ولشبهه بالعموم لم يشترط السلطان توفيرا على الشبهين حظهما
بقدر الامكان قال محمد رحمه الله فى الجامع واذا صلى النسا والمسافرون مع الرجال المقيمين فى مصر
جماعة وجب عليهم التكبير بالاجماع اذا كان الامام مقيما لانهم بالاقتدا به صاروا اتباعا له فى الصلوة
فكذا فى التكبير لان التكبير من توابع الصلوة وقد يثبت الشي تبعا وان كان لا يثبت مقصودا الا ترى ان
الزكوة لا تجب فى الحملان والفصلان مقصودا عند ابى حنيفة رحمه الله وتجب تبعا لغيرهن بان كان
معهن مسنة واما المسافرون اذا صلوا جماعة في مصر ففيه روايتان فى رواية الحسن عليهم التكبير
وفي رواية اخرى لا تكبير عليهم لان السفر مغير للفرض ومسقط للتكبير ثم لا فرق في تغير الفرض بين ان
يصلوا في المصر وبين ان يصلوا خارج المصر فكذا في التكبير ولا تكبير في شي من النوافل لان الجهر
بالتكبير عرف قربة شرعا بخلاف القياس والشرع انما ورد به في المكتوبات ففي غير المكتوبات تبقى
على اصل القياس ولا يكبر في صلوة العيد لانها تطوع فاشبهت ساير التطوعات ولا فى الوتر
اما عندهما فلانه سنة وتطوع واما عند ابى حنيفة رحمه الله فلانه وان كان فرضا الا انه لا يودى
بجماعة الا فى شهر رمضان والجماعة عند ابى حنيفة رحمه الله شرط قال محمد رحمه الله في الجامع

ايضا ولو ان رجلا صلى بقوم صلوة في ايام التشريق فنسي التكبير ثم تذكر بعد ما خرج من المسجد
او تكلم لم يكن عليه تكبير والاصل في جنس هذه المسايل ان ما يمنع بنا بعض الصلوة على البعض يمنع
التكبير وما لا يمنع بنا بعض الصلوة على البعض لا يمنع التكبير لان التكبير شرع متصلا لصلوة كافعال
الصلوة شرعت متصلة بعضها ببعض قلنا وكلام الناس والخروج عن المسجد لا لاصلاح الصلوة
لا من حيث الحقيقة ولا من حيث الظن يمنع البنا فيمنع التكبير فاما اذا تحول عن مكانه الا انه فى المسجد بعد
ولم يتكلم فتذكر فانه ياتى بالتكبير استدبر القبلة او لم يستدبر ان لم يستدبر فظاهر لان المسجد مع تباين
اطرافه يجعل كمكان واحد فى حق الصلوة الا ترى انه جاز اقتدا من كان فى اخر الصف بالامام فكذا فى
حق التكبير فصار كانه فى مكان صلوته حقيقة مستقبل القبلة وقد سهى عن التكبير ثم تذكر وهناك
ياتى بالتكبير فهذا كذلك واما اذا استدبر القبلة فكذلك الجواب وكان ينبغي ان لا ياتى بالتكبير لان
الاستدبار ما كان لاصلاح الصلوة لانه اتم الصلوة واذا لم يكن الاستدبار لاصلاح الصلوة يمنع
البنا الا ترى انه لو ظن انه لم يمسح راسه فاستدبر القبلة ثم تذكر انه مسح براسه وهو في المسجد بعد لا يمكنه
البنا فينبغي ان لا ياتى بالتكبير هنا ايضا والجواب وهو الفرق بين المسئلتين ان استدبار القبلة في
تلك المسئلة ما منع البنا لانه ما كان لاصلاح الصلوة بل لانه كان للرفض والترك حقيقة وهذا يمنع
البنا لانه ما كان لاصلاح الصلوة بل لانه كان للرفض والترك حقيقة وهذا يمنع البنا لانه يقطع حرمة الصلوة
وهنا الاستدبار لم يكن للترك والرفض لانه اتم الصلوة فيه من هذا الوجه استدبار القبلة فى مسئلة
الرعاف بان سال من انفه ما فظن انه رعاف فاستدبر القبلة ثم تبين انه ما وهو في المسجد بعد
وهناك يبني لان الاستدبار ما كان للترك ولا للرفض وحكي عن الشيخ الامام الزاهد عبد الواحد الشيباني
رحمه الله انه كان يقول ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع يصير رواية فيمن سلم على ظن انه اتم الصلوة واستدبر
القبلة ثم تذكر انه لم يتم وهو في المسجد بعد ولم يتكلم بكلام الناس انه ياتى بما بقي عليه وكان يقول لا نعرف
لهذه المسئلة رواية الا في الجامع وكان يقول ايضا وذكر الكرخي في الجامع الصغير ان من سلم على ظن
انه اتم صلوته ثم تذكر بعد ما استدبر القبلة انه لم يتم وهو في المسجد بعد لا يكون قاطعا للصلوة
عند ابى حنيفة رحمه الله وعند محمد يكون قاطعا فعلى قياس ما ذكر الكرخي ينبغي ان لا ياتى بالتكبير
هنا عند محمد لان هذا يمنع البنا عنده فيمنع التكبير ايضا عنده قال والحدث العمد يمنع التكبير لانه
يمنع البنا والحدث ساهيا لا يمنع التكبير لانه لا يمنع البنا الا ان هناك يلزمه الذهاب لتجديد الوضوء
وهنا لا يلزمه لان التكبير ليس من افعال الصلوة ولا يودى في حرمة الصلوة فلا يشترط الوضوء
ولكن لو ذهب وتوضا كان افضل لان ذكر الله تعالى مع الطهارة افضل قال محمد رحمه الله فى الجامع
ايضا رجل صلى بقوم في ايام التشريق فسلم ولم يكبر ساهيا حتى خرج من المسجد فعلى القوم ان يكبروا
وبمثله لو كان على الامام سجود السهو لم يكن على القوم ان يسجدوا والفرق ان سجود السهو من افعال
الصلوة فانها فى حرمة الصلوة ولهذا لو ادرك الامام في سجود السهو يصير مدركا للصلوة ولو
قهقه فى هذه الحالة يكون حدثا وما كان من افعال الصلوة متى سقط عن الامام يسقط عن القوم
كالقعدة على راس الركعتين وسجدة التلاوة الواجبة فى الصلوة فاما تكبيرات التشريق ليست من
افعال الصلوة فانها تودى خارج الصلوة بدليل عكس ما ذكرنا من الاحكام فسقوطه عن الامام
لا يوجب سقوطه عن القوم توضيحه ان المقتدي بالاقتدا صار تابعا للامام فيما هو من افعال الصلوة

لا فيما ليس من افعال الصلوة وحكم التبع لا يخالف حكم الاصل فيما هو من افعال الصلوة متى سقط
عن الامام يسقط عن المقتدى بطريق التبعية ولا كذلك ما ليس من افعال الصلوة فان قيل كان
ينبغى ان لا ياتون بالتكبير عند ابى حنيفة لان الجماعة عنده شرط الوجوب يجب ان يكون شرط الادا
كما فى الجمعة والجماعة انما يتحقق بالامام والقوم فاذا ذهب الامام فقد انعدمت الجماعة على ما
ذكرنا قلنا التكبير يشبه الجمعة ويشبه ساير الصلوات فلشبهه بالجمعة يشترط لوجوبه الجماعة
ولشبهه بساير الصلوات لا يشترط لادايه الجماعة عملا بالشبهين بقدر الامكان قال محمد رحمه الله
فى الجامع ايضا اذا فاتته الصلوة فى غير ايام التشريق فاراد ان يقضيها فى ايام التشريق فهاهنا اربع
مسايل احديها هذه والحكم فيها ان يقضيها من غير تكبير وروى عن ابى يوسف رحمه الله انه يقضيها بتكبير
وجه الرواية قوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
جعل وقت التذكر وقت الاداء ووقت التذكر وقت التكبير وجه ظاهر الرواية ان فى القضا تعتبر
حالة الفوات فى حق بعض الاحكام فان من يقضى الفجر فى غير وقتها يجهر بالقراة فيها ومن قضى الظهر والعصر
فى غير وقتهما يخافت فيهما بالقراة فيهما ومن قضى الفايتة فى حالة السفر فى حالة الاقامة قضى ركعتين
فى ذوات الاربع ومن قضى الفايتة فى حالة الاقامة قضاها اربعا وفى حق بعض الاحكام تعتبر حالة
القضاء الا ترى ان المريض اذا فاتته صلوة بالايماء فقضاها بعدما قدر على الركوع والسجود قضاها بركوع
وسجود ولو فاتته بركوع وسجود فاراد ان يقضيها حال ما يقدر على الركوع والسجود قضاها بايماء اعتبارا حالة
القضاء ان كان يجب التكبير فباعتبار حالة الاداء لا يجب التكبير والجهر بالتكبير عرف شرعا بخلاف
الاصل فان الاصل فى الاذكار والادعية الجمعة فاذا وجب من وجه دون وجه لا يجب على ان
اعتبار حالة الفوات راجح فالحديث لا حجة له فيه لان الحديث يقتضى ان يكون وقت التذكر وقت
صلوة الفايتة فكان هذا الوقت من حيث التقدير كانه ذلك الوقت وذلك الوقت ليس وقت التكبير
المسيلة الثانية اذا فاتته صلوة فى ايام التشريق وقضاها فى غير ايام التشريق قضاها من غير تكبير
وعند الشافعى قضاها بتكبير وجه قوله ان الفايت انما يقضى على الوجه الذى فات اذا امكن وهنا
لا امكان لان الجهر بالتكبير انما عرف قربة فى زمان مخصوص بالنص بخلاف القياس فلا يكون قربة فى
ذلك الزمان فيعجز عن القضاء بالتكبير فسقط الا ترى ان الاضحية اذا فاتت عن وقتها لا تقضى وكذا رمى
الجمار عرف قربة فى زمان مخصوص بالنص بخلاف القياس فان القياس يابى اراقة الدم فكذا رمى الجمار
عرف قربة فى زمان مخصوص بالنص بخلاف القياس فانه عبث حقيقة فلا يكون قربة فى غير ذلك الزمان
فيعجز عن القضاء فسقط كذا هاهنا • المسيلة الثالثة • اذا فاتته صلوة فى ايام التشريق فقضاها فى ايام
التشريق من عامة ذلك قضاها بتكبير لان وقت التكبير باق لان جميع ايام التشريق وقت التكبير الا ترى ان
التكبيرات تضاف الى جميع ايام التشريق الا انه فات وقت المستحب فان المستحب ان ياتى بها عقيب
الصلوات فى اوقاتها ولكن فوات الوقت المستحب لا يوجب سقوط العبادة اذا بقى اصل الوقت الا ترى انه
لو ترك رمى الجمار الى اخر ايام التشريق ثم رمى فانه يجوز كذا هاهنا • المسيلة الرابعة • اذا فاتته صلوة فى
ايام التشريق فقضاها فى ايام التشريق من العام القابل قضاها من غير تكبير فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف
انه يقضيها بتكبير لانا ان اعتبرنا وقت الفوات فهو وقت التكبير وان اعتبرنا وقت القضاء فهو وقت تكبير
فقد قدر على القضاء بالتكبير فيلزمه ذلك وجه ظاهر الرواية ان اعتبار وقت الفوات ان كان يوجب

التكبير

التكبير فباعتبار وقت القضا لا يوجب التكبير لان وقت القضاء وقت التكبير عقيب الصلوات
المشروعة فيه قضاء فدار التكبير بين ان يجب وبين ان لا يجب وهو بدعة فى الاصل فلا يجب عند
التردد بخلاف ما اذا اراد ان يقضيها فى ايام التشريق من عامة ذلك لان التكبير مشروع فى الصلوات
المشروعة فى هذه الايام والفايت صلوة هذه الايام اما هاهنا بخلافه ويبدا الامام اذا فرغ من صلوته
بسجود السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية ان كان محرما اما تقديم السهو على التكبير فلان سجود السهو يودى فى
حرمة الصلوة والتكبير يودى فى فور الصلوة لا فى حرمتها ولهذا صح الاقتدا بالامام فى سجود السهو
ولا يصح الاقتدا به فى التكبير واما تقديم التكبير على التلبية فلان التكبير يودى فى فور الصلوة و
التلبية لا يختص اداوها بحال فور الصلوة والتكبير من خصايص الصلوة والتلبية ليست من خصايص
الصلوة فانه يلبى كلما هبط واديا او علا شرفا وبالاسحار ويجهر بالتكبير فى طريق المصلى اتفاقا واذا انتهى
الى المصلى ينقطع فى رواية وفى رواية لا ينقطع ما لم يفتتح الامام الصلوة وفى عيد الفطر هل يجهر
بالتكبير فى طريق المصلى روى المعلى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمهم الله انه لا يجهر وروى الطحاوى
عن استاده ابن ابى عمران عن ابى حنيفة انه يجهر وهو قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله احتجوا بما روى
الزهرى عن سالم ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يكبر فى الفطر والاضحى اذا خرج من بيته رافعا
صوته بالتكبير ولابى حنيفة رحمه الله ما روى ابن عباس رضى الله عنهما يوم الفطر ومعه قايده فسمع الناس
يكبرون فقال اكبر الامام فقال لا فقال اجن الناس ولان هذا وقت لا يختص بركن من اركان الحج فلا يشرع
فيه التكبير قياسا على رمضان وهذا لان التكبير شرع علما على وقت اركان الحج فان قيل كما دخل شوال
دخل وقت بعض افعال الحج فانه لو احرم فى شوال وسعى لها يجوز والسعى من افعال الحج قلنا هذا من واجبات
الحج لا من اركانه والواجبات تبع الاركان فشرع التكبيرات علما على الاركان وانها اصول لا يدار على ما
علما على الواجبات وانها توابع وعن الفقيه ابى جعفر رحمه الله انه قال سمعت ان مشايخنا كانوا يرون
التكبير فى ايام العشر فى الاسواق بدعة

الفصل الثامن والعشرون فى صلوة الخوف

يجب ان يعلم بان صلوة الخوف بقيت مشروعة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فى ظاهر الرواية من اصحابنا
وفى رواية الحسن ابن زياد عن ابى يوسف انها لم تبق مشروعة حتى لو صلى الامام صلوة الخوف فى زماننا
على الوجه الذى صلاها رسول الله جاز فى ظاهر الرواية وفى رواية الحسن عن ابى يوسف قال محمد وهذا
قولى لولا الاثار ان القياس ما قاله ابو يوسف لكن ترك القياس باجماع الصحابة رضى الله عنهم وجه
رواية ابى يوسف ان القياس يابى جواز صلوة الخوف لما فيه من المشى واستدبار القبلة لكن عرفنا الجواز
فى زمن النبى عليه الصلوة والسلام بالنص وهو قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة لادراك الناس
فضيلة الصلوة خلف رسول الله وليس للصلوة خلف غير الرسول من الفضيلة ما للصلوة خلف الرسول
فيرد صلوة الخوف فى زماننا الى اصل القياس وجه ظاهر الرواية ان الصحابة صلوا صلوة الخوف بعد رسول
الله عليه الصلوة والسلام روى عن سعيد ابن ابى العاص انه حارب المجوس بطبرستان ومعه الحسن
ابن على وحذيفة اليمان وعبد الله ابن عمرو ابن العاص فقال ايكم شهد صلوة الخوف مع رسول الله عليه الصلوة
والسلام فقال حذيفة انا فقام وصلى بهم وروى عن ابى موسى الاشعرى انه صلى صلوة الخوف باصبهان
ولم ينكر عليها احد فحل محل الاجماع والذى قال بان صلوة الخوف شرعت فى زمن رسول الله عليه الصلوة
والسلام لادراك الناس فضيلة الصلوة خلف رسول الله عليه الصلوة والسلام فاسد لان ترك المشى والاستدبار و

في الصلوة فريضة والصلوة خلف النبي عليه الصلوة والسلام فضيلة وسنة لانه يجوز الصلاة
خلف غيره ولا يجوز ترك الفريضة لاحراز الفضيلة فلا يحتال بجواز صلوة الخوف على ما قلتم وانما
يحال على نفس الخوف لان للخوف اثرا في اسقاط الفرض والخوف متحقق في زماننا حسب تحققه في
زمن النبي عليه الصلوة والسلام فسبب الشرعية في زماننا حسب ثبوتها في زمن الرسول عليه الصلوة
والسلام واما كيفية صلوة الخوف فقال يجعل الامام الناس طايفتين طايفة تقف بازاء العدو وطايفة
يفتتح الصلوة بهم ويصلي بكل طايفة شطر الصلوة فان كانت الصلوة من ذوات الاربع كالظهر والعصر والعشا
في حق المقيم يصلي بالطايفة التي معه ركعتين وتتشهد وتنصرف هذه الطايفة بغير سلام ويقفون بازاء العدو
ثم تعود الطايفة الاولى فيقضون بقية صلوتهم بغير قراءة لانهم مدركون اول الصلوة ويتشهدون ويسلمون
ويذهبون ثم تعود الطايفة الثانية فيقضون بقية صلوتهم بقراءة لانهم مسبوقون ويتشهدون ويسلمون
وان كانت الصلوة من ذوات المثنى نحو الفجر في حق الكل والعصر والعشا في حق المسافر صلى بكل طايفة
ركعة على نحو ما بينا وان كانت الصلوة من ذوات الثلاث نحو المغرب صلى بالطايفة الاولى ركعتين وبالثانية
ركعة على نحو ما بينا لان حظ كل طايفة من صلوة الخوف الشطر وشطر المغرب ركعتان بدليل ان القعدة
المشروعة عقيب الشطر شرعت في المغرب عقيب الركعتين ولان للطايفة الاولى حظا من الركعة الثانية
والركعة الواحدة مما لا يتجزى فرجحنا الطايفة الاولى بحكم السبق ثم الحال لا يخلو من وجهين اما ان يكون
العدو مستدبر القبلة او مستقبل القبلة وكل وجه على خمسة اوجه اما ان يكون الامام والقوم مسافرين
او كان الامام مسافرا والقوم مقيمين او كان بعض القوم مقيما وبعض القوم مسافرا او الامام مقيم او مسافر
فان كان العدو مستدبر القبلة والامام والقوم مسافرون واراد وا ان يصلوا صلوة الخوف ان لم
يتنازع القوم في الصلوة خلفه فان الافضل للامام ان يجعل القوم طايفتين فيامر طايفة ليقيموا
بازاء العدو ويصلي بالطايفة التي معه تمام الصلوة ثم يامر رجلا من الطايفة التي بازاء العدو حتى يصلي
بهم تمام صلوتهم ايضا والطايفة التي صلوا مع الامام الاول يقومون بازاء الاول وان تنازع كل طايفة
فقالوا انا نصلي معك فانه يجعل القوم طايفتين تقف احديهما بازاء العدو ويراقبون العدو والطايفة
الاخرى يفتتحون الصلوة مع الامام وقاموا بازاء العدو يراقبون العدو ثم جاءت الطايفة التي كانت
بازاء العدو والامام قاعد ينتظرهم فيصلي بهم الركعة الاخرى ثم يتشهد ويسلم ولا يسلم معه من كان
خلفه ولكن يقومون ويذهبون ويقفون بازاء العدو ثم تجي الطايفة الاولى مكان صلوتهم
فيصلون ركعة بغير قراءة لانهم مدركون اول الصلوة مع الامام فصار كانهم خلف الامام فاذا
صلوا ركعة قعدوا قدر التشهد ويسلمون ويذهبون ويقفون بازاء العدو ويراقبونهم ثم تجي
الطايفة الاخرى مكان صلوتهم فيقضون ركعة بقراءة لانهم مسبوقون والمسبوق فيما يقضي
يقضي بقراءة فيصلون صلوة الخوف على هذا الوجه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وللشافعي رحمه الله
في هذه المسئلة ثلاثة اقوال قول مثل قول ابي حنيفة ومحمد والقول الثاني قال يصلي بالطايفة التي
معه تمام الصلوة ثم تذهب الطايفة التي صلت مع الامام تمام صلوتهم ويقفون بازاء العدو
ويجي الطايفة الاخرى فيصلي بهم مرة اخرى ويجزيهم ذلك وان كان هذا اقتداء المفترض بالمتنفل
جايز عنده والقول الثالث وهو المشهور انه يجعل القوم طايفتين طايفة تقوم بازاء العدو
وطايفة تفتتح الصلوة مع الامام فيصلي بالطايفة التي معه ركعة فاذا صلى ركعة قام الامام ووقف

قايما ولا يقرا حتى تصلي هذه الطايفة التي معه تمام صلوتهم ويسلمون ويقعدون بازاء العدو
ثم تجي الطايفة التي كانت بازاء العدو فيصلي الامام بهم ركعة ولا يسلم بل يمكث قاعدا حتى تصلي
هذه الطايفة الثانية تمام صلوتهم ثم يسلم الامام مع القوم وان كان العدو مستقبل القبلة فالجواب
فيه كالجواب فيما اذا كان العدو مستدبر القبلة عندنا وقال الشافعي ان كان العدو مستقبل القبلة
وكانوا في ارض مستوية لا يتوهم شيء ولا يخافون الكمين من جهة العدو فانه يفتتح الصلوة بالقوم كلهم ثم
يركع معه كل القوم ثم يسجد ويسجد معه الصف الثاني ولا يسجد الصف الاول بل يحرسون الصف الثاني
ثم يمكث الامام قاعدا حتى يسجد الصف الاول السجدة الاولى فاذا سجدوا السجدة الاولى يسجد الامام
سجدة اخرى ويسجد معه الصف الاول ولا يسجد الصف الثاني بل يحرسون الاول حتى يحصل لكل
طايفة سجدة مع الامام فيستويان ثم يمكث حتى يسجد الطايفة الثانية السجدة الاخرى ثم يدير كون
الامام ثم يصلي بهم الركعة الاخرى على هذا الوجه الا انه في الركعة الثانية ان شاء تقدم الصف
الثاني وقام مقام الاول حتى يستويان وان شاء لم يتقدم وذلك افضل وهو قول ابن ابي ليلى فان كان
الامام والقوم مقيمين والصلوة من ذوات الاربع فانه تقوم طايفة بازاء العدو ثم يفتتح الصلوة بالطايفة
التي معه فيصلي بهم ركعتين ويقعد قدر التشهد ثم تذهب هذه الطايفة بالعدو ثم تجي الطايفة
الاخرى التي كانت بازاء العدو مكان صلوتهم والامام قاعد ينتظر مجيهم فيصلي بهم ركعتين ثم
يتشهد ويسلم ولا تسلم معه الطايفة الاولى مكان صلوتهم فيصلون ركعتين بغير قراءة ويسلمون
ويقفون بازاء العدو ثم تجي الطايفة الثانية مكان صلوتهم فيصلون ركعتين بقراءة على نحو ما بينا فان كا
الامام مقيما والقوم مسافرين فالجواب فيه كالجواب فيما اذا كان الكل مقيمين لان القوم صاروا
مقيمين في حق هذه الصلوة حين اقتدوا بالمقيم فان كان الامام مسافرا والقوم مقيمين صلى بالطايفة
التي معه ركعة ثم انصرفوا بازاء العدو وصلى بالطايفة الثانية ركعة وسلم ثم تجي الطايفة الاولى
فيصلون ثلاث ركعات بغير قراءة نص على هذا في الكتاب وهذا الجواب في الركعة الثانية لا يشكل
لانهم في الركعة الثانية كانهم خلف الامام من حيث الحكم لانهم ادركوا اول الصلوة وانما الاشكال في
الركعتين الاخريين لانهم يؤدون الاخريين على سبيل الانفراد لا تحريمتهم هكذا انعقدت مع هذا
قال يقضيهما بغير قراءة وذكر الحسن ابن زياد رحمه الله في المجرد انه يقضيهما بقراءة وان كان الامام مسافرا
خلف الامام بقي الى تمام صلوته ركعة ومن كان مقيما بقي الى تمام صلوته ركعتان ثم ينصرفون
بازاء العدو وترجع الطايفة الاولى الى مكان الامام فمن كان مسافرا يصلي ركعة بغير قراءة لانه مدرك
اول الصلوة ومن كان مقيما يصلي ثلاث ركعات بغير قراءة في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن يقرا
في الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وفي الركعة الاولى لا يقرا فاذا اتمت الطايفة الاولى صلوتهم
ينصرفون بازاء العدو وتجي الطايفة الثانية الى مكان صلوتهم فمن كان مسافرا يصلي ركعة بقراءة
لانه مسبوق ومن كان مقيما يصلي ثلاث ركعات الاولى بفاتحة الكتاب وسورة لانه كان مسبوقا
فيها وفي الاخريين بفاتحة الكتاب على الروايات وان كان الامام مقيما والقوم مقيمون والمسافرون
فالجواب فيه كالجواب فيما اذا كان الكل مقيمين لان المسافرين يصيرون مقيمين بالاقتداء وان لم يقرا
الطايفة الثانية فيما يقضون لم يجزهم لانهم مسبوقون وان اقتدى احدهما بصاحبه فيما يقضي
فسدت صلوة المقتدي وصلوة الامام تامة واذا سهى الامام في صلوة الخوف وجب عليه سجدتا السهو

ومن قاتل منهم في صلوته فسدت صلوته عندنا وقال مالك لا تفسد صلوته وهو قول
الشافعي ولا يصلون وهم يقاتلون وان ذهب الوقت وكذلك من ركب منهم في صلوته عند
انقراده الى وجه العدو فسدت صلوته ولا يصلون جماعة ركبانا الا ان يكون الامام والمقتدي على
دابة فيصح اقتداء المقتدي به وروى عن محمد رحمه الله انه جوز لهم في الخوف ان يصلوا ركبانا
بالجماعة وقال استحسن وذلك لينالوا فضيلة الجماعة وعن محمد رحمه الله انه قال اذا كان الرجل في
السفر فامطرت السماء فلم يجد مكانا يابسا ينزل للصلوة فانه يقف على دابته مستقبل القبلة
فيصلي بالايماء اذا امكنه ايقاف الدابة واذا لم يمكنه ايقاف الدابة مستقبل القبلة فانه يصلي
مستدبر القبلة بالايماء فعلى هذا اذا كان يخاف النزول عن الدابة فانه يصلي راكبا مستقبل القبلة
بالايماء وان لم يمكنه صلى مستدبر القبلة ثم انما يجزيه ذلك اذا كانت الدابة تسير بسير نفسه
فاما اذا كان يسيرها صاحبها لا يجزيه وان كان ماشيا هاربا من العدو فحضرت الصلوة ولم يمكنه
الوقوف ليصلي فانه لا يصلي ماشيا عندنا بل يوخر وعند الشافعي رحمه الله يصلي في تلك الحالة
بالايماء ثم يعيد وان صلوا صلوة الخوف من غير ان يعاينوا العدو جاز صلوة الامام ولم تجز صلوة
القوم اذا صلوها بصفة الذهاب والمجي ولو راوا سوادا فظنوا انه العدو فصلوا صلوة الخوف فان
تبين انه كان سواد العدو فقد ظهر ان سبب الترخص كان متقررا فتجزيهم صلوتهم وان ظهر ان السواد
سواد ابل او بقر او غنم فقد ظهر ان سبب الترخص لم يكن متقررا فلا تجزيهم صلوتهم والخوف
من سبع عاينوه كالخوف من العدو لان الرخصة لدفع سبب الخوف عنهم ولا فرق في هذا بين
السبع والعدو والراكب اذا امكنه ان يصلي راكبا ولم يمكنه النزول صلى بايماء واذا صلى بالايماء لم تلزمه
الاعادة بعد زوال العذر في الوقت وخارج الوقت والداخل يومي اذا لم يقدر على الركوع والسجود
والراكب اذا كان طالبا لا يصلي على الدابة وان كان مطلوبا لا باس بان يصلي على الدابة والله اعلم نوع
اخر من هذا الفصل يبتني على اصول ثلاثة احدها ان الانحراف عن القبلة في خلال الصلوة
في غير مواضعه واوانه مفسد للصلوة وترك الانحراف عن القبلة والثبات عليها في موضعه
وفي غير موضعه مفسد للصلوة وهذا لان قضية الاصل الفساد بالانحراف مطلقا في عموم
الاحوال وانما ترك قضية هذا الاصل في صلوة الخوف مقيدا باوانه وقد بينا اوان الانحراف
لكل واحد من الطايفتين ففيما عداه على قضية الاصل اما ترك الانحراف عن القبلة والثبات عليها
في موضع الانحراف عمل بالاصل وتمسك بما هو عزيمة فلا يصلح مفسدا لكن يوجب الاساءة
لمخالفة الجماعة والسنة ٭ الاصل الثاني ان من ادرك الشطر الاول فهو من الطايفة الاولى ومن
ادرك الشطر الثاني فهو من الطايفة الثانية لان صلوة الخوف تقام بطايفتين لكل طايفة شطر من
الصلوة وللصلوة شطران والتي تقام بها الشطر الاول يجعل من الطايفة الاولى والتي يقام بها الشطر
الثاني يجعل من الطايفة الثانية والاصل الثالث ان المقتدي يتبع راي الامام لا راي نفسه لانه
بالاقتداء به التزم متابعته فترك رايه براي الامام الا اذا استيقن خطاء الامام على ما نبين بعد هذا ان شاء
الله تعالى والمنفرد يتبع راي نفسه لانه اصل بنفسه ولم يلتزم متابعة غيره والمسبوق فيما يقضي
منفرد واللاحق كانه خلف الامام اذا عرفنا هذه الاصول جينا الى المسايل ٭ قال محمد رحمه الله في
الزيادات اذا صلى الامام المغرب صلوة الخوف فجعل الناس طايفتين وصلى بالطايفة الاولى ركعتين

وبالثانية ركعة على ما بينا فلو انه اخطا وصلى بالطايفة الاولى ركعة وبالطايفة الثانية
ركعتين ظنا منه ان المعتبر قسمة القراءة ثم سلم الامام وذهبت الطايفة الثانية وجاءت الطايفة
الاولى فصلوة الامام تامة لانه لم يبرح حتى تم صلوته وصلوة الطايفتين فاسدة اما الطايفة
الاولى فانهم انحرفوا بعد الركعة الاولى وهذا ليس اوان انحرافهم واما الطايفة الثانية فهم من
الطايفة الاولى لانهم ادركوا شيا من الشطر الاول الا انهم مسبوقين بركعة فكان ينبغي لهم ان ينحرفوا
عقيب الركعة الثانية غير ان ترك الانحراف والثبات على القبلة لا يفسد الصلوة وان كان في غير موضعه
الا انهم انحرفوا عن القبلة بعد سلام الامام وهذا اوان انصرافهم الى القبلة لا اوان انحرافهم فسدت
صلوتهم حتى لو لم ينحرفوا لم تفسد صلوتهم فان صلى بالطايفة الاولى ركعة فانحرفوا ثم جاءت الطايفة
الثانية فصلى بهم ركعة ثم انحرفوا ثم عادت الطايفة الثانية فقضوا الركعتين ثم جاءت الطايفة
الاولى فصلى بهم الركعة الثالثة ثم انحرفوا ثم عادت الطايفة الثانية فقضوا الركعتين فصلوة الامام
تامة لما ذكرنا وصلوة الطايفة الاولى فاسدة لانهم انحرفوا عن القبلة في غير اوانه وهو ما بعد الركعة
الاولى ففسدت صلوتهم فحين جاءوا وصلوا مع الامام الركعة الثالثة فقد بنوا تلك الركعة على تحريمة
فاسدة والبناء على الفاسد فاسد وصلوة الطايفة الثانية جايزة لانهم من الطايفة الاولى وقد انحرفوا
في اوانه وهو ما بعد الركعة الثانية فصحت صلوتهم وعليهم ان يقضوا الركعة الثالثة اولا بغير
قراءة لانهم مدركون للثالثة ثم يقضون الاولى بقراءة لانهم مسبوقون في حق الاولى فلو ان الطايفة الاولى
حين انصرفوا للركعة الثانية جددوا التكبير والتحريمة وصلوا الركعة الثالثة جازت صلوتهم لانهم
الطايفة الثانية في الحقيقة وقد انحرفوا في اوانه فاذا رجعوا فعليهم ان يصلوا ركعتين بقراءة
لانهم مسبوقون فيها ٭ فان جعل الامام الناس ثلاث طوايف وصلى بكل طايفة ركعة ثم عادت
الطايفة الاولى ثم الثانية ثم الثالثة فصلوة الامام تامة لما مر وصلوة الطايفة الاولى فاسدة
لما قلنا وصلوة الطايفتين جايزة اما الطايفة الثانية فلانهم الطايفة الاولى في الحقيقة وقد
انحرفوا في اوانه ويقضون الركعة الثالثة اولا بغير قراءة لانهم مدركون لها ويقضون الركعة الاولى
بقراءة لانهم مسبوقون فيها واما الطايفة الثالثة فانهم في الحقيقة هم الطايفة الثانية وقد
انحرفوا في اوانه وهو ما بعد الثالثة ويقضون الركعتين لانهم مسبوقون فيهما قال محمد رحمه الله
واذا صلى الامام صلوة الظهر في المصر او في فنايه مواقفين للعدو وجعل الناس طايفتين وصلى بكل
طايفة ركعتين لما ذكرنا فان اخطا الامام وظن انه يقسم القراءة بين طايفتين فصلى بالطايفة الاولى ركعة
وبالثانية بقية الصلوة فسدت صلوة الطايفتين جميعا لوجود الانحراف في غير اوانه من الطايفتين
اما الطايفة الاولى فلانهم انصرفوا قبل القعدة الاولى واما الطايفة الثانية فلانهم من الطايفة
الاولى لانهم ادركوا شيا من الشطر الاول وقد انصرفوا بعد سلام الامام وهذا اوان عودهم
لا اوان انصرافهم قال ولو ان الامام صلى بالطايفة الاولى ركعة وانصرفت وبالطايفة الثانية
ركعة وانصرفت ثم صلى بالطايفة الاولى الركعة الثالثة ثم بالطايفة الثانية الركعة الرابعة
وانصرفوا فصلوة الامام تامة وصلوة الطايفة الاولى والطايفة الثانية فاسدة اما صلوة الامام
فلما قلنا غير مرة واما صلوة الاولى فلانهم انصرفوا في غير اوانه ففسدت صلوتهم فلما عادوا وصلوا
مع الامام الركعة الثالثة ان لم يجددوا التحريمة فهذا بناء على الفاسد وان جددوا التحريمة صح شروعهم

وكانوا من الطايفة الثانية في الحقيقة فلما انصرفوا بعد الركعة الثالثة كان هذا انصرافا في
غير اوانه فان اوان انصراف الطايفة الثانية ما بعد فراغ الامام فاذا انصرفوا قبل ذلك
فسدت صلوتهم واما الطايفة الثانية فلانهم من الطايفة لادراكهم الركعة الثانية مع الامام
وقد انصرفوا في اوانه فلما جاوا وصلوا مع الامام الركعة الرابعة فهذا المجي منهم وان كان في غير
اوانه الا انه لا يكون مفسدا لصلوتهم لما مر في اصل الباب ولكن لما سلم الامام وانصرفوا فسدت
صلوتهم لانهم من جملة الطايفة الاولى وليس هذا اوان الانصراف من الصلوة للطايفة الاولى
ففسدت صلوتهم حتى لو لم ينصرف الطايفة الثانية بعد الفراغ من الرابعة لا تفسد صلوتهم
وعليهم ان يقضوا ركعتين الثالثة اولا بغير قراة لانهم لاحقون فيها ثم الاولى بقراة لانهم
مسبوقون فيها قال ولو ان الامام جعل الناس على اربع طوايف وصلى بكل طايفة ركعة فصلوة
الامام تامة وصلوة الطايفة الاولى والثالثة فاسدة اما الطايفة الاولى فلانهم انصرفوا في
غير اوان الانصراف لما مر غير مرة واما الطايفة الثالثة فلانهم في الحقيقة الطايفة الثانية
وقد انصرفوا في غير اوان انصراف الطايفة الثانية وهو ما بعد الركعة الثالثة واما صلوة الطايفة
الثانية والرابعة فجايزة اما صلوة الطايفة الثانية فلانهم من جملة الطايفة الاولى لانهم مسبوقون
بركعة وقد انصرفوا في اوان انصراف الطايفة الاولى فجازت صلوتهم ثم اذا جاوا ايتموا
صلوتهم فعليهم ان يصلوا ركعتين بغير قراة وهي الثالثة والرابعة لانهم لاحقون فيها ثم ركعة
بقراة وهي الركعة الاولى لانهم مسبوقون فيها واما الطايفة الرابعة فلانهم من جملة الطايفة
الثانية لانهم ادركوا شيا من وظيفة الطايفة الثانية وانصرفوا في اوان انصراف الثانية وهو
ما بعد فراغ الامام فجازت صلوتهم ولكنهم مسبوقون بثلاث ركعات فعليهم ان يصلوا ركعتين
بقراة الفاتحة والسورة وبالثالثة بالخيار ان شاوا قراوا الفاتحة وان شاوا سبحوا وان شاوا
سكتوا كما هو الحكم في المسبوق بثلاث ركعات قال محمد رحمه الله واذا قاتل الامام العدو يوم
العيد في المصر فاراد ان يصلي الناس صلوة الخوف جاز لوجود العلة كما في غيرها من الصلوات فيجعل
الناس طايفتين ويصلي بكل طايفة ركعة فان كان الامام يرى مذهبنا مذهب ابن مسعود واتى بتسع
تكبيرات في الركعتين ثلاث منها اصليات وست منها زوايد ثلاث في الاولى وثلاث في الثانية وبدا
بالتكبير في الركعة الاولى والطايفة الثانية في الركعة الثانية وان كان راى كل واحد من الطايفتين
خلاف راى الامام لان المقتدي متابعة راى الامام الا اذا تيقن بخطا الامام بان فعل ما لم يقل به واحد
من الصحابة ولم يوجد ذلك هنا فاذا فرغ الامام من صلوته وانحرفت الطايفة الثانية وجات الطايفة
الاولى يقضون الركعة الثانية بغير قراة فيقومون قدر قراة الامام او اقل او اكثر ثم يكبرون الزوايد
ويركعون بالرابعة كما فعله الامام لانهم لاحقون في ذلك فكانوا في حكم المقتدين واذا اتموا انحرفوا وجا
الطايفة الثانية يقضون الركعة الاولى بقراة لانهم مسبوقون فيها يبداون بالقراة ثم بالتكبير
في رواية الزيادات والجامع والسير الكبير واحدى روايتي النوادر وهو الاستحسان وفي
احدى روايتي النوادر يبداون بالتكبير وهو القياس وقد ذكرنا نظير هذا في فصل صلوة العيد قال
محمد في الزيادات ايضا امام صلى الظهر بالناس صلوة الخوف وهم مقيمون فلما صلى بطايفة ركعتين
انحرفوا الا واحدا منهم لم تفسد صلوته لانه لم يوجد منه الا ترك الانحراف والثبات على القبلة وكل

ذلك لا يفسد الصلوة ولكن لا يستحب له ذلك لانه التزم الذهاب مع اصحابه ليكونوا
رصدا للطايفة الثانية فاذا لم يذهب فقد ضيعهم وترك الوفا بما التزم فيكره له ذلك لهذا فان
صلى مع الامام الركعة الثانية فعلم انه اسا فيما صنع فانحرف بعد الثالثة او بعد الرابعة قبل ان يقعد
الامام قدر التشهد فصلوته صحيحة لانه من الطايفة الاولى وما بعد الشطر الاول الى ان يفرغ الامام
من الصلوة اوان الانحراف للطايفة الاولى فاذا انحرف فقد تدارك ما ترك في اوانه وكذلك لو انحرف
بعد ما قعد مع الامام قدر التشهد قبل التسليم فصلوته تامة وان كان هذا انحرافا في غير اوانه لانه من
الطايفة الاولى الى الصلوة الا انه انما لم يفسد لانتهاء اركانها فان الصلوة بعد انتهاء اركانها لا تقبل الفساد
حتى لو بقي عليه شي من الاركان بان بقي هذا الرجل بعد اداء الشطر الاول نايما او قايما خلف الامام ولم يصل
معه وانحرف بعد ما قعد الامام قدر التشهد او كان مسبوقا بركعة تفسد صلوته ثم اذا لم تفسد صلوته
بالانحراف بعد ما قعد الامام قدر التشهد لا يجب عليه ان ينصرف مع اصحابه ليسلم لانه قد تمت صلوته
وقد انحرف على وجه الرفض لانه لما انحرف اشتغل بامر العدو والانحراف بعد تمام الصلوة على قصد
الرفض يوجب رفض ما بقي فلا يجب عليه العود بخلاف ما اذا احدث بعد ما قعد قدر التشهد قبل ان
يسلم وانصرف ليتوضا ويبني فان عليه ان يعود ليجلس ويسلم لان هناك ما انحرف على وجه الرفض بل على
وجه البناء فلم يرفض ما بقي وقد بقي عليه سنة وهي الخروج بلفظة التسليم فكان عليه ان يعود لاقامة
السنة اما هاهنا فبخلافه واذا لم يكن العدو حاضرا ولكن خاف الامام حضور العدو ولا ينبغي له ان يصلي
صلوة الخوف لان صلوة الخوف انما جاز باعتبار الضرورة فلا يجوز قبل تحققها فان افتتح الامام بهم
صلوة الظهر وهم مسافرون فلما صلى ركعة اقبل العدو فانحرفت طايفة من المصلين ووقفوا بازاء
العدو وبقيت طايفة مع الامام حتى اتموا صلوتهم فصلوتهم تامة اما صلوة من بقي مع الامام فظاهر
واما صلوة من انحرف فلان هذا انحراف في اوانه والضرورة متحققة عند الانصراف وكانت العبرة
لحالة الانصراف لا لحالة الشروع لان الرخصة في الانصراف فيعتبر قيام الرخصة وقت الانصراف
ولو افتتح الامام بهم صلوة الظهر وهم مقيمون فاقبل العدو وانحرفت طايفة من المصلين بعد الركعتين
لم تفسد صلوتهم لانهم لو انحرفوا حال حضور العدو بعد الركعتين لا تفسد صلوتهم لانه اوان الانحراف
كذا هنا وان انحرفوا بعد ما صلوا ركعة فسدت صلوتهم لان هذا ليس اوان الانحراف ولهذا لو كان العدو
حاضرا وانحرفوا بعد الركعة الاولى تفسد صلوتهم ولو حضر العدو بعد ما صلى الظهر بثلاث ركعات وانصرفت
طايفة منهم ليقفوا بازاء العدو ولا ذكر لهذا الفصل في الكتاب وقد اختلف المشايخ قال بعضهم لا تفسد
صلوتهم لان تعداد الشطر الى ان يفرغ الامام اوان الانحراف للطايفة الاولى وبعضهم قالوا تفسد
صلوتهم لان الخوف تحقق في الشفع الثاني فكان حكمهم حكم الطايفة الثانية وليس هذا اوان الانحراف
في حق الطايفة الثانية فلو ان الامام قال لاصحابه ليقف طايفة في موضع كذا ينتظرون العدو بان خاف
حضور العدو وصلى بطايفة اخرى جاز له ذلك وهكذا ينبغي للامام ان يفعل لان العدو اذا لم يكن
حاضرا لا يجوز له صلوة الخوف وربما يحضر العدو في حال لا يمكنهم الانحراف فكان النظر في هذا
فان اقبل العدو فاستقبلهم الطايفة الواقفون وانحرف طايفة من المصلين مع الامام ان كان
الانحراف بعد الركعة الاولى تفسد صلوتهم وان كان الانحراف بعد الركعة الثانية لا تفسد صلوتهم
لما مر فان افتتح الامام الصلوة بطايفة والعدو حاضر ثم ذهب العدو بعد ما صلوا شطر الصلوة

لا ينبغي لهم ان ينحرفوا ولكن الطائفة الثانية ياتون فيصلون بقية الصلوة وان انحرفت
الطائفة الاولى تفسد صلوتهم لان الانحراف مفسد للصلوة بقضية الاصل وانما رخص الشرع
لاجل الضرورة فاذا زالت الضرورة ترد الى الاصل والله اعلم

الفصل التاسع والعشرون في صلوة الكسوف

اعلم بان صلوة الكسوف مشروعة ثبت شرعيتها بالكتاب والسنة اما الكتاب
قول الله تعالى وما نرسل بالايات الا تخويفا والكسوف اية من ايات الله المخوفة اما انه من ايات الله
فلان الخلق عاجزون عن ذلك وانه من الايات المخوفة لانها مبدلة لنعمة النور الى الظلمة وتبديل النعمة
الى هذه تخويف ولان القلوب تفزع بذلك طبعا فكانت من ايات الله المخوفة والله تعالى انما يخوف عباده
ليتركون المعاصي ويرجعون الى طاعة الله تعالى التي فيها فوزهم واقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه
حالة الصلوة واما السنة فما روى عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال اذا رايتم من هذه الافزاع شيا
فافزعوا الى الصلوة بعد هذا يحتاج الى اربعة اشيا الى معرفة سبب شرعيتها وشرط جوازها وصفتها
وكيفية اداها اما سبب شرعيتها الكسوف لانها تضاف اليه وتتكرر بتكرره وشرط جوازها ما
يشترط لساير الصلوات وصفتها انها ليست بواجبة لانها ليست من شعاير الاسلام فانه يوجد بعارض
ولكنها سنة لانه واظب رسول الله عليه الصلوة والسلام على ذلك واما كيفية اداها اجمعوا انها
تودى بجماعة لكن اختلفوا في صفة اداها قال علماونا رحمهم الله يصلي ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين
كساير الصلوات ان شا طولها وان شا قصرها يقرا فيها ما احب كما في الصلوة المعهودة ولا يوقت فيها
شي من القراة ثم الدعا حتى تنجلي الشمس وقال الشافعي يصلي ركعتين كل ركعة بركوعين وسجدتين وصورته
يقوم في الركعة الاولى ويقرا فيها بفاتحة الكتاب وسورة البقرة ان كان يحفظها وان كان لا يحفظها يقرا
غير ذلك مما يعدلها ثم يركع ويمكث في ركوعه مثل ما يمكث في قيامه ثم يرفع راسه ويقوم ويقرا سورة
ال عمران ان كان يحفظها عن ظهر القلب وان كان لا يحفظها عن ظهر القلب يقرا غيرها مما يعدلها ثم
يركع ثانيا ويمكث في ركوعه مثل ما يمكث في قيامه هذا ثم يرفع راسه ثم يسجد سجدتين ثم يقوم فيمكث
في قيامه مثل ما مكثه في الركوع او نحوه ثم يرفع راسه ويقوم مثل ثلثي قيامه في القيام الاول من هذه
الركعة الثانية هكذا يفعل ثم يسجد سجدتين ويتم الصلوة واحتج الشافعي بحديث عايشة وابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الكسوف ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات
وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى بالناس صلوة الكسوف ركعتين في كل ركعة
ركوعين وعلماونا احتجوا بحديث عبد الله بن عمر والنعمان ابن بشير وابي بكرة وسمرة ابن جندب بالفاظ مختلفة
ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى في كسوف الشمس ركعتين كاطول صلوة كان يصليها فانجلت الشمس
مع فراغه منها وفي الكتاب ذكر حديث ابراهيم ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى ركعتين في الكسوف ثم كان
الدعا حتى تجلت الشمس وهو كان مقدما في علم الاخبار وكان ذا احتياط وتثبت وثقة فكان لا ياخذ
ولا يروى الا ما كان يصح عنده والمعنى فيه ان صلوة الكسوف لا تخلوا اما ان تكون معتبرة بالنوافل او
بالفرايض والواجبات وبايهما اعتبرنا لا يجوز ان يجتمع في ركعة منها ركوعان وفي مسان وتاويل حديث عايشة
وابن عباس رضي الله عنهم ما اشار الحاكم الشهيد رحمه الله في اشاراته ان النبي عليه الصلوة والسلام انما ركع
ركوعين على وجه الصورة لا على وجه التحقيق لان في تلك الصلوة قربت اليه الجنة والنار وكان في تلك
الصلوة سوى شي بيده ويتقدم ويتاخر وقد قال في تلك الصلوة مرارا اف اف الم تعدني ان لا تعذبهم وانا فيهم

فلما فرغ منها قال ادنيت مني النار حتى كنت اتقي شررها بيدي وقربت مني الجنة حتى لو كدت ان اخذ
ثمارها لفعلت وفي رواية حتى لو كدت ان اقطف عنها لفعلت فانما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم
راسه من الركوع فزعا حين قربت منه النار فكان ذلك رفعا على وجه الصورة لا على وجه الحقيقة
ثم عاد الى الركوع حيث امن منها جبرا للركوع الاول وانما ما له الا ان يكون ركوعا ثانيا فلم يركع في كل قيام الا
ركوعا واحدا كما في الصلوة المعهودة وانما مثال هذا من كان في الركوع في صلوته فتذكر سجدة تركها قبل
الركوع فانه يرفع راسه من الركوع ويخر لها ساجدا ثم يعود الى الركوع جبرا وانما ما له الا ان يكون ركوعا
على حدة قال شمس الايمة الحلواني وكان القاضي الامام ابو علي النسفي رحمه الله يذكر جوابا اخر وهو الذي يعتمد
عليه ان النبي عليه الصلوة والسلام يطول الركوع فيها للمعنى الذي ذكرنا فمل بعض القوم ورفعوا روسهم
فظن من خلفهم ان النبي عليه الصلوة والسلام رفع راسه فرفعوا روسهم ثم عاد الصف الاول اتباعا
لرسول الله عليه الصلوة والسلام وركع من خلفهم ايضا وظنوا انه ركع ركوعين في كل ركعة ومثل هذا الاشتباه
قد يقع لمن كان في اخر الصفوف وعايشة كانت واقفة في صف النسا وابن عباس رضي الله عنهما في الصبيان
في ذلك الوقت فلهذا نقلا كما وقع عندهما ولو كان هذا صحيحا لكان الامر بخلاف المعهود فينقله الكبار
من الصحابة الذين كانوا ياتون رسول الله عليه الصلوة والسلام وحيث لم ينقله احد دل ان الامر كما قلنا وهو
تاويل حديث ابن عمر رضي الله عنهما ولا يصلي هذه الصلوة بجماعة الا الامام الذي يصلي الجمعة فاما ان
تصلي الناس في مساجدهم جماعة فاني لا احب ذلك وليصلوا وحدانا هكذا ذكر في الكتاب قال
الشيخ الامام خواهر زاده رحمه الله يريد ان تصلي في موضع واحد كما تصلي الجمعة وروى عن ابي حنيفة
رحمه الله في غير رواية الاصول ان لكل امام مسجد ان يصلي في مسجده وجه رواية ابي حنيفة ان هذه صلوة
تودى بجماعة لا يشترط لاقامتها المصر فلا يشترط السلطان قياسا على ساير الصلوات وجه ظاهر الرواية
ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الكسوف بجمع واحد وكان امام الايمة فلا يجوز اداوها
الا على ذلك الوجه قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله فان عدم الامام الذي يصلي الجمعة فانهم يصلون
وحدانا في مساجدهم الا اذا كان الاعظم الذي يصلي الجمعة والعيدين امرهم بذلك فح يجوز ان يصلوا
بجماعة يومهم فيها امام حيهم في مسجدهم ولا يجهر بالقراة في صلوة الجماعة في كسوف الشمس في قول ابي حنيفة
رحمه الله ويجهر بها عند ابي يوسف وقول محمد مضطرب وقول الشافعي مثل قول ابي يوسف وجه
قول ابي يوسف والشافعي حديث علي رضي الله عنه انه جهر بالقراة في صلوة الكسوف ولانها صلوة
تقام بجمع عظيم فيجهر فيها بالقراة كالجمعة والعيدين وجه قول ابي يوسف رحمه الله حديث ابن عباس
وسمرة ابن جندب رضي الله عنهما ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يسمع منه حرف من قراته في صلوة
الكسوف ولانها صلوة النهار وفي رواية الحديث صلوة النهار عجما اي ليس فيها قراة مسموعة تاويل
حديث علي رضي الله عنه انه وقع اتفاقا لا قصدا او تعليما للناس ان القراة فيها مشروعة قال
شمس الايمة رحمه الله والظاهر ان محمدا رحمه الله مع ابي حنيفة رضي الله عنه والحاكم الشهيد ذكر
قول محمد مع ابي يوسف وفي القدوري ولا يصلي الكسوف في الاوقات المنهية عنها لانها تطوع
كساير التطوعات ثم اذا فرغوا من الصلوة فالامام يدعو لان الصلوة للدعا فاذا فرغوا منها يشتغلون
بالدعا ثم الامام في هذا الدعا بالخيار ان شا جلس مستقبل القبلة ودعا وان شا استقبل الناس
بوجهه ودعا ويومن القوم قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله وهذا احسن ولو قام واعتمد على عصى له

او على قوس له ودعا كان ذلك حسنا ايضا وليس في هذه الصلوة خطبة وهذا مذهبنا وقال
الشافعي رحمه الله يخطب خطبتين بعد الصلوة كما في العيدين احتج الشافعي بما روى عن عايشة
رضي الله عنها انها قالت كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى رسول الله
عليه الصلوة والسلام ثم خطب وحمد الله تعالى واثنى عليه ولانها صلوة تطوع تقام بجمع عظيم
فتكون من سننها الخطبة قياسا على صلوة العيد واصحابنا رحمهم الله احتجوا بما روى جابر رضي
الله عنه ان النبي عليه الصلوة والسلام قال ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله تعالى لا ينكسفان
بموت احد ولا بحياته فاذا رايتم من ذلك شيا فصلوا حتى تنجلي فقد امر بالصلوة ولم يامر بالخطبة
وكذلك روى عن النبي عليه الصلوة والسلام قال اذا رايتم من هذه الافزاع شيا فافزعوا الى الدعا
ولان الخطبة مشروعة لاحد امرين اما شرطا للجواز كما في صلوة الجمعة او مشروعة للتعليم كما في صلاة
العيدين فانه يحتاج فيهما الى تعليم صدقة الفطر والاضحية وهنا الخطبة ليست بشرط الجواز بالاجماع
ويجوز ان لا تكون مشروعة للتعليم لانه لا حاجة الى التعليم في صلوة الكسوف لان التعليم حصل من
حيث الفعل الا ترى ان في خطبة العيدين لا يبين تعليم صلوة العيد لان التعليم حاصل بالفعل وانما
يبين تعليم صدقة الفطر والاضحية فاما حديث عايشة قلنا الحديث محمول على ان النبي عليه الصلوة
والسلام احتاج الى الخطبة بعد صلوة الكسوف لان الناس كانوا يقولون انما كسفت الشمس لموت ابراهيم
ولد النبي عليه الصلوة والسلام فخطب لكي يرد عليهم او نقول معنى قولها خطب اى دعا فان الدعا
يسمى خطبة ومما يتصل بهذا الفصل الصلوة في خسوف القمر قال محمد رحمه الله
والصلوة في كسوف القمر وخسوفه حسن اجماعا وكذلك في الظلمة والريح والفزع لقوله عليه الصلوة
والسلام اذا رايتم من هذه الاهوال او قال من هذه الافزاع شيا فافزعوا الى الصلوة قال شمس الايمة
الحلواني والشيخ الامام شمس الايمة السرخسي رحمهما الله وعاب اهل الادب واللغة على محمد رحمه الله
هذا اللفظ وقالوا انما يستعمل في القمر لفظة الخسوف قال الله تعالى فاذا برق البصر وخسف القمر والجواب
عن هذا ان نقول الخسوف ذهاب دايرته والكسوف ذهاب ضوءه لا ذهاب دايرته فلهذا ذكر الكسوف
ثم الصلوة هاهنا فرادى عندنا وعند الشافعي رحمه الله تصلى بجماعة لما روى عن عبد الله ابن عباس
رضي الله عنهما انه صلى بهم في خسوف القمر وقال صليت كما رايت رسول الله عليه الصلوة والسلام انه صلى
ولانه كسوف يصلى لاجله فيكون من سننها الجماعة قياسا على كسوف الشمس وعلماونا رحمهم الله قالوا بان
كسوف القمر كان على عهد رسول الله عليه الصلوة والسلام ككسوف الشمس بل اكثر فلو كان صلى بجماعة
لنقل ذلك نقلا مستفيضا كما نقل في كسوف الشمس ولان الاصل في التطوعات ترك الجماعة فيها
ما خلا قيام رمضان لاتفاق الصحابة عليه وكسوف الشمس لورود الاثر به وهكذا قال في الكتاب ويكره
في صلوة التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان وصلوة كسوف الشمس ولهذا قال عليه الصلوة والسلام
افضل صلوة الرجل صلوته في بيته الا المكتوبة الا ترى ان ما يودى بالجماعة من الصلوات يوذن لها ويقام
ولا يوذن للتطوعات ولا يقام فدل انها لا تودى بالجماعة واما حديث عبد الله ابن عباس فلا يصح لان
النبي عليه الصلوة والسلام لو كان صلى صلوة الخسوف بجماعة لنقل عنه نقلا مستفيضا واما اعتباره
بصلوة كسوف الشمس لا يصح لانا عرفنا ذلك بالاثر وهذا ليس في معناه فالاثر الوارد ثمة لا يكون واردا
هاهنا

الفصل الثلاثون في صلوة الاستسقاء

ولا صلوة في الاستسقا انما
فيه الدعا في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله يصلي فيها ركعتين بجماعة
كصلوة العيد الا انه ليس فيها تكبيرات وقال الشافعي رحمه الله يصلي ركعتين كما قال محمد رحمه الله الا انه
قال يكبر فيها كما في صلوة العيد يكبر سبعا في الركعة الاولى وخمسا في الركعة الثانية حجة محمد والشافعي
حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى فيها ركعتين كصلوة العيد وحجة
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى قوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا فانما امر بالاستغفار
في الاستسقا بدليل قوله تعالى يرسل السماء عليكم مدرارا وما امر بالصلوة وفي حديث انس رضي الله عنه
ان الاعرابي لما سال رسول الله ان يستسقي وهو على المنبر وقال اجدبت الارض وهلكت المواشي فاستسق لنا
يا رسول الله فرفع رسول الله عليه الصلوة والسلام يديه الى السماء ودعا قال الراوي فما نزل عن المنبر حتى نشاء
سحابة فمطرنا الى الجمعة القابلة الحديث الخ ولم يرو انه صلى وان عمر رضي الله عنه خرج الى الاستسقا فما زاد
على الدعا وروى انه خرج بالعباس عم النبي عليه الصلوة والسلام فاجلسه على المنبر ووقف بجنبه يدعو
ويقول اللهم انا نتوسل اليك بعم نبيك ودعا بدعا طويل فما نزل عن المنبر حتى سقوا وفي الكتاب وروي
عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لم يبلغنا في ذلك صلوة الا حديث واحد شاذ لا يوخذ به اختلف
النقلة والرواة انه لاى معنى سمي شاذا منهم من قال انه انما سمي شاذا لان عمر رضي الله عنه لم يصل في الاستسقا
وعلي رضي الله عنه كذلك ولو كانت هذه سنة مشهورة لما خفيت عليهما ولا حين في سنة خفيت على عمر
وعلي رضي الله عنهما ومنهم من قال انما سمي ذلك شاذا لانه ورد وعمل في بلية عامة والواحد اذا روى حديثا
في بلية عامة عد ذلك شاذا ويستنكر منه ثم عند محمد رحمه الله يخطب الامام بعد الصلوة نحو الخطبة
في صلوة العيدين وعن ابي يوسف رحمه الله انه يخطب خطبة واحدة لان المقصود الدعا فلا يقطعها بالجلسة
وقد ورد بكل واحد منهما اثر عن رسول الله عليه الصلوة والسلام وكان الزهري يقول يخطب قبل الصلوة
وهو قول مالك وقد ورد به حديث ولكنه شاذ قال محمد رحمه الله ارى ان يصلي الامام في الاستسقا نحوا من
صلوة العيد ولا يكبر فيها كما يكبر في العيد ويقلب الامام رداءه اذا مضى صدر من الخطبة وصفته انه ان كان
مربعا جعل اعلاه اسفله وان كان مدورا جعل الجانب الايسر على الايمن والايمن على الايسر وقال ابو حنيفة
وابو يوسف لا يقلب رداءه حجة محمد ما روى عن النبي عليه الصلوة والسلام انه خرج مستسقيا وعليه
خميصة سوداء فاراد ان يجعل اسفلها اعلاها فلما ثقل عليه قلبها على عاتقه فحول اليمين على الشمال والشمال الى
اليمين وابو حنيفة وابي يوسف رحمهما الله احتجا بما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام استسقى يوم الجمعة
ولم يقلب الرداء والمعنى فيه انه دعاء مشروع حالة الخوف فلا يسن فيه تقليب الردا قياسا على كسوف الشمس
ولا تاويل بان يعتمد في خطبته على عصا وان سكت في سائر الاثر وهذا لان خطبته تطول فيتعين بالاعتماد
على عصا واذا قلب الامام رداءه ليس يجب ذلك على من خلف الامام وانما يتبع في هذا السنة والاثار المعروفة
وقال مالك يقلب القوم اردينهم كما فعل الامام وعن ابي يوسف رحمه الله قال ان شاء رفع يديه في الدعا وان
شاء اشار باصبعه لان رفع اليد في الدعا سنة وجاء في الحديث ان النبي عليه الصلوة والسلام كان يدعو
بعرفات باسطا يديه كالمتضرع المسكين وانما يخرجون في الاستسقا ثلاثة ايام لم ينقل اكثر من ذلك ولا يخرج
اهل الذمة في ذلك مع اهل الاسلام وقال مالك ان خرجوا لم يمنعوا من ذلك حجتنا في ذلك انه انما يخرج
الناس للدعا وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانهم بالخروج يستنزلون الرحمة وانما تنزل على الكفار اللعنة
والسخط وقد امر رسول الله عليه الصلوة والسلام بتبعيد المشركين بقوله عليه الصلوة والسلام انا بريء من

كل مسلم مع مشرك لا تراءا ناراهما فلهذا لا يمكنون من الخروج مع المسلمين وينصب القوم بخطبة
الاستسقا لانه يعظهم فيها وفايدة الوعظ يحصل بالانصات ولا يخرج فيه المنبر لما بينا في صلوة
العيد وليس فيها اذان ولا اقامة اما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلا يشكل لانه ليس فيها
صلوة بالجماعة انما فيها الدعاء وان شاوا صلوا فرادى وذلك في معنى الدعا واما عند محمد رحمه الله
وان كان فيها صلوة بالجماعة ولكنها تطوع فلا يكون فيها اذان ولا اقامة كصلوة العيد قال الشيخ
الامام الاجل شمس الايمة الحلواني تفسير قول محمد ان الناس يخرجون الى الاستسقا مشاة لا على ظهورهم
ودوابهم في ثياب خلقه او غسل منذللين خاضعين متواضعين ناكسي روسهم ثم في كل يوم يقدمون
الصدقة قبل الخروج ثم يخرجون هذا تفسير قول محمد رحمه الله وانما يكون الاستسقا في موضع لا يكون
لهم اودية وانهار وابار يشربون منها ويسقون مواشيهم وزروعهم او يكون ولا تكفي لهم ذلك فاما اذا
كانت لهم اودية وانهار وابار فان الناس لا يخرجون الى الاستسقا لان الاستسقا انما يكون عند شدة
الضرورة والحاجة والله اعلم

الفصل الحادي والثلثون في صلوة المريض

الاصل في هذا الفصل ان المريض اذا قدر على الصلوة قايما بركوع وسجود فانه يصلي المكتوبة قايما بركوع
وسجود ولا يجزيه غير ذلك لانه لما قدر على القيام والركوع والسجود كان بمنزلة الصحيح والصحيح لا
يجزيه ان يصلي المكتوبة قاعدا بركوع وسجود ولا يجزيه غير ذلك لانه عجز عن نصف القيام وقدر على
النصف فما قدر عليه لزمه وما عجز عنه سقط فان عجز عن الركوع والسجود وقدر على القعود فانه يصلي
قاعدا بايما ويجعل السجود اخفض من الركوع فان عجز عن القعود صلى مستلقيا على ظهره وان لم يقدر الا
مضطجعا استقبل القبلة وصلى مضطجعا يومي ايما والاصل في هذا كله قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما
وقعودا وعلى جنوبهم قال الضحاك في تفسير هذا ايان حال المريض في اداء الصلوة بحسب الطاقة وقوله
تعالى فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال المراد من هذا الذكر الذكر
في الصلوة وقال عليه الصلوة والسلام لعمران ابن حصين رضي الله عنه حين عاده وهو مريض صل قايما
فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تومي ايماء والمعنى في ذلك ان الطاعة بحسب الطاقة وقوله فان
عجز عن القيام وقدر على القعود يصلي المكتوبة قاعدا لم يرد بهذا العجز العجز اصلا لا محالة بحيث لا يمكنه
القيام بان يصير مقعدا بل اذا عجز عنه اصلا او قدر عليه الا ان يضعفه ذلك ضعفا شديدا حتى يزيد
علته لذلك او يجد وجعا لذلك او يخاف ابطال البرء فهذا وما لو عجز عنه اصلا سواء واذا كان قادرا على بعض
القيام دون تمامه كيف يصنع لا ذكر لهذا الفصل في شي من الكتب قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله يؤمر
بان يقوم مقدار ما يقدر فاذا عجز قعد حتى انه اذا كان قادرا على ان يكبر قايما ولا يقدر على القيام للقراءة او
كان يقدر على القيام لبعض القراءة دون تمامها فانه يؤمر بان يكبر قايما ويقرا ما يقدر عليه قايما ثم يقعد اذا عجز وبه
اخذ الشيخ الامام شمس الايمة الحلواني واذا قدر على القيام متكيا لم يذكر محمد رحمه الله هذا الفصل
في شي من الكتب ايضا قال الشيخ الامام شمس الايمة الحلواني رحمه الله الصحيح انه يصلي قايما متكيا ولا
يجزيه غير ذلك وكذلك لو قدر على ان يعتمد على عصا او كان له خادم لو اتكا عليه قدر على القيام فانه يقوم
ويتكي خصوصا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فان على قولهما اذا عجز المريض عن الوضوء وكان
يجد من يوضيه لم يجزه التيمم وقدرته بغيره كقدرته بنفسه فكذا هنا فان كان يقدر على القيام ولا
يقدر على السجود اومى ايماء وهو قاعد لان القيام لافتتاح الركوع والسجود فكل قيام لا يعقبه سجود

لا يكون ركنا ولان ايماء القاعد اقرب الى التشبيه بالسجود من ايماء القايم والمقصود من الايماء التشبه
بمن يركع ويسجد هكذا ذكر الشيخ الامام الزاهد الاجل شمس الايمة الحلواني والشيخ الامام شمس الايمة
السرخسي وذكر الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام المعروف بخواهرزاده والشيخ الامام الزاهد الصفار
رحمهما الله انه بالخيار ان شاء صلى قايما بايماء وان شاء صلى قاعدا بايماء وهو افضل عندنا وزاد شيخ الاسلام
المعروف بخواهرزاده فقال اذا اراد الرجل ان يومي بالركوع يومي ايماء واذا اراد ان يومي بالسجود يومي قاعدا
لان الايماء بدل عن الركوع والسجود ولو كان قادرا على الركوع والسجود يركع قايما ويسجد قاعدا فكذلك
الايماء ولم يذكر محمد رحمه الله في الاصل ما اذا لم يقدر على القعود مستويا وقدر عليه متكيا او مستندا
الى حايط او انسان او ما اشبه ذلك قال شمس الايمة الحلواني قال مشايخنا رحمهم الله يجب ان يصلي قاعدا
مستندا او متكيا ولا يجزيه ان يصلي مضطجعا خصوصا على قولهما هكذا ذكر في النوادر وهذا نظير ما ذكرنا
في القيام اذا كان قادرا على القيام بالاتكا والاستناد واذا لم يستطع القعود صلى مضطجعا على قفاه
متوجها نحو القبلة وراسه نحو المشرق ورجلاه الى المغرب هذا هو الافضل عندنا وان صلى على جنبه الايمن
يومي ايماء اجزاه وهو قول ابن عمر وسعيد بن جبير رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله الافضل ان يصلي
على جنبه الايمن كوضع الميت على القبر وان صلى مستلقيا على قفاه كما قلنا جاز واحتج الشافعي بظاهر قوله
تعالى وعلى جنوبكم واراد به في الصلوة فقد ذكر الجنب ولم يذكر الاستلقاء على قفاه والدليل عليه
حديث عمران بن الحصين رضي الله عنه فان النبي صلى الله عليه وسلم نقل الحكم من القعود الى الجنب
لا الى الاستلقاء وعلماونا رحمهم الله احتجوا بحديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما موقوفا عليه ومرفوعا
الى رسول الله عليه الصلوة والسلام على نحو مذهبنا ولانه لو صلى مستلقيا على قفاه كان اقرب الى
استقبال القبلة لان الجانبين منه الى القبلة واشارته تقع الى هوى الكعبة واذا صلى على جنبه
الايمن فاشارته تقع الى جانب رجليه وذلك ليس بقبلة ثم ما به من العجز على شرف الزوال فاذا كان
مستلقيا لو قدر على القعود فقعد كذلك كان وجهه الى القبلة ولو قدر على القيام فقام كذلك كان وجهه
الى القبلة فهذا اولى ثم اذا اومى فانه يومي بالراس فان عجز عن الايماء بالراس لم يصل عندنا ثم اختلف
المشايخ بعد هذا قال بعضهم ان دام العجز اكثر من يوم وليلة سقط عنه الصلوة وان زال قبل ذلك
لا تسقط وقال بعضهم لا تسقط وان دام اكثر من يوم وليلة حتى اذا برا يلزمه القضاء ولو مات قضى
عنه ورثته وقال بعضهم تسقط مطلقا من غير فصل واليه مال شمس الايمة السرخسي رحمه الله وعن
ابي يوسف ان المريض اذا عجز عن الايماء بالراس يومي بعينيه ولا يومي بقلبه وعن ابي حنيفة انه لم يجز
الايماء بالعينين وسيل محمد عن ذلك فقال لا اشك ان الايماء بالراس يجوز ولا اشك ان الايماء بالقلب
لا يجوز واشك ان الايماء بالعين انه هل يجوز واذا افتتح المكتوبة بالايماء ثم قدر على القعود استقبل
الصلوة قاعدا لان الصلوة قاعدا اقوى من الصلوة بالايماء وبناء القوي على الضعيف لا يجوز كذلك
اذا كان يصلي قاعدا بركوع وسجود ثم قدر على القيام يستقبل الصلوة عند محمد لان عنده الصلوة
قاعدا اضعف من الصلوة قايما حتى لم يجز اقتداء القايم بالقاعد ابتداء على مامر فكذلك لا يجوز البناء
هنا وعندهما يتم الصلوة قايما قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير في الرجل يصلي تطوعا وقد
افتتح الصلوة قايما ثم يعيي لا باس بان يتوكا على عصا وهنا مسيلتان مسيلة في القعود ومسيلة في
الاتكا اما مسيلة القعود فهو على وجهين فان قعد بعذر يجوز في النافلة اولى وان قعد بغير عذر

قال ابو حنيفة رحمه الله يجوز وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يجوز وجه قولهما ان
الشروع ملزم كالنذر ثم لو انه نذر ان يصلي قايما ثم قعد لم يجزه كذلك هاهنا وجه قول ابي حنيفة
انه كان في الابتدا مخيرا بين ان يصلي التطوع قاعدا وبين ان يصليها قايما فيبقى هذا الخيار الى الانتها
لان حكم الانتها اسهل من حكم الابتدا الا ترى ان الحدث يمنع ابتداء الصلوة ولا يمنع البقا وما
يقولان بان الشروع ملزم قلنا الشروع ليس ملزم بعينه انما صار ملزما ليبقى ما باشر قربة وما باشر
من القيام بقي قربة وان لم يقم فيما بقي لان التطوع قاعدا قربة مع القدرة على القيام بخلاف النذر
فانه يلتزم بنفسه من حيث التسمية على انا نقول بان الشروع انما يلزم ما شرع فيه وما لا ينفصل
عنه اما ما ينفصل عما شرع فيه لا يلزمه الا ترى انه لو نوى اربع ركعات فسلم على راس الركعتين لم
يلزمه شي اخر على ظاهر الرواية لان الشفع الاول ينفصل عن الشفع الثاني فكذلك هنا القيام في
الاول ينفصل عن القيام في الثاني بخلاف النذر لانه التزام له ذكرا اما مسيلة الاتكا فهي على وجهين
ايضا ان اتكا بعذر يجوز صلوته من غير كراهة بالاجماع وان اتكا بغير عذر فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله
يجوز صلوته من غير اتكاء لان في الاتكا ينتقص القيام ولو ترك جميع القيام من غير عذر يجزيه عند
ابي حنيفة رحمه الله فالنقص لا يكره وبعض مشايخنا رحمهم الله قالوا على قول ابي حنيفة رحمه الله يجب
ان يكره الاتكا بخلاف القعود فانه اذا قعد بعد ما افتتح قايما لا يكره عند ابي حنيفة رحمه الله ووجه
ذلك ان في الابتدا هو مخير بين ان يفتتح التطوع قايما وبين ان يفتتحه قاعدا فيبقى هذا الخيار في
الانتها فيجوز القعود من غير كراهة اما في الابتدا فغير مخير بين ان يصلي متكيا وبين ان يصلي غير
متكي بل يكره له ذلك لما فيه من سوء الادب واظهار التجبر فكذلك في الانتهاء وقد صح ان رسول الله
عليه الصلوة والسلام دخل المسجد فراى حبلا ممدودا فسيل عن ذلك فقيل ان فلانة تصلي بالليل
فاذا نشطت فاذا اعيت اتكات به فقال عليه الصلوة والسلام فلانة تصلي بالليل ما نشطت فاذا اعيت
نامت مع هذا يجوز الصلوة لوجود اصل القيام هذا كله في التطوع فاما في المكتوبة لا يجوز ترك القيام
بالقعود من غير عذر وكذا يكره تنقيص القيام من غير عذر وان فعل ذلك جاز صلوته لوجود اصل
القيام واذا افتتح التطوع قاعدا وادى بعضها قاعدا ثم بدا له ان يقوم فقام وصلى بعضها قايما اجزاه
عندهم جميعا اما عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يشكل لان عندهما التحريمة المنعقدة للقعود
تنعقد للقيام بدليل ان المريض اذا افتتح المكتوبة قاعدا ثم قدر على القيام جاز له ان يقوم ويصلي بقية
الصلوة قايما لهذا المعنى ان التحريمة المنعقدة للقعود تنعقد للقيام وانما يشكل هذا على مذهب محمد
رحمه الله لان عنده التحريمة المنعقدة للقعود لا تكون منعقدة للقيام حتى ان المريض اذا قدر على القيام
في وسط الصلوة فسدت صلوته عنده مع هذا قال هنا تجوز صلوته وفي المريض لا تجوز
صلوته والفرق لمحمد رحمه الله ان في المريض ما كان قادرا على القيام وقت الشروع في الصلوة فما
انعقدت تحريمته للقيام فاما هاهنا في صلوة التطوع كان قادرا على القيام فانعقدت تحريمته للقيام
فلو انه افتتح التطوع قاعدا فكلما جاء اوان الركوع قام وقرا ما بقي من القراءة وركع جاز هكذا ينبغي
ان يفعل اذا صلى التطوع قاعدا فيقرا ورده حتى اذا بقي عشر ايات او نحوها قام فاتم قراته ثم ركع وسجد
وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية فقد انتقل من القعود الى القيام ومن القيام الى القعود فدل ان
ذلك جايز في التطوع وقال محمد رحمه الله في الجامع الصغير ايضا ويوجه المريض للقبلة كما يوجه

للقبلة في اللحد واراد به المريض الذي قرب موته حيث امر ان يفعل به ما يفعل بالميت وهذا لانه
في معنى الميت قال عليه الصلوة والسلام لقنوا موتاكم واراد به الذي قرب الموت ورووا اهل
بلادنا الاستلقا فانه اسهل للنفس واذا اغمي على الرجل يوما وليلة او اقل يلزمه قضاء الصلوات
وان اغمي عليه اكثر من ذلك فلا قضاء عليه وهذا استحسان وفي القياس اذا اغمي عليه وقت صلوة
كامل لا قضاء عليه ووجه القياس وهو ان الاغما عذر يعجزه عن فهم الخطاب فينافي الوجوب اذا
استوعب وقت صلوة كامل كالجنون هكذا ذكر مسيلة الجنون على طريق الاستشهاد وذكر
مسيلة الجنون في فتاوى الصغرى وجعلها نظير مسيلة الاغماء ولان قليل الاغما لو لم يكن مسقطا
لا يكون الكثير مسقطا كالنوم فانه اذا نام اكثر من يوم وليلة يلزمه القضا كما اذا نام وقت صلوة ووجه
الاستحسان حديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه في اربع صلوات وقضاهن وعمار ابن ياسر
اغمي عليه يوم وليلة فقضى الصلوات وابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه في ثلاثة ايام فلم يقض
الصلوات ولان الاغما اذا قصر فهو معتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط القضا واذا
طال فهو معتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضا وقدرنا الطويل والقصير بالزيادة
على يوم وليلة لتدخل الصلوات في حد التكرار فيخرج القضا اذ للحرج اثر في اسقاط القضاء ثم
اختلفوا في ان الزيادة على اليوم والليلة تعتبر بالساعات ام بالصلوات ذكر الكرخي في مختصره ان
المعتبر الزيادة على يوم وليلة بالصلوات وذكر الفقيه ابو جعفر في كتابه اختلافا بين ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله عند ابي يوسف يعتبر من حيث الساعات وهو رواية عن ابي حنيفة وعند محمد رحمه الله
يعتبر من حيث الصلوات ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضا وان كان من حيث الساعات
اكثر من يوم وليلة وهو الاصح وانما تظهر ثمرة الاختلاف فيما اذا اغمي عند الضحوة ثم افاق من الغد قبل الزوال
بساعة فهذا اكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه في قول ابي يوسف رحمه الله وفي
قول محمد رحمه الله يجب عليه القضا ولان الصلوات لم تزد على الخمس هذا الذي ذكرنا اذا دام الاغما
فلم يفق الى تمام يوم وليلة وزيادة فان كان يفيق ساعة ثم يعاوده الاغماء لم يذكر محمد رحمه الله هذا
في الكتاب وانه على وجهين ان كان لافاقته وقت معلوم نحو ان يخف عنه مرضه عند الصبح فيفيق قليلا
ثم يعاوده الاغما او كان يعرق في وقت فيفيق ثم تعاوده الحمى فيغمى عليه فهذه افاقة معتبرة يبطل
حكم ما قبلها من الاغماء ان كان اقل من يوم وليلة فاما اذا لم يكن لافاقته وقت معلوم لكنه كان يفيق
بغتة فيتكلم بكلام الاصحاء ولا يعد ذلك منه افاقة كذا ذكر شمس الايمة الحلوائي رحمه الله في
المنتقى المجنون يعيد صلوة يوم وليلة اذا كان مجنونا في ذلك وان كان اكثر من يوم وليلة فلا قضا
عليه يعني لا قضاء عليه فيما زاد على يوم وليلة وبيانه فيما روى ابو سليمان عن محمد اذا جن حين دخل
في الظهر ثم افاق من الغد عند العصر فليس عليه قضاء الظهر لان الظهر زايد على صلوة يوم وليلة
واذا جن قبل الزوال ثم افاق من يومه قبل غروب الشمس يعيد الظهر والعصر قال واذا كان بجبهته
جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الايماء وعليه ان يسجد على انفه لان الانف مسجد كالجبهة وان
لم يسجد على انفه واومى لم يجزه صلوته لانه ترك السجود مع الامكان عليه فلا يجزيه قال في الاصل
ويكره للمومي ان يرفع اليه عودا او وسادة يسجد عليه لما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام دخل على
مريض يعوده فوجده يصلي ويرفع اليه عودا فيسجد عليه فنزع ذلك من يد من كان في يده وقال هذا شي عرض لكم

الشيطان او م بسجودك فان فعل ذلك ينظر ان كان يخفض راسه للركوع ثم للسجود اخفض
من الركوع جازت صلوته وان كان لا يخفض راسه ولكن يوضع العود على جبهته لم تجزه صلوته
لانه لم يوجد السجود ولا الايما ثم اختلفوا ان هذا يعد سجودا او ايما قال بعضهم هو سجود وقال بعضهم
هو ايما وهو الاصح فان كانت الوسادة موضوعة على الارض وكان يسجد عليها جازت صلوته فقد
صح ان ام سلمة رضي الله عنها كانت تسجد على مرفقة موضوعة بين يديها لعلة كانت بها ولم يمنعها رسول
الله عليه الصلوة والسلام من ذلك قال القدوري في كتابه والمريض اذا فاتته صلوات فقضاها في حالة
الصحة فعل كما يفعله الاصحا لان تحصيل الركن بكماله فرض في الاصل وانما يسقط حالة الادا للعذر
فاذا لم يوجد الادا حتى صح ظهرت فرضيته الادا بتحصيل الاركان باكمل الوجوه وان فاتته في الصحة فقضى
في المرض صلى بالايما لان فرض الوقت يجوز اداوه مع الايما فكذا القضاء لفقدان التكليف يعتمد الوسع
وهو في حالة المرض يكلف على القضا كما يكلف على الادا وليس في وسعه اكثر من هذا فسقط ما عجز
عنه في القضا لهذه الضرورة كما اذا سقط في الادا واذا شرع في الصلوة وهو صحيح ثم عرض له مرض
بنى على صلوته على حسب الامكان لانه يودي البعض كاملا والبعض ناقصا وانه اولى من ان يستقبل ويودي
الكل ناقصا وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه يستقبل اذا صار الى الايما ولو شرع الى المعذور
ثم صح فان كان الشروع بركوع وسجود بنى في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يستقبل وان كان
الشروع بالايما ثم قدر على الركوع والسجود فانه يستقبل وقال زفر رحمه الله يبني فالكلام مع محمد
رحمه الله بنا على اصل وهو ان المنفرد يبني اخر صلوته على اول صلوته كما ان المقتدي يبني صلوته
على صلوة الامام ففي كل فصل جوزنا الاقتدا ثمة نجوز البنا هنا وما لا فلا وعند محمد رحمه الله القايم
لا يقتدي بالقاعد فكذا لا يبني في حق نفسه وعندهما القايم يقتدي بالقاعد فكذلك يبني في حق
نفسه والكلام مع زفر رحمه الله بنا على هذا الاصل ايضا فمن اصله انه يجوز اقتدا الراكع بالمومي وعندنا
لا يجوز فكذا البنا في حق نفسه وان برع الما من عينيه وامر ان يستلقي ايام على ظهره ونهي عن القعود والسجود
اجزاه ان يصلي مستلقيا موميا وعلى قول مالك والشافعي رحمهما الله لا يجوز هما احتجا بحديث ابن عباس
رضي الله عنهما ان طبيبا قال له بعدما كف بصره لو صبرت اياما مستلقيا موميا صححت عينيك فشاورت
عايشة وابا هريرة وجماعة من الصحابة رضوان الله عليهم فلم يرخصوا له في ذلك وقالوا ارايت لو مت في
هذه الايام كيف تصنع بصلوتك فترك ذلك وصلى بركوع وسجود والمعنى فيه وهو انه انما تجوز الصلوة
للمريض بالايما اذا عجز عن القيام والركوع والسجود وهذا ما عجز عن القيام والركوع والسجود فلا يجزيه
الايما وعلماونا رحمهم الله قالوا ان حرمة الاعضا كحرمة النفس ولو كان قاعدا يخاف على نفسه الهلاك
بسبب العدو او بسبب السبع فصلى مستلقيا بالايما جاز فكذا اذا خاف على عينيه ولان من به رمد شديد
لو كان اذا وضع جبينه على الارض ازداد وجعه واستد فاو يومي بسجوده ويجزيه فكذلك هاهنا ولان
الرمد من اشد الاوجاع فلا يتخلف عن ساير الامراض قال عليه الصلوة والسلام لا وجع الا وجع العين
هكذا روى شمس الايمة رحمه الله واذا صلى المريض بالايما لغير القبلة متعمدا لم يجزه لان استقبال القبلة
شرط من شرايط الصلوة ولم يقع العجز عنه بسبب المرض فلا يسقط عنه واذا لم يسقط كان كالصحيح
والصحيح لو صلى الى غير القبلة متعمدا لم تجزه صلوته فكذلك هاهنا فان كان ذلك منه خطا اجزاه يعني
اذا اشتبه عليه القبلة ولم يكن بحضرته من يسال عنه فتحرى وصلى جازت صلوته وان تبين انه اخطا

كما يجوز من الصحيح لقول علي رضي الله عنه قبلة المتحري جهة قصده والحاصل ان مفارقة المريض
الصحيح فيما هو عاجز عنه فاما فيما لا يتعذر عليه هو كالصحيح فان كان يعرف القبلة ولكن لا يستطيع ان
يتوجه الى القبلة ولم يجد احدا يحوله الى القبلة فانه روي عن محمد بن مقاتل انه يصلي كذلك الى
غير القبلة ثم يعيد اذا برا وفي ظاهر الجواب لا يعيد لان ما عجز عنه من الشرايط لا يكون اقوى مما عجز عنه
من الاركان فان وجد احدا يحوله الى القبلة فانه ينبغي ان يامره حتى يحوله الى القبلة فان لم يامره وصلى الى
غير القبلة قال ابو حنيفة رحمه الله تجوز صلوته وقالا لا تجوز وكذلك اذا كان على فراش نجس ان كان
لا يجد فراشا طاهرا او يجد فراشا طاهرا ولكن لا يجد احدا يحوله الى فراش طاهر فصلى على هذا الفراش
النجس جازت صلوته فان كان احد يحوله الى فراش طاهر ينبغي ان يامره حتى يحوله فان لم يامره وصلى على فراش
نجس قال ابو حنيفة رحمه الله تجوز وقالا لا يجوز وهذا بنا على اصل معروف وهو ان القادر بغيره
هل يصير قادرا قال ابو حنيفة لا يصير قادرا وقالا يصير قادرا حتى ان الاعمى لا يجب عليه الحج والجمعة
وان كان له الف قايد عند ابي حنيفة وعندهما يجب عليه الحج والجمعة قال شمس الايمة قول محمد
رحمه الله في الكتاب اذا صلى متعمدا الى غير القبلة لا يجزيه رواية ان فاعله لا يكفر بخلاف ما قاله بعض
المشايخ وان صلى المريض قبل الوقت عمدا او خطا لم يجزه لانه صلى قبل الوجوب وقبل وجود سبب
الوجوب فصار هذا كمن صام رمضان قبل شهر رمضان ولان المريض فيما يقدر عليه كالصحيح والصحيح
لا يجوز له الصلوة قبل الوقت فكذا المريض ومعنى المسئلة هو ان يصلي قبل الوقت مخافة ان يشغله
المرض عن الصلوة وكذلك لو صلى بغير قراة او بغير وضو لم يجزه ايضا لما ذكرنا ان المريض فيما قدر عليه
كالصحيح فان عجز عن القراة يومي بغير قراة لان القيام والركوع والسجود ركن كما ان القراة ركن ثم العجز
عن تلك الاركان تسقط الاركان حتى يصلي مضطجعا بالايما فكذا العجز عن القراة يسقط القراة حتى
يصلي بغير قراة فان عجز عن الوضو يصلي بالتيمم والمومي يسجد للسهو بايما لان سجدة السهو دون
الصلبية فلما جازت الصلبية بالايما حالة العجز فالسهو اولى وليس للمريض ان يقصر الصلوة
كالمسافر لان القصر في حق المسافر عرف بالنص ولا نص في حق المريض واذا اراد المريض ان يجمع بين
الصلوتين يصلي الظهر في اخر وقتها والعصر في اول وقتها لان المرض عذر كالسفر ثم المسافر كذا يجمع
بين الصلوتين فكذا المريض ولا يجمع بين الصلوتين في وقت واحد ولا يدع الوتر ولا يترك القنوت في الوتر
الاحدب اذا كان قيامه ركوعا يشير براسه الركوع لانه عاجز عما هو قوامه وفي الفتاوى اذا قال المريض
عند القيام والانحطاط بسم الله لما يلحقه من المشقة لا تفسد صلوته لانه ليس من كلام الناس ولم
يخرجه جوابا وذكر في مختلف الرواية ان في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله تفسد صلوته وفي قياس قول ابي يوسف
لا يفسد رجل له عبد مريض لا يقدر على الوضو فعلى المولى ان يوضيه هكذا روى عن محمد لانه
ما دام في ملكه كان عليه تعاهده ابو سليمان عن محمد رجل افتتح الصلوة قاعدا من غير عذر ثم قام
يصلي بذلك التكبير لم تجز صلوته ولو افتتح قايما ثم قعد من غير عذر فجعل يركع مع الامام وهو جالس
ويسجد قال لا يجزيه ان كان لم يسجد بالارض لكنه اومى ايما فانه يقوم ويتبع الامام في صلوته انه اذا
اومى بالركوع والسجود ولم يسجد ينبغي له ان يقوم ويركع ويسجد ليصير اتيا بالمامور به وصلوته تامة لانه
لم يوجد منه سوى الايما ومجرد الايما لا تفسد صلوته وقد اسا فيما فعل معناه وقد اسا فيما اومى اول
مرة ابن سماعة عن محمد رحمه الله مريض يصلي اربع ركعات جالسا فلما قعد في الثانية منها قرا وركع قبل

ان يتشهد قال هو بمنزلة القيام ويمضى لانه من عمل القيام وان كان حين رفع راسه من السجدة
الثانية في الركعة الثانية نوى القيام ولم يقرا ثم علم يعود ويتشهد وليست النية بهذا بعمل وهذا
لانه جالس حقيقة الا انه في الفصل الاول وجد ما هو من اعمال القيام وهو القراة فاعتبر قيا ما
والفصل الثاني لم يوجد الا مجرد النية ومجرد النية لا اثر لها في تغيير الحقايق مريض صلى جالسا فلما
رفع راسه من السجدة الاخيرة في الركعة الرابعة ظن انها ثالثة فقرا وركع وسجد بالايما فسدت صلوته
لانه انتقل الى النافلة قبل اتمام المكتوبة ولو لم يكن في الركعة الرابعة وانما كان في الثالثة فظن انها ثانية
فاخذ في القراة ثم علم انها ثالثة لا يعود الى التشهد بل يمضي في قراته ويسجد للسهو في اخر صلوته وذكر
الحاكم مسالة رجل صلى يومى ايماء فلما كان في الرابعة ظن انها الثالثة ونوى القيام فقرا فكان في قراته
مقدار التشهد ثم تكلم قال اجزته صلوته من قبل ان قراته ليست في موضع قراة تجزيه من شي يعتد به
فلا يفسد عليه قعوده قال ولا يكون قايما بنية القيام حتى يكون مع ذلك عمل يجزى من شي في الصلاة
او بزيادة ركوع او سجوده ولو كان صلى ركعتين قايما فلما رفع راسه من السجود ظن انه الركعة الرابعة فنوى
ان يكون قايما فقرا الحمد لله وسورة ثم ذكر انها الثالثة قال هذا اي كم الثالثة ولا يعود للتشهد بالثانية
لانه صار بالقراة بمنزلة من قام ذكر الحاكم رجل صلى الظهر بايماء فصلى ركعتين بغير قراة ساهيا ثم ظن انه انما
صلى ركعة فنوى القيام فقرا وركع وسجد ثم علم ان هذه الثالثة فصلى الرابعة بقراة اجزته صلوته ولو كان
قرا في الاوليين فلما رفع راسه من السجدة الثانية في الركعة الرابعة ظن انها الثالثة فنوى القيام
ومكث ساعة كذلك ثم استيقن انها الرابعة فلم يحدث شيئا في الجلوس حتى مكث كذلك مقدار التشهد
لم تفسد عليه صلوته ومن يصلي التطوع قاعدا بعذر او بغير عذر ففي التشهد يقعد كما في ساير الصلوات
اجماعا اما حالة القراة فعن ابي حنيفة رحمه الله ان شاء فكذلك قعد وان شاء احتبى وعن ابي يوسف
انه يحتبي وروى عنه انه يتربع ان شاء وعن محمد انه يتربع وعن زفر انه يقعد كما في التشهد ثم قال ابو يوسف
رحمه الله يحل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في اول
صلوته وذكر هو في اخر باب الحدث انه يخير بين التربع والاحتبا وحكى عن اختلاف زفر ان في صلوة
الليل يتربع عند ابي حنيفة من اول الصلوة الى اخرها وقال ابو يوسف اذا جاء وقت الركوع والسجود
يقعد كما يتشهد في المكتوبة وقال زفر رحمه الله يقعد من اول الصلوة الى اخرها كما في تشهد المكتوبة
وعن ابي حنيفة ان الافضل ان يقعد في موضع القيام محتبيا قيل ورايناه في مختصر الكرخي عن محمد
عن ابي حنيفة رحمهم الله يقعد كيف يشاء وهو قول محمد رحمه الله وروى الحسن رحمه الله انه
يتربع واذا اراد ان يركع ثنى رجله اليسرى وافترشها قال القدوري رحمه الله اطلق ابو الحسن رواية
الحسن وهو عن ابي يوسف وروى ابن ابي مالك عن ابي يوسف انه يركع متربعا وقال زفر رحمه الله يفترش
رجله اليسرى في جميع صلوته وذكر الفقيه ابو الليث رحمه الله ان الفتوى على قول زفر رحمه الله في هذا
ومما يتصل بهذا الفصل ما ذكر محمد رحمه الله في الزيادات رجل بحلقه خراج لا يستطيع ان يسجد الا سال
خراجه وهو صحيح فيما سوى ذلك يقدر على الركوع والقيام والقراة يصلي قاعدا يومى ايماء ولو صلى قايما
بركوع وقعد واومى بالسجود اجزاه والاول افضل وانما كان هكذا وذلك لان القيام لم يشرع قربة بنفسه
وكذلك الركوع ولكن شرعا ليكونا وسيلتين الى السجود ولهذا كانت السجدة بانفرادها قربة ولا كذلك
القيام والركوع وشرعت السجدة مكررة في ركعة ولم يشرع القيام والركوع مكررا في الركعة قلنا وقدرنا

ترك السجود هنا لانه لو سجد سال من خراجه شي فتصير صلوته بغير طهارة ولو لم يسجد كانت
صلوته بطهارة ولكن من غير سجود قلنا والصلوة مع الحدث لم تشرع في حالة الاختيار بحال فاما
الصلوة قاعدا او بايما مشروع في حالة الاختيار حتى ان المتنفل اذا صلى قاعدا او على الدابة بايماء جاز فكان
ترك السجود اهون من تحمل الحدث وقد عرف ان من ابتلى ببليتين يختار اهونهما واذا امر بترك السجود هنا
امر بترك القيام والركوع بطريق التبعية ولكن مع هذا لو قام وركع جاز لان السجود هنا بقي مشروعا ولهذا
لو تكلف وفعله بلا حدث جاز فبقي القيام والركوع ايضا بطريق التبعية لكن مع كونهما مشروعين في نفسهما
فجاز الاتيان بهما وكذلك اذا كان به جراحة اذا قام سال الجرحه واذا قعد لا يسيل وكان شيخا كبيرا اذا قام
سلس بوله واذا قعد استمسك صلى قايما بركوع وسجود وان كان لو سجد سال ايضا صلى قاعدا يومى ايماء
ويجعل السجود اخفض من الركوع لما عرف في مواضع كثيرة وانما كان هذا لما قلنا انه لو قام صار مصليا
بدون الطهارة ولكن من غير قيام وذلك مشروع في حالة الاختيار على ما مر فكان ترك القيام اهون من تحمل الحدث
وهذا والاول سواء الا ان هنا لو صلى قايما لا يجوز وهناك يجوز لان هنا السيلان يوجد في حالة القيام
فيصير مصليا مع الحدث فلا يجوز ولا كذلك الفصل الاول وعلى هذا لو ان شيخا كبيرا اذا قام ضعف وعجز
عن القراة واذا صلى جالسا يركع ويسجد ويقدر على القراة امر بان يصلي قاعدا مع القدرة على القيام وبالايماء
راكعا مع القدرة على النزول فكان ترك القيام اهون من ترك القراة واذا كان بالرجل جرح ان قعد او قام سال
وان استلقى على قفاه رقا الجرح فانه يصلي قايما يركع ويسجد وكذلك من به سلس البول اذا كان بحيث
يستمسك اذا استلقى على قفاه وانما كان كذلك وذلك لان الصلوة مع الحدث في حالة الاختيار لا تجوز
بحال والصلوة مستلقيا على قفاه فكذلك فاستويا من هذا الوجه الا انه اذا صلى قايما فانه فرض واحد
وهو الطهارة من الحدث ولو صلى مستلقيا على قفاه يلزمه تحمل الاستلقا وترك القيام والركوع والسجود
فكان ما قلنا اهون الامرين وذكر في المنتقى عن ابي سليمان عن محمد رجل جرح ان اضطجع فاومى لم
يسل وان قعد سال قال يصلي مضطجعا ويومى ايماء فعلى قياس ما ذكر في المنتقى ينبغي في مسألة الزيادات
ان يصلي مستلقيا على قفاه ومن هذا الجنس مسيلة لا ذكر لها في شي من الكتب وهي ان المريض اذا كان يقدر
على القيام ان كان يصلي في بيته ولو خرج عن الجماعة يعجز عن القيام يصلي في بيته قايما او يخرج الى
الجماعة ويصلي قاعدا اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يصلي في بيته قايما لان القيام فرض في الصلوة
فلا يجوز تركه لاجل الجماعة وهي سنة اما من يقول يخرج الى الجماعة يقول ليس في هذا ترك الفرض لان
القيام انما يفترض عليه اذا كان قادرا عليه وقت الادا وهو عاجز عنه حالة الادا واذا لم يكن القيام
فرضا عليه حالة الادا للعجز والمعتبر حالة الادا في باب الصلوة لا حالة الوجوب لم يكن بسبب الجماعة
تاركا فرضا فكان عليه مراعاة الجماعة وفي المنتقى عن ابراهيم عن محمد في رجل ان صام رمضان يضعف
ويصلي قاعدا وان افطر يصلي قايما قال يصوم ويصلي قاعدا وفيه ايضا عن بشر ابن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله
فيمن خاف العدو ان صلى قايما او كان في خباء لا يستطيع ان يقيم صلوته فيه وان خرج لم يستطع
ان يصلي من الطين والمطر قال يصلي قاعدا والله اعلم

الفصل الثاني والثلثون في الجنايز

الاول في غسل الميت

هذا الفصل يشتمل على انواع وانه ينقسم اقساما الاول في نفس الغسل
يجب ان يعلم بان غسل الميت شريعة ماضية والاصل فيه ما روى ان ادم صلوات الله عليه لما قبض
نزل جبرايل عليه الصلوة والسلام بالملايكة وغسلوا وقالوا هذه سنة موتاكم يا ابن ادم وقال عليه

السلام للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من جملة ذلك ان يغسل بعد موته ونوع من المعنى يدل عليه
وهو ان الميت في صلوة الجنازة بمنزلة الامام للقوم فانه لا تجوز الصلوة بدونه وشرط تقدمه
على القوم كالامام وطهارة الامام شرط لجواز صلوة القوم فكذا طهارة الميت لانه بمعنى الامام
ولهذا قال ابن مسعود رضي الله عنه الجنازة متبوعة وليست بتابعة ولان ما بعد الموت حال عرض
على الله تعالى ورجوع اليه فوجب تطهيره بالغسل تعظيما لله تعالى ولهذا استحسن غسل الكافر وان
كان لا يصلى عليه تعظيما لله تعالى لانه حال عرض عليه ورجوع اليه وبه وردت السنة في حق الكافر
لما روى ان النبي عليه الصلوة والسلام امر عليا رضي الله عنه بغسل ابي طالب ثم اختلف
المشايخ لاية علة وجب غسل الميت قال ابو عبد الله البلخي في تفسير المجرد انما وجب غسله لاجل
الحدث لا لنجاسة تثبت بالموت لان النجاسة التي تثبت بالموت لا تزول بالغسل كما في ساير الحيوانات
التي لها دم سايل اذا تنجست بالموت فانها لا تطهر بالغسل والحدث مما يزول بالغسل حالة الحيوة
فكذا بعد الوفاة ونجاسة الميت تزول بالغسل علمنا ان غسل الميت شرع لازالة الحدث لا لازالة
نجاسة الموت ولان الادمي لا يتنجس بالموت وان وجد احتباس الدم في العروق كرامة له بخلاف
ساير الحيوانات لكن يصير محدثا لان الموت سبب لاسترخاء المفاصل وزوال العقل قبل الموت
وانه حدث وكان يجب ان يكون مقصورا على اعضاء الوضوء كما في حالة الحيوة لان في حالة الحيوة
القياس ان يجب غسل جميع البدن كما في الجنابة الا انه سقط غسل جميع البدن واكتفي بغسل الاعضاء
الاربعة نفيا للحرج لانه يتكرر في كل يوم الا ترى ان الجنابة لما لم يتكرر لم يكتف فيه بغسل الاعضاء
الاربعة وكذلك الحيض لما لم يتكرر لم يكتف فيه بغسل الاعضاء الاربعة والحدث بسبب الموت
لا يتكرر فوجوب الغسل في جميع البدن لا يؤدي الى الحرج فاخذنا بالقياس بعد الموت والقياس
يوجب غسل جميع البدن وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني وغيره من مشايخ العراق يقولون الغسل
وجب لنجاسة الموت لا بسبب الحدث لان الادمي له دم سايل فيتنجس بالموت بدليل ان المسلم لو وقع
في بير ماء ومات فيه فانه ينجس ماء البير كلها حتى يجب نزح جميع الماء وكذلك لو احتمل ميتا قبل
الغسل وصلى معه لا تجوز الصلوة ولو كان الغسل واجبا لازالة الحدث لا غير لكان تجوز الصلوة
مع الميت قبل الغسل كما لو احتمل محدثا وصلى معه والدليل عليه ان الميت لا يمسح براسه ولو كان الغسل
للحدث ليمسح على راسه كما في الجنب لان الحدث يزول بالمسح على الراس فدل ان الغسل واجب
لازالة نجاسة تثبت للموت كرامة للادمي بخلاف ساير الحيوانات وهذا القول اقرب الى القياس لانه
قال بثبوت النجاسة بعد وجود علتها وهو احتباس الدم السايل في العروق وقال بزوال النجاسة
بالغسل وللغسل اثر في ازالة النجاسة كما في حالة الحيوة وان لم يكن له اثر في ازالة نجاسة الموت في
ساير الحيوانات سوى الادمي فكان ما قاله موافقا للقياس من كل وجه في حق ثبوت النجاسة
بعد وجود علتها وفي الزوال بالغسل موافقا للقياس من وجه وهو الاعتبار بحالة الحيوة وان كان
مخالفا للقياس باعتبار ساير الحيوانات وما قاله البلخي بخلاف القياس من كل وجه وهو المنع من ثبوت
النجاسة مع قيام العلة الموجبة للنجاسة فاذا لم يجد سبب نجاسة لا يعمل في التنجس في الادمي
حالة الحيوة كرامة له فكذا بعد الوفاة ولا شك ان ما هو اقرب الى موافقة القياس اولى

قسم اخر في بيان كيفية الغسل ذكر ابو حنيفة رحمه الله عن حماد عن ابراهيم رحمهما الله انه قال يجرد الميت اذا اريد

غسله وقال الشافعي رحمه الله السنة ان يغسل في قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل
يده في الكمين ويغسل يديه فان كان الكمين ضيقا خرق الكمين حجته ما روى ان النبي عليه الصلوة
والسلام حين توفي غسل في قميصه الذي عليه وما كان سنة في حق النبي عليه الصلوة
والسلام يكون سنة في حق غيره حتى يقوم دليل التخصيص ولان الميت متى جرد يطلع الغاسل
على جميع اعضائه وربما يطلع على عورته وقبل الموت كان يكره الاطلاع عليه فكذلك بعد الموت
حقا للميت بخلاف حالة الحيوة لانه يجرد نفسه بنفسه فلا يطلع عليه غيره علماؤنا رحمهم الله
احتجوا بما روت عايشة رضي الله عنها ان النبي عليه الصلوة والسلام لما توفي اجتمعت الصحابة
رضي الله عنهم لغسله فقالوا لا ندري كيف نغسله نغسله كما نغسل موتانا او نغسله وعليه ثيابه
فارسل الله تعالى عليهم النوم فما منا احد الا نام وذقنه على صدره اذ ناداهم منادي ان اغسلوا
نبيكم عليه الصلوة والسلام وعليه قميصه ولا تنزعوا وقد اجتمعت الصحابة رضي الله عنهم ان السنة
في ساير الموتى التجريد والمعنى فيه وهو ان هذا غسل واجب فلا يقام مقام الثياب اعتبارا بحالة
الحيوة وهذا لان المقصود من الغسل هو التطهير والتطهير لا يحصل اذا غسل مع ثيابه لان الثوب
متى تنجس بالغسالة تنجس بدنه ثانيا بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد واما الحديث قلنا
النبي عليه الصلوة والسلام كان مخصوصا بذلك لعظم حرمته الا ترى ان الصحابة قالت لا ندري
كيف نغسله والنص الوارد في حق النبي عليه السلام بخلاف القياس لا يكون واردا في حق غيره لانه
ليس لغيره من الحرمة ما للنبي عليه الصلوة والسلام وقوله يطلع على عورته قلنا ابتلينا بين امرين بين
ان نغسله في ثيابه حتى لا يطلع على عورته غيره وبين ان يجرده فيقع الاحتراز عن نجاسة تصيبه في
الثوب والتجريد اولى لان صيانته عن النجاسة فرض واطلاع الغاسل على عورة الميت مكروه فكان
مراعاة التطهير وانه فرض اولى من مراعاة الاطلاع على عورة الميت وانه مكروه واذا جرد عن ثيابه
يوضع على تخت لانه لو وضع على الارض يتلطخ ويتلوث بالطين فيوضع على التخت كي لا يتلطخ بالطين
ولم يبين في الكتاب كيفية وضع التخت الى القبلة طولا او عرضا من اصحابنا رحمهم الله من اختار الوضع
طولا كما كان يفعله في مرضه اذا اراد الصلوة بالايماء ومنهم من اختار الوضع عرضا كما يوضع في القبر
قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله والاصح انه يوضع كما تيسر فان ذلك يختلف باختلاف الاماكن
والمواضع ويوضع على عورته خرقة لان ستر العورة واجب على كل حال والادمي محترم حيا وميتا الا
ترى انه لا يحل للرجال غسل النساء ولا للنساء غسل الرجال الاجانب بعد الوفاة ثم ظاهر الرواية انه يستر
السوءة وهي العورة الغليظة وحدها ويترك فخذاه مكشوفتين قال وفي النوادر ويوضع على عورته
خرقة من السرة الى الركبة وهكذا ذكر الكرخي في كتابه وهو الصحيح قال عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله عنه
لا تنظر الى فخذ حي وميت ويلف الغاسل على يده خرقة ويغسل السوءة لان مس العورة حرام كالنظر فيجعل
على يده خرقة ليصير حايلا بينه وبين العورة ولم يذكر محمد رحمه الله في الكتاب انه هل يستنجي وذكر في
صلوة الاثار على قول ابي حنيفة ومحمد يستنجي وعلى قول ابي يوسف رحمه الله لا يستنجي ابو يوسف يقول
المسكة تزول والمفاصل تسترخي بالموت وربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فيخرج زيادة نجاسة من باطنه
فلا يفيد الاستنجاء فايدة فلا يشتغل به وهما قالا موضع الاستنجاء من الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقة
فيجب ازالتها كما لو كانت النجاسة على موضع اخر من البدن ثم يوضا وضوءه للصلوة به جاءت السنة من رسول الله

عليه الصلوة والسلام ولان الغسل بعد الوفاة معتبر بالغسل حالة الحيوة وفي حالة الحيوة
كان اذا اغتسل توضا مرة اولا وضوءه للصلوة فكذلك بعد الوفاة قال شمس الائمة الحلوائي رحمه الله
هذا في البالغ والصبي الذي يعقل الصلوة فاما الصبي الذي لم يعقل الصلوة فانه يغسله ولا
يتوضا وضوءه للصلوة لانه كان لا يصلي ويبدا بغسل وجهه لا بغسل البدن بخلاف حالة الحيوة
لان الحي يغسله بنفسه والة الغسل اليد فيقوم بغسل اليدين اولا ليحصل غسل الاعضا بالة طاهرة
والميت يغسله الغاسل ولا يغسل نفسه فلا يقوم بغسل يد الميت بل يقوم الغاسل بغسل يديه ويبدا في
الوضوء بميامنه وكذلك في الاغتسال لانه في حالة الحيوة يفعل كذلك فكذلك بعد الوفاة وقد صح
ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان يحب التيامن في كل شيء وقد روت ام عطية ان النبي عليه
الصلوة والسلام قال للنساء اللاتي تغسلن ابنته ابدان بميامنها وبمواضع وضوءها ولا يتمضمض
ولا يستنشق اعتبارا بالغسل حالة الحيوة ولنا ما روي عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال
الميت توضا وضوءه للصلوة الا انه لا يتمضمض ولا يستنشق وهذا نص في الباب ولانه يتعذر
عليهم اخراج الماء من فيه فيكون سقيا لا مضمضة ولو كبوه على وجهه ربما يخرج من جوفه ما هو شر منه
فيكون اخبث لفيه ومن العلماء من قال يجعل الغاسل على اصبعه خرقة رقيقة ويدخل الاصبع في فمه
ويمسح بها اسنانه ولهاته وشفتيه وينقيها ويدخل في منخريه ايضا قال شمس الائمة الحلوائي رحمه الله
وعليه الناس اليوم ولا يمسح راسه بخلاف غسل الجنابة حالة الحيوة لان ازالة الحدث بالمسح عرف
نصا بخلاف القياس حالة الحيوة لان هناك يجتمع الماء المستعمل في موضع رجليه فلا يفيد الغسل
وهنا لا يجتمع ثم يغسل لحيته بالخطمي لان الغسل شرع للتنظيف والغسل بالخطمي ابلغ في
التنظيف ولا يسرح شعره لان الحي انما يفعل ذلك للزينة وقد انقطع ذلك بالموت وهذا اذا كان له
شعر على راسه لان الحي اذا اغتسل وله شعر يفعل ذلك حتى يصل الماء الى شؤون شعره ثم بعد التوضي
يغسل ثلاثا لان هذا غسل مشروع بعد الوفاة فيعتبر بالغسل المشروع حالة الحيوة ثم التثليث في
الغسل حالة الحيوة مشروع فكذلك بعد الوفاة وان زاد على الثلاث جاز كما في حالة الحيوة ثم يغسل اولا
بالماء القراح يعني بالماء الخالص ثم بالسدر فيطرح السدر في الماء وفي الثالثة يجعل الكافور في الماء
ويغسل هكذا وروي عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه انه قال يبدا اولا بالماء القراح ثم بالماء والسدر
وشيء من الكافور وانما يبدا اولا بالماء القراح حتى يبتل ما عليه من الدرن والنجاسة ثم بماء السدر حتى
يزول ما به من الدرن والنجاسة فان السدر ابلغ في التنظيف وازالة الدرن ثم بماء الكافور تطييبا لبدن
الميت كذا فعلت الملائكة بادم عليه الصلوة والسلام حين غسلوه والغسل بالماء الحار افضل عندنا
وقال الشافعي رحمه الله الافضل ان يغسل بالماء البارد الا ان يكون عليه وسخ ودرن او نجاسة لا
تزول الا بالماء الحار ثم يغسل بالماء الحار حجته ان الميت يسترخي فلو غسل بماء حار ازداد الاسترخا
فيصير سببا لخروج ما في بطنه من النجاسات فيؤدي الى تنجس الاكفان وتنجسه ثانيا بعد الغسل
فكان الغسل بماء بارد افضل وعلماؤنا رحمهم الله قالوا ان غسل الميت شرع للتنظيف والماء الحار ابلغ
في التنظيف فيكون افضل قياسا على حالة الحيوة قوله يزيد في الاسترخا قلنا لهذا نحن بالماء الحار
ليزيد الاسترخاء فيخرج جميع ما في بطنه كيلا ينجس الاكفان ثم يضجعه على شقه الايسر فيغسل بالماء
القراح حتى ينقيه لان البداية بالايمن مندوب اليه ولا يمكنه ذلك الا بعد ان يضجعه على شقه الايسر

ويصب

ويصب الماء عليه حتى ينقيه ويرى ان الماء قد خلص الى ما يلي التخت الايسر فاذا وقع عند هذا
فقد غسله مرة قال في الكتاب وقد امرت قبل ذلك بالماء فاغلي بالسدر فان لم يكن فحرض فان لم يكن واحد
منهما اجزاك الماء القراح ثم يضجعه على شقه الايمن ويصب الماء على شقه الايسر فيغسله بالماء القراح ثلاثا
حتى ينقيه ويرى ان الماء قد خلص الى ما يلي التخت منه لان الايمن قد غسل بصب الماء عليه فيغسل الايسر
بصب الماء عليه لان صب الماء ابلغ في التطهير فيجب ان يكون لكل جانب من ذلك حظ فاذا فعل هذا فقد
غسل مرتين ثم يقعده ويسنده الى نفسه فيمسح بطنه مسحا رفيقا فقد امر بالمسح بعد الغسل مرتين وامر بمسح
رفيق حقا للميت وروي عن ابي حنيفة رحمه الله في غير رواية الاصول انه قال يقعده اولا ويمسح بطنه من النجاسة
ثم يتبع الغسل ثلاثا بعد خروج النجاسة ووجه ظاهر الرواية وهو ان المسح بعد المرة الثانية اولى بانه ربما يكون
في بطنه نجاسة منعقدة لا تخرج بعد المسح قبل الغسل وتخرج بعد الغسل مرتين بماء حار فكان المسح بعد المرتين
اقدر على اخراج ما به من النجاسة فيكون اولى والاصل في ذلك ما روي عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه لما غسل
رسول الله عليه الصلوة والسلام مسح بطنه بيده رفيقا طلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيا فقال طبت
حيا وميتا وروي ان العباس رضي الله عنه فعل وهذا هذا وروي انه لما فعل به هكذا فاح ريح المسك في البيت
وانتشر ذلك الريح في المدينة فان سال منه شيء مسحه ولم يرد بهذا الاقتصار على المسح بل يغسل ذلك الموضع
وانما امر بالمسح قبل الغسل لانه لو لم يمسح يتعدى عن ذلك الموضع بالغسل ثم يضجعه على شقه الايسر فيغسله بالماء
القراح وشيء من الكافور حتى ينقيه ويرى ان الماء قد خلص الى ما يلي التخت منه فاذا فعل ذلك فقد غسله ثلاثا
ثم ينشفه بثوب كما في حالة بعدما اغتسل ينشف اعضائه حتى لا يبتل ثيابه فكذا ينشفه بعد الموت حتى لا
يبتل الاكفان ولا يوخذ من ظفره وشعره لانه للزينة وبالموت استغنى عن الزينة وان كان ظفره منكسرا فلا
باس بان ياخذه روي ذلك عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وهذا سبيل كل ميت مات بعد الولادة فان
ولد ميتا لم يغسل ولا يصلى عليه هكذا ذكر في الاصل وروي عن ابي حنيفة انه قال اذا استهل المولود سمي وغسل
وصلي عليه وورث وان لم يستهل لم يصل عليه ولم يورث وهذه الرواية موافقة لما ذكر في الاصل وعن ابي يوسف
انه يغسل ولم يصل عليه وهكذا روي عن محمد انه لا يغسل ولا يصلى عليه وبه اخذ الكرخي ووجه احدى الروايتين
عن محمد ان المنفصل ميتا في حكم جزء حتى لا يصلى عليه فكذا لا يغسل ووجه رواية ابي يوسف ان المولود ولا
نفس به مومنة ومن النفوس من يغسل ولا يصلى عليه فيجوز ان يكون بهذه الصفة وما يقول بان المولود ميتا في
حكم الجزء قلنا انه جزء من وجه وفي حكم النفس من وجه فيعطى حظا من الشبهين فلاعتباره بالنفوس قلنا يغسل
ولاعتباره بالاجزاء قلنا لا يصلى عليه واما السقط الذي لم يتم اعضاؤه ففي غسله اختلاف المشايخ والمختار
انه يغسل ويلف في خرقة واذا غرق الرجل في الماء ومات او وقع في بير ومات فعن ابي يوسف ان ذلك
لا ينوب عن الغسل وكذلك اذا اصاب الميت المطر لا ينوب عن الغسل فرق بين الميت وبين الحي والفرق
ان الغسل في حق الحي مكلف به لغيره وهو الطهارة عرف ذلك بقوله ولكن يريد ليطهركم وقد حصلت
الطهارة من غير فعله فاما الطهارة لم يعرف مطلوبه من غسل الميت يجوز ان يكون غسله لهذه الحكمة ويجوز
ان يكون غسله لحكمة اخرى فلا يجوز القول بسقوط الامر بالغسل عند حصول هذه الحكمة ولانا امرنا
بغسل الميت لا في الاحياء فلا بد من فعل منهم ولم يوجد والامر في حق الحي بالاغتسال لا بعينه وقد
وجد نوع فعل منه في هذه الصورة واذا لم ينب ذلك عن الغسل يغسل بعد ذلك في قول ابي يوسف وعن
محمد انه اذا نوى الغسل عند اخراجه من الماء يغسل مرتين بعد ذلك وعنه في رواية اخرى يغسل مرة

واحدة واذا غسل الميت ثم خرج منه شي فانه لا يعاد الغسل ولا الوضوء عندنا والله اعلم قسم
اخر في بيان الاسباب المسقطة لغسل الميت فنقول غسل الميت يسقط باسباب احدها انعدام
الغاسل حتى ان الرجل اذا مات بين يدي النساء في السفر تيمم وكذلك المراة اذا تيممت بين يدي الرجال في
السفر تيمم فبعد ذلك ينظران كن اجنبيات تيممن من وراء الثياب وان كان فيهن ذو رحم محرم منها تيممها
بيده واذا كان مع النساء رجل من اهل الذمة او مع الرجال امراة ذمية علم الذمي والذمية الغسل واذا
كان مع الرجال زوجها لم يحل له ان يغسلها ولو كان مع النساء امراة الميت حل له ان تغسله وفي العيون
اذا ظاهر من امراته ثم مات عنها فلها ان تغسله لان النكاح قايم ولو كان لرجل امراتان فقال احديكما طالق
ثلاثا وقد كان دخل بهما ثم مات قبل البيان ليس لكل واحدة منهما ان تغسله لجواز ان كل واحدة منهما
مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الوفاة والطلاق وفي فتاوي اهل سمرقند مات الرجل عن امراته
وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل لها المس حال حيوته فكذا بعد وفاته بخلاف التي ظاهر منها لان
الحل قايم فان اسلمت قبل ان تغسل غسلته اعتبارا بحالة الحيوة وكذلك اذا مات عن امراة واختها في عدته
لم تغسله فاذا انقضت عدة اختها كان لها ان تغسله اذا مات الرجل فاقامت امراتان اختان كل واحدة
منهما بينة انه تزوجها ودخل بها ولم يعلم ايتها الاولى لم تغسله واحدة منهما وميراث امراة واحدة بينهما
واذا مات الرجل وثمة امته او امة غيره يممته بغير ثوب الا من عتق بموته ولا تغسل الامة مولاها وكذلك
ام الولد وعن ابي يوسف للمحرمة والصايمة ان تغسل زوجها واذا مات الرجل عن امراته فقبلت ابن الميت
او ارتدت والعياذ بالله او وقعت المحرمية بينهما بسبب من الاسباب لم يجز لها ان تغسله واذا تزوج
امراة الرجل تزوج ودخل بها الزوج الثاني حتى وجب عليها العدة ثم فرق بينهما وردت الى الزوج
الاول ومات عنها وهي في العدة من النكاح الثاني لم يكن لها ان تغسله ولو كان معه امراة قد بانت
منه قبل موته بطلاق او غير طلاق لم تغسله لان النكاح ارتفع في حالة الحيوة والعدة الواجبة عليها
للاستبراء ولهذا يعتبر بالاقراء وكذلك لو ارتدت قبل موته ثم اسلمت وتغسل المراة الصبي الذي
لم يتكلم لانه ليس لفرجه حكم العورة حتى لا يجب الستر حالة الحيوة ويجوز النظر اليه ويغسل الرجل الصبية
التي لم تتكلم لانه ليس لفرجها حكم العورة والثاني انعدام ما يغسل به فانه اذا مات الرجل في السفر وليس
هناك ماء طاهر يمم ويصلى عليه والثالث الشهادة فالشهيد لا يغسل عند عامة العلماء وقال الحسن
البصري رحمه الله يغسل ولا يحتاج الى بيان معرفة الشهيد ثم الى بيان معرفة حكمه فنقول وبالله التوفيق
الشهيد اسم لكل مسلم مكلف طاهر عند ابي حنيفة قتل ظلما في قتال ثلاث اما مع اهل الحرب او مع اهل
البغي او مع قطاع الطريق باي الة قتل ولم يحمل عن مكانه حيا ولم ينتفع بحياته ولم يبق حيا بعد الجراحة
يوما وليلة ولم يجب عن دمه عوض هو مال بالاجماع وحكمه في الشرع انه لا يغسل ويصلى عليه عندنا
قال الحسن البصري يغسل وقال الشافعي لا يصلى عليه اما الكلام مع الحسن في الغسل حجته في ذلك
ان الغسل سنة الموتى من بني ادم لما روينا ان الملايكة صلوات الله عليهم لما غسلوا ادم عليه السلام
قالوا هذه سنة موتاكم يا بني ادم والشهيد ميت لان المقتول ميت باجله عند اهل السنة والجماعة ولان
الغسل شرع كرامة للميت والشهيد احق بالكرامات وانما لم يغسل شهداء احد لان الجراحة فشت في الصحابة
في ذلك اليوم وكان يشق عليهم حمل الماء من المدينة وغسلهم لان عامة جراحاتهم كانت في الايدي
فعذرهم رسول الله عليه الصلوة والسلام لذلك وانا نحتج بما روي عن رسول الله عليه الصلوة والسلام

قال في شهداء احد زملوهم بكلومهم ودمايهم وفي رواية زملوهم بثيابهم ولا تغسلوهم فانه ما
من جريح يجرح في سبيل الله تعالى الا وهو ياتي يوم القيامة واوداجه تشخب دما اللون لون الدم
والريح ريح المسك وشهداء احد كانوا مكلفين طاهرين اذ لم ينقل انه كان فيهم صبي او جنب وقد قتلوا
ظلما في قتال اهل الحرب وما اعتاضوا عن دمايهم عوضا هو مال وما حملوا عن مكانهم حيا وما انتفعوا
بحياتهم وما عاشوا يوما وليلة بعد الجراحة فكل من كان في معناهم يلحق بهم في حق سقوط الغسل
وما لا فلا وكذلك من قتل في قتال اهل البغي لانه انما جازت لاعزاز دين الله تعالى فصار كالمحارب مع اهل
الحرب وقد صح ان عمار ابن ياسر قتل بصفين وقال لا تنزعوا عني ثوبا ولا تغسلوا مني دما وارمسوني في
التراب وما فاني رجل محاج احاج معاوية وزيد ابن صوحان قتل يوم الجمل فقال لا تنزعوا عني ثوبا
ولا تغسلوا عني دما فاني مخاصمهم يوم القيمة وعن صخر ابن عدي انه قتله معاوية وكان مقيدا قال لا
تنزعوا عني ثوبا ولا تغسلوا عني دما فاني ومعاوية نلتقي يوم القيامة على الجادة وكذلك من قتل في قتال
قطاع الطريق لانهم في معنى اهل الحرب الا ترى ان الله تعالى وصفهم بكونهم محاربين الله ورسوله
وكذلك من قتل مدافعا عن نفسه او ماله او اهله فهو شهيد قال عليه الصلوة والسلام من قتل
دون ماله فهو شهيد قال عليه الصلوة والسلام ولانه في معنى شهداء احد والمعنى في المسيلة
ان غسل الميت انما شرع لازالة نجاسة تثبت بالموت بسبب احتباس الدم السايل في العروق
كما في ساير الحيوانات التي لها دم سايل والدليل على ان النجاسة انما تثبت بسبب احتباس الدم السايل في
العروق فان ما ليس له دم سايل من الحيوانات لا ينجس بالموت والقتل على سبيل الشهادة يزيل الدم السايل
عن العروق فلا تثبت شهادة الموت بخلاف المرتث لان النص ما ورد فيه فبقي هو على النجاسة الا طلبية
واما الجواب عما قاله الحسن ان الجراحات فشت في العصاب قلنا هذا باطل لان النبي عليه الصلوة
والسلام لم يامرهم بالتيمم ولو كان ترك الغسل لما ذكرتم من المعنى لامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالتيمم كما لو تعذر غسل الميت في زماننا لعدم الماء لانه لم يعذرهم في ترك الدفن ولا شك ان حفر القبر
اشق من غسل الميت فلما لم يعذرهم في ترك الدفن كان اولى ان لا يعذرهم في ترك الغسل وكما لم
يغسل شهداء بدر كما رواه عقبة ابن عامر رض وهذه الضرورة لم يكن يوميذ وكذلك لم يغسل شهداء
الخندق وحنين وهذه الضرورة لم تكن يوميذ فظهر انهم انما لم يغسلوا لان الشهيد لم يغسل
واما حديث ادم عليه الصلوة والسلام قلنا بلى الغسل سنة الموتى من بني ادم وهذا شهيد
والشهيد ليس بميت من كل وجه بل هو ميت من وجه واما الكلام مع الشافعي رحمه الله في الصلوة
عليه فحجته في ذلك ما روي جابر رضي الله عنه ان النبي عليه الصلوة والسلام ما صلى على
شهداء احد ولانه بصفة الشهادة تطهر من دنس الذنوب والصلوة عليه شفاعة له ودعا
لتمحيص ذنوبه وقد استغنى عن ذلك كما استغنى عن الغسل ولان الصلوة مشروعة على الميت
دون الحي وقد وصفهم الله تعالى بانهم احيا بقوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل
احياء عند ربهم ولنا ما روى ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى على شهداء احد ولان الصلوة
على الميت لاظهار كرامته ولهذا اختص به المسلمون والشهداء اولى بهذه الكرامة وما نقول من المعنى
الاول ليس بصحيح لان درجته لا تبلغ درجة رسول الله عليه الصلوة والسلام وقد صلوا على رسول
الله عليه الصلوة والسلام وما يقول من المعنى الثاني ان الشهيد حي قلنا نعم ولكن في حق احكام الاخرة

كما قال الله تعالى بل احياء عند ربهم اما في حق احكام الدنيا فلا ولهذا يقسم ماله بين ورثته
ويتزوج امراته بعد انقضاء العدة والصلوة من احكام الدنيا واما حديث جابر فتاويله انه لم
يكن حاضرا حال ما صلى رسول الله عليه الصلوة والسلام عليهم فقد روي انه قتل ابوه واخوه
وخاله يوميذ فرجع في المدينة ليتدبر كيف يحملهم الى المدينة ولم يكن حاضرا حال ما صلى عليه
فروى ما روى لهذا ومن شاهد النبي عليه الصلوة والسلام وشاهد صلواته عليهم روى انه
صلى عليهم فقد روى بعضهم ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى على حمزة سبعون صلوة وتاويله
ان حمزة كان موضوعا بين يديه وكان يوتى بواحد واحد وكان يصلي رسول الله عليه الصلوة والسلم
فظن الراوي انه صلى على حمزة في كل مرة فروى انه صلى عليه سبعون صلوة • جينا الى بيان الشرايط
التي شرطناها لكون المقتول شهيدا اما كونه مكلفا فهو شرط عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما
حتى ان الكفار اذا دخلوا قرية من قرى المسلمين وقتلوا الصبيان والمجانين فانهم يغسلون عند ابي
حنيفة وعندهما لا يغسلون حجتهما انهم قتلوا في سبيل الله تعالى ظلما فيكونون شهدا كالبالغين
توضيحه ان حال الصبيان والمجانين في الطهارة فوق حال البالغين العاقلين فاذا لم يغسل البالغ اذا
استشهد لانه يطهر بالسيف فالصبي والمجنون اولى ولابي حنيفة انهم ليسوا في معنى شهدا احد
اذ لم ينقل انه كان فيهم صبي او مجنون فلا يلحق بهم في حق سقوط حكم الغسل وقد صح ان ابني ادم لما قتل
احدهما صاحبه اوحى الله تعالى الى ادم عليه السلام ان اغسله وكفنه وصل عليه وادفنه ولان السيف
محاء للذنوب والخطايا وليس لهولاء ذنوب فكان القتل في حقهم والموت سواء وهما يقولان بان السيف
يطهر ويسقط الغسل عمن له ذنوب وخطايا فلان يسقط الغسل عنهم اولى والجواب لابي حنيفة رحمه الله
ما بينا ولان ترك الغسل لابقاء اثر الشهادة عليه ليكون له حجة على خصمه يوم القيمة والصبي لا يخاصم
بنفسه في حقوق الدنيا وانما الخصم عنه في الاخرة هو الله تعالى والله تعالى غني عن الشهود فلا حاجة الى
ابقاء اثر الشهادة عليه واما كونه طاهرا فهو شرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ان الجنب اذا قتله اهل الحرب
او اهل البغي او اللصوص يغسل عنده وقال ابو يوسف ومحمد لا يغسل والحايض والنفسا اذا طهرتا وتم
الانقطاع ثم قتلتا قبل الغسل فهو على الخلاف وان قتلتا والحيض والنفاس قائم عندهما لا يغسلان
بلا اشكال وعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان واصح الروايتين عنه ان يغسلا هما يقولان الغسل
الواجب بالجنابة سقط بالموت لان الغسل وكان واجبا عليه فيسقط بالموت للعجز والغسل بسبب
الموت لم يجب لانه شهيد ولابي حنيفة رحمه الله حديث حنظلة فانه استشهد وهو جنب فغسلته
الملايكة فسال رسول الله عليه الصلوة والسلام زوجته عن حاله فقالت اصابني البارحة فاعجله
الحرب من الغسل فقتل وهو جنب فغسلته الملايكة تعليما لنا كما في قصة ادم عليه الصلوة والسلام
ولان الاصل في بني ادم الغسل بما تركنا هذا الاصل بحديث شهدا احد ولم يرو انه كان فيهم جنب
او حايض ولان النجاسة عرفت مانعة ثبوت النجاسة لا مطهرة عن النجاسة • بيانه وهو ان المسلم
طاهر ولكن تنجس بالموت والشهادة تمنع ثبوت النجاسة بالموت والجنب والحايض نجس ممنوع
عن دخول المسجد وتلاوة القران والشهادة لو عملت انما تعمل في ازالة النجاسة والمنع من الثبوت
اسهل من الرفع بعد الثبوت ولا يقاس الاعلى على الادنى واما كونه مقتولا ظلما فهو شرط بلا خلاف حتى
ان من افترسه السبع او سقط عليه البنا او الحايط او تردى من جبل او غرق في الما او ما اشبه ذلك

غسل كغيره من الموتى لان الاصل في هذا الباب شهداء احد وهم قتلوا ظلما فلا يلحق به غيرهم الا
اذا كان في معناهم توضيحه ان هذه الاسباب غير معتبرة في حق احكام الدنيا والغسل من احكام
الدنيا لان الشهيد من بذل نفسه لابتغاء مرضات الله تعالى وهذا المعنى لا يوجد في حق من مات بهذه
الاسباب وانما عممنا الالة لان الاصل في هذا الباب شهداء احد ولم يكن كلهم قتيل السيف والسلاح
بل فيهم من دمغ راسه بالحجر وفيهم من قتل بالعصا ثم عمهم رسول الله عليه الصلوة والسلام في
الامر بترك الغسل ولان الشهيد من بذل نفسه لابتغاء مرضات الله وفي حق هذا المعنى السلاح وغير
السلاح سواء وشرطنا ان لا يحمل عن مكانه حيا ليس في معنى شهداء احد وقد صح ان عمر وعليا رضي
الله عنهما حملا عن مصرعهما حيين وغسلا وعثمان رضي الله عنهم اجهز عليه في مصرعه ولم يغسل
فعرفنا ان الذي لا يغسل من اجهز عليه في مصرعه وهذا اذا حمل ليمرض فاما اذا رفع من بين الصفين
كيلا تطاه الخيول فانه لا يغسل والفرق ان الذي حمل كيلا تطاه الخيول ما نال شيا من راحات الدنيا
فلم يخف الظلم في حقه فلم يكن في معنى شهداء احد وشرطنا ان لا ينتفع بحياته حتى قلنا اذا اكل او
شرب في مكانه يغسل لان هذا ليس في معنى شهداء احد فانهم روي انهم طلبوا ماء وكان الساقي
يطوف عليهم فكان اذا اعرض على انسان اشار الى صاحبه حتى ماتوا عطشا ولانه اذا اكل او شرب
فقد وصل اليه راحة من راحات الدنيا فخف الظلم في حقه فصار كالمريض والارتاب ولو كلم انسانا
ثم مات قبل ان يحمل لم يغسل قيل هذا اذا كان قليلا ليس من امور الدنيا فان من شهداء احد من فعل ذلك
اما اذا كان كثيرا من امور الدنيا كالبيع والشرا غسل لو اوصى بوصية ثم مات لم يغسل وعن ابي يوسف
انه قال يغسل واختلف المتاخرون في ذلك منهم من قال هذا الاختلاف فيما اذا اوصى بشي من
امور الاخرة فاما اذا اوصى بشي من امور الدنيا كالبيع والشرى غسل بالاتفاق ومنهم من قال لا اختلاف
بينهما في الحقيقة لان ما قال ابو يوسف محمول على ما اذا كانت الوصية بامور الدنيا والاهتمام بالاولاد
وعند ذلك يغسل بالاجماع وما قال محمد محمول على ما اذا كانت الوصية بامر الاخرة وعند ذلك لا
يغسل بالاجماع واستدل محمد في الزيادات بحديث سعد بن الربيع فانه روي عن النبي عليه الصلوة
والسلام انه قال يوم احد من ياتيني بخبر سعد فقال رجل انا اتيك بخبره فجعل يتفحص القتلى حتى ادركه
وبه رمق فقال ان رسول الله يقريك السلام ففتح سعد عينيه وقال ارسول الله في الاحياء قال نعم
هو سالم وقد بعثني اليك فقال الحمد لله على سلامته الان طابت نفسي للموت ثم قال اقرى رسول الله
مني السلام واقرى الانصار مني السلام وقل لهم لا عذر لكم عند الله تعالى ان قتل محمد ومنكم عين تطرف
ثم قال اخبر النبي عليه السلام ان بي كذا كذا طعنة كلها اصابت مقتلي ثم مات وكان من جملة شهداء
احد فهذا اسبين لك صحة ما قلنا وشرطنا ان لا يبقى بعد الجراحة حيا يوما او ليلة حتى قلنا لو عاش
في مكانه يوما او ليلة فانه يغسل وان كان دون ذلك لا يغسل لانه ليس في معنى شهداء احد
اذ لم يبق منهم احد حيا بعد الجراحة يوما كاملا او ليلة كاملة توضيحه ان القتيل يعيش قليلا ولا يعيش
طويلا فلا بد من حد فاصل بين القليل والكثير فجعلنا الحد الفاصل بين القليل والكثير يوما كاملا
او ليلة كاملة لان كل واحدة من هذه المدة تعرف بنفسها اما ما دون ذلك يعرف بالساعات فيكون
هذا معرفة بغيرها لا بنفسها وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال ان عاش وقت صلوة كاملا يغسل لانه
وجب عليه تلك الصلوة وهذا من احكام الاحيا وفي نوادر بشر عن ابي يوسف اذا مكث الجريح في المعركة

يوما او اكثر منه حيا والقوم في القتال على حالهم ذلك اليوم كله وهو يعقل فيكلمهم او لا يعقل
فهو بمنزلة الشهيد قال الا ترى انه لو كان يقاتل راجلا او فارسا اليوم كله ثم خر ميتا في اخر النهار
من جراحة اصابته في اول النهار انه يكون شهيدا وان يصرم القتال بينهم وهو مجروح في المعركة
صريع يعقل فان مكث كذلك وقت صلوتين او وقت صلوة فهو بمنزلة الذي حمل حيا لا يكون شهيدا
لانه صارت الصلوة دينا في ذمته اذا كانت الحالة هذه وهذا من احكام الاحيا وان كانوا في معمعة
القتال فوجد واجريحا فحملوه والقوم في القتال ثم مات فهو شهيد قال الحاكم الشهيد رحمه الله مجرد
حمله ورفعه من المعركه والقتال على حاله بعد لا يجعله مرتثا وانما ارتثا به بذلك بعد تصرم القتال
وشرطنا ان لا يجب على نفسه عوض هو مال فلا يكون في معنى شهدا احد توضحه ان الشهيد
من سلم نفسه لابتغاء مرضات الله تعالى لنيل الجنة قال الله تعالى ان الله اشترى من المومنين انفسهم
الاية فمن استوجب الدية بدلا عن نفسه فقد اعتاض عن دمه فلم يتم التسليم فيغسل ومن وجد في
المصر قتيلا لا ينظر ان حصل القتل بعصا كبير او بحجر كبير ويعلم قاتله فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله
يغسل لان القتل على هذا الوجه عنده يوجب الدية فقد اعتاض عن دمه بدلا هو مال وعلى قول
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يغسل لان القتل على هذا الوجه عندهما يوجب القصاص ووجوب
القصاص لا يمنع الشهادة عندنا كما لو قتل بالسلاح وان لم يعلم قاتله يغسل لانه وجبت للدية والقسامة
بقتله فلم يكن في معنى شهدا احد وان حصل القتل بعصا صغير غسل علم قاتله او لم يعلم لان هذا
القتل يوجب المال على كل حال وان حصل القتل بحديدة فان لم يعلم قاتله تجب الدية والقسامة
على اهل المحلة فيغسل وان علم القاتل لم يغسل عندنا وعند الشافعي يغسل بنا على ان قتل العمد يوجب
الدية عنده فقد اعتاض عن دمه بدلا هو مال حجته ما روى ان عمر وعليا رضي الله عنهما غسلا وقد قتلا
مظلومين وحجتنا ما روى ان عثمان رضي الله عنه لم يغسل وقد قتل في المصر بالسلاح ظلما وعلم
قاتله ولا حجة له في حديث عمر وعلي رضي الله عنهما لانهما ارتثا فغسلا لاجل الارتثاث لا لان وجوب
القصاص يوجب خللا في امر الشهادة فان قيل الذي وجب القصاص بقتله ليس في معنى
شهدا احد اذ لم يجب بقتلهم شي قلنا فايدة القصاص ترجع الى ولي القتيل وساير الناس دون
المقتول فلم يحصل له بالقتل شي كما لم يحصل لشهدا احد بخلاف الدية لان فايدة الدية ترجع الى
الميت من حيث انه تقضى ديونه وتنفذ وصاياه ومن قتل في قصاص او رجم غسل لانه ليس في
معنى احد لانه قتل بحق وشهدا احد قتلوا ظلما ولان الشهيد من بذل نفسه لابتغاء مرضات الله
تعالى وهذا لا يوجد في الذي قتل بحق لانه باذل نفسه لايفاء حق مستحق وقد صح ان ماعزا المرجوم
جاء عمه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قتل ماعز كما يقتل الكلاب فماذا تامرني ان افعل به فقال
عليه الصلوة والسلام لا تقل هذا فقد تاب ماعز توبة لو قسمت توبته على اهل الارض لوسعتهم اذهب
فاغسله وكفنه وصل عليه وكذلك من مات من حد او تعزير غسل لما بينا وكذلك من عدى على
قوم ظلما وكابرهم فقتلوه غسل لانه ليس في معنى شهدا احد لان شهدا احد ما عدوا على
غيرهم لان الظالم غير باذل نفسه لابتغاء مرضات الله تعالى فلا يكون شهيدا وكذلك الباغي اذا
قتل لا يصلى عليه وهذا مذهبنا وقال الشافعي يصلى عليه لانه مومن قال الله تعالى وان طايفتان من
المومنين اقتتلوا الا انه مقتول بحق فهو كالمقتول في رجم او قصاص ولنا حديث علي رضي الله عنه

انه لم يغسل اهل الخوارج يوم النهروان ولم يصل عليهم فقيل له اهم كفار فقال لا ولكنهم
اخواننا بغوا علينا اشار الى انه ترك الغسل والصلوة عليهم عقوبة وزجرا لغيرهم وهو نظير
المصلوب يترك على خشبة عقوبة وزجرا لغيرهم وان وجد في المعركة ميتا ليس له اثر القتل غسل لان
الميت يفارق الميت بالاثر فاذا لم يكن به اثر فالظاهر انه لم يكن له انزهاق روحه فقتيل مضاف
الى العدو بل لما التقى الصفان انخلع فباع قلبه من شدة الفزع فمات والجبان قد يبتلى بهذا
وقد وقع هذا في كثير من الصحابة رضي الله عنهم وان كان به اثر القتل لم يغسل لان الظاهر ان موته
كان بذلك الجرح وان كان من العدو فاجتماع الصفين كان لهذا والاصل ان الحكم متى ظهر عقيب
سبب موته يضاف الى ذلك السبب ثم لا بد من معرفة الميت الذي ليس به اثر القتل والذي به اثر القتل
فالذي ليس به اثر القتل ان لا يكون به جراحة ولم يخرج به الدم من موضع ما او خرج الدم منه
من موضع يخرج منه الدم في حالة الحيوة عادة حتى قلنا لو خرج من انفه او دبره او ذكره دم غسل
لان المرء قد يبتلى بالرعاف وقد يبول دما لمرض في الباطن ومن شدة الفزع وقد يبتلى المرء بالباسور فيخرج
الدم من الدبر فلا يثبت صفة الشهادة بالشك والذي به اثر القتل ان يكون به جراحة او لم يكن
به جراحة الا انه خرج الدم منه من موضع لا يخرج منه الدم في حالة الحيوة عادة حتى قلنا لو خرج
الدم من اذنه او من عينه لم يغسل لان الدم لم يخرج من هذين الموضعين عادة الا بجرح في الباطن
فالظاهر انه ضرب على راسه حتى خرج الدم من اذنه او عينه وان كان يخرج من فمه فهو على وجهين
اما ان نزل من راسه او يعلو من جوفه فان كان نزل من راسه غسل لانه رعاف لان الدماغ والراس
منفذين منفذ الى المنخر ومنفذ الى الفم والحلق وان كان يعلو من الجوف ان كان سايلا لم يغسل وهو
شهيد لان الدم لا يسيل من الجوف حالة الحيوة الا بجرح في الباطن فكان ذلك علامة الضرب والقتل
وانما يعرف ذلك بلون الدم وان كان متجمدا يغسل لانه يحتمل ان يكون صفرا او سوداء احترق فلا يكون
ذلك دليل الجرح في الباطن فلا يترك الغسل بالشك **فصل اخر يتصل بمسايل الشهيد**
ذكر محمد رحمه الله في الزيادات بابا في الشهيد وذكر فيها مسايل كثيرة وبنى مذهب ابي حنيفة و
مذهب نفسه على اصل ان من صار مقتولا في قتال ثلاث اما مع اهل الحرب او مع البغاة او مع
قطاع الطريق بمعنى مضاف الى العدو كان شهيدا سواء كان بالمباشرة او بالتسبيب وكل من كان
مقتولا غير مضاف الى العدو لا يكون شهيدا لان الشهيد اسم لقتيل العدو فلا بد ان يكون القتل
مضافا الى العدو مباشرة او تسبيبا وقال ابو يوسف رحمه الله اذا صار مقتولا في هذه القتال
الثلاث كان شهيدا وان لم يكن قتله مضافا الى العدو ولان الاصل في هذا الباب شهدا احد
وقد كان فيهم من رمت به دابته ثم عمهم رسول الله عليه الصلاة والسلام في حكم الشهادة اذا
اوطا مشرك مسلما بدابته لا يغسل لانه قتيل العدو ومباشرة ولو وطي دابة المشرك والمشرك راكبها الا
انه لا يعلم به فقتله لا يغسل لانه قتيل العدو ومباشرة لان فعل الدابة يضاف الى راكبها لانه يتبع له
يوقفها كيف يشاء وكذلك لو كدمته الدابة بفمها او ضربته بيدها او نفحته برجلها او بذنبها لا
يغسل بلا اختلاف وكان ينبغي ان يغسل عند ابي حنيفة ومحمد لان هذه الافعال غير مضافة الى راكب
الدابة الا ترى ان الراكب في دار الاسلام بمثل هذه الافعال لا يضمن فلم يكن قتيل العدو قلنا لا بل
هذه الافعال مضافة الى راكبها لما قلنا الا انه سقط اعتبار الاضافة شرعا في حق الضمان في

حتى من يسير على الدابة لان الركوب في الطريق ليسير مباح في الاصل فلم يصر جانيا بالركوب
والتحرز عن هذه الاسباب غير ممكن فجعل ذلك عفوا حتى لو وقف الدابة في طريق المسلمين
يجب الضمان بمثل هذه الافعال لان الايقاف في الطريق غير مباح في الاصل فيصير جانيا بالايقاف
فما تولد عنه يكون مضمونا اليه فاما الحربي فهو جاني في اصل الركوب للقتال مع المسلمين فما تولد منه
يكون مضمونا عليه سواء امكنه التحرز عنه او لا وان كانت دابة المشرك منقلبة من المشرك وليس
عليها احد ولا لها سايق او قايد فاوطت مسلما في القتال فعليه غسل عند ابي حنيفة ومحمد لانه
قتله غير مضاف الى العدو اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله لا يغسل لانه صار قتيلا في قتال
اهل الحرب وان عثرت دابة رجل من المسلمين في القتال فرمت به فقتلته غسل عند ابي حنيفه
رحمه الله خلافا لابي يوسف بناء على الاصل الذي قلنا ولو نفر المشركون دواب المسلمين فرمت
دابة صاحبها وقتلته لم يغسل بالاجماع لانه قتيل العدو تسبيبا ولو رات دواب المسلمين رايات
المشركين فنفرت من ذلك دابة من غير تنفير المشركين ورمت بصاحبها وقتلته فهي على الاختلاف الذي
بينا ولو انهزم المسلمون فوطيت دابة مسلم مسلما وصاحبها عليها او سايق لها او قايد غسل لان قتله
مضاف الى المسلم وانه خطا يوجب الدية وكل قتل هذا حاله لا يوثر في سقوط الغسل كذلك
لو رمى مسلم الى المشركين بسهم فاصاب سهمه رجلا من المسلمين فقتله يغسل لان قتله مضاف الى
المسلم وانه خطا يجب فيه الدية فلا يوثر في سقوط الغسل واستدل في الكتاب بحديث حذيفة
ابن اليمان رضي الله عنه فان المسلمين التقوا بسيوفهم على اليمان فقتلوه ولم يعرفوه فقضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالدية لحذيفة فهذا دليل ان مثل هذا القتل يوجب الدية ووجوب الدية يوجب
خللا في الشهادة في حكم الغسل ولو الجا المشركون المسلمين الى خندق فيه ماء او نار فلم يجدوا بدا من
الوقوع فيه فغرق احدهم او احترق غسل عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان قتلهم غير مضاف
الى العدو ولانهم هم الذين اوقعوا انفسهم فيه اكثر ما في الباب انهم كانوا مضطرين في ذلك
لكن مباشرتهم ذلك بانفسهم يقطع تسبيب العدو ولو طعنوهم بالرماح حتى القوهم في الماء
او في النار او رموابهم عن سور المدينة فلم يعقرهم الرماح وغرقهم الماء او ماتوا من وقوعهم لم يغسلوا
لان قتلهم مضاف الى العدو مباشرة لو ان المشركين جعلوا الحسك حولهم او حفروا خندقا حولهم
وجعلوا فيه ماء او نارا فجاء المسلمون ليلا ولا يعلمون بذلك فوقعوا فيه غسلوا لان قتلهم كان
مضافا الى فعلهم حيث وضعوا اقدامهم على ذلك الموضع باختيارهم وجهلهم بذلك لا يجعل
فعلهم مضافا الى العدو فلا يسقط الغسل الا على قول ابي يوسف رحمه الله ولو ان المشركين تحصنوا
في مدينة فصعد المسلمون سورها فمالت رجل انسان منهم فوقع فمات غسل عند ابي حنيفه ومحمد
لانه مات من فعله لا من فعل العدو وعلى قول ابي يوسف لا يغسل لما قلنا وكذلك لو ان المسلمون نقبوا
الحايط فوقع عليهم من نقبهم غسلوا لما قلنا الا على قول ابي يوسف ولو نقب المشركون الحايط
حتى سقط على المسلمين لم يغسلوا لانهم قتيل العدو واذا اغار اهل الحرب على قرية من قرى
المسلمين فقتلوا الرجال والنسا والصبيان لا خلاف انه لا تغسل النسا كما لا يغسل الرجال لانهن
مخاطبات يخاصمن يوم القيامة من قتلهن فيبقى عليهن اثر الشهادة ليكون شاهدا لهن كما للرجال
واما الصبيان فعند ابي حنيفة يغسلون قال ابو حنيفة رحمه الله ليس للصبي ذنب يمحوه القتل

في حقه والموت حتف انفه سواء ثم الصبي لا يخاصم بنفسه وانما يخاصم عنه الله تعالى
والله تعالى غني عن الشهود فلا حاجة الى ابقاء اثر الشهادة عليه **قسم اخر في تكفين الشهيد**
ويكفن الشهيد في ثيابه التي عليه لقوله عليه الصلوة والسلام زملوهم بثيابهم لحديث زيد
ابن صوحان وصح ابن عدي لا تنزعوا عني ثوبا ولا تغسلوا عني دما ولان في نزع ثيابه ازالة اثر
الشهادة عنه وقد امرنا بابقاء اثر الشهادة عليه الا ترى انا امرنا بابقاء الدم على بدنه وكره ان لا يغسل
فكره نزع ثيابه لهذا غير انه ينزع عنه السلاح والجلود والفرو والحشو والخف والقلنسوة وكل ما ليس
من جنس الكفن لما روي عن علي رضي الله عنه انه قال ينزع عنه العمامة والخفاف والقلنسوة وعن زيد
ابن صوحان رضي الله عنه انه قال انه كا دفنوني في ثيابي ولا تنزعوا عني الا المحشو ولان ما ترك على
الشهيد يترك ليكون كفنا له والكفن يلبس للستر والفرو والحشو يلبسان للزينة او لدفع الحر والبرد
والميت قد استغنى عن ذلك ولهذا كره تكفين غير الشهيد بهذه الاشيا فاذا كره التكفين بهذه
الاشيا ابتداء كره الترك عليه كفنا له وفي السير الكبير يقول الاشبه ان لا ينزع عنه السراويل
لان في نزعه ابداء العورة من غير الضرورة ووافقه في ذلك كثير من مشايخنا رحمهم الله ويزيدون
في اكفانهم ما شاوا وينقصون ما شاوا وقيل معناه يزاد على ما عليه من الثياب اذا قل حتى يبلغ
السنة وينقص ما عليه اذا كثر حتى يبلغ السنة وقيل معناه يزاد على ما عليه من الثياب ثوب جديد
تكريما له وان كان ما عليه يبلغ السنة وينقصون ما شاوا كما يفعل ذلك بغيره من الموتى انما لا
يزال عنه اثر الشهادة فاما فيما سوى ذلك فهو كغيره من الموتى **نوع اخر من هذا الفصل في تكفين
الميت** هذا النوع ينقسم اقساما **قسم في مقدار الكفن** قال محمد رحمه الله ادنى ما
تكفن فيه المراة ثلاثة اثواب ثوبان وخمار واكثر ما تكفن فيه المراة خمسة اثواب درع وخمار وازار
ولفافة وخرقة وادنى ما يكفن الرجل فيه ثلاثة اثواب يجب ان يعلم بان الكفن انواع ثلاثة كفن
ضرورة وكفن كفاية وكفن سنة اما كفن الضرورة ان يكفن فيما يوجد فان حمزة استشهد وعليه
نمرة اذا اعطي بها راسه بدت قدماه واذا اعطي بها قدماه بدا راسه فغطي بها راسه وجعل على قدميه
الاذخر واما كفن الكفاية فما قال في الكتاب ادنى ما تكفن المراة فيه ثلاثة اثواب ثوبان وخمار
وادنى ما يكفن به الرجل ثوبان ازار ولفافة والاصل في ذلك ما روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه
انه قال كفنوني في ثوبي هذين فقالت عايشة رضي الله عنها الا نشتري لك ثوبا جديدا فقال الحي احوج
الى الجديد من الميت ولانه لباس مشروع بعد الوفاة فيعتبر باللباس المشروع بعد الحيوة وادنى ما يلبس
الرجل حالة الحيوة ثوبان قميص وازار وادنى ما تلبس المراة حالة الحيوة ثلاثة اثواب قميص وازار
وخمار فكذا بعد الوفاة وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان المراة اذا كفنت في ثوبين وترك اللوح والخمار
والخرقة جاز لان المقصود هو الستر وذلك حاصل بالثوبين واما كفن السنة للرجال فثلثة ازار
ورداء وقميص وللنساء خمسة لفاف وازار ودرع وخمار وخرقة لما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال
يكفن الميت في خمسة اثواب والرجل في ثلاثة اثواب ولا تعتدوا وان الله تعالى لا يحب المعتدين
اخبر ان الزيادة على الخمسة في المراة وعلى الثلثة في الرجل من الاعتداء وروي ان رسول الله عليه
الصلوة والسلام كفن في ثلاثة اثواب سحولية اي بيض وعن ام عطية ان رقية بنت رسول الله
عليه الصلوة والسلام توفيت فامر رسول الله عليه الصلوة والسلام بغسلها وكفنها وجلس على

الباب وجعل يناول الثياب حتى بلغ خمسة ولانه لباس مشروع بعد اللباس فيعتبر باللباس
المشروع حالة الحيوة واكثر ما تلبس المراة حالة الحيوة للخروج خمسة اثواب درع وخمار وازار
ولفافة وخرقة تربط فوق الاكفان عند الصدر فوق الثديين والبطن كيلا ينتشر عليه الكفن
اذا حملت على السرير وهذا الذى ذكرنا جواب ظاهر الرواية وعن زفر رحمه الله انه قال يربط
الخرقة على فخذها كيلا تضطرب اذا حملت على السرير والاولى ان تكون الخرقة بحيث تصل الى الموضعين
لتكون استر لها واكثر ما يلبس الرجل في حالة الحيوة ثلاثة اثواب قميص وسراويل وعمامة
فكذلك بعد الوفاة يكفن في ثلاثة اثواب ازار وقميص ولفافة وهذا لان مبنى حال المراة على
الستر ويزاد في كفنها اعتبارا بحالة الحيوة ثم جعلنا الزيادة ثوبين ليكون الكفن وترا لا شفعا قال
الشافعي رحمه الله تعالى لا قميص في كفن الرجال بل هو لفايف كلها لما روت عايشة رضي الله عنها
ان النبي عليه الصلوة والسلام كفن في ثلاثة اثواب ليس فيها قميص ولا عمامة وفي رواية اثواب
سحولية ولان القميص يختص به الاحيا للتقلب ولا حاجة اليه في الميت ولنا حديث ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي عليه الصلوة والسلام كفن في حلة وقميص والحلة اسم للثوبين عند العرب
ازار ورداء ولان اشرف لباس الاحيا القميص فوجب تقديمه الا انه لا يجعل قميصه على هيئة قميص
الاحياء فلا يجعل له دخريص لان ذلك انما يجعل في حق الحي ليتسع اسفله فيتيسر له المشي والميت لا
يحتاج الى ذلك ولا يجعل له الجيب ايضا لان ذلك يفعل للحي ليكون حرابه له ولا حاجة الى الميت في ذلك
ولا يكفن اطرافه لان ذلك للصيانة ولا حاجة اليه في حق الميت والاخذ بحديث ابن عباس اولى من الاخذ
بحديث عايشة رضي الله عنها لان الرجال هم الذين حضروا رسول الله عليه الصلوة والسلام وهل يعمم
الرجل اختلف المشايخ فيه منهم من قال يعمم لان ابن عمر رضي الله عنهما اوصى به ومنهم من قال ان كان
الورثة صغارا لا يعمم وان كانوا كبارا فعمموا برضاهم يجوز ومنهم من قال ان كان عالما معروفا ومن
الاشراف يعمم وان كان من اوساط الناس لا يعمم ومنهم من قال لا يعمم على كل حال لما روينا من الحديث
ولانه لو عمم يصير الكفن شفعا ويكفن الرجل اكفن مثله وتفسير ذلك لا ينظر الى ثيابه في حيوته لخروج
الى الجمعة والعيدين فذلك كفن مثله **قسم اخر في كيفية التكفين** فنقول
يبسط الرجل اللفافة وهي تستر من الفرق الى القدم ايضا ثم يوضع على الازار الميت وبعدما وضع
على الازار يقمص وتوضع الحنوط في راسه ولحيته وساير جسده لان الحنوط طيب الميت
والطيب حالة الحيوة يستعمل في هذه الاعضاء فكذلك الحنوط بعد الوفاة وفي المنتقى لا باس بان
يجعل شي من المسك في الحنوط ويوضع الكافور على مساجده يريد به جبهته وانفه ويديه
وركبتيه وقدميه لانه كان يسجد على هذه الاعضاء فيخص بزيادة الكرامه وان لم يكن لم يضره
لان الحي قد لا يستعمل الطيب حالة الحيوة فلا يضره تركه بعد الوفاة وفي القدوري ولا باس بساير
الطيب غير الزعفران والورس في حق الرجل ويحشى منافذه اذا خيف خروج شي ثم يعطف الازار
عليه من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ويشد الازار عليه لان شد الازار على القميص استر وفي حالة
الحيوة يشد الازار اولا ثم القميص لان ذلك للتقلب وشد الازار تحت القميص امكن للتقلب ثم
اللفافة لذلك وانما يعطف اليسار اولا ثم اليمين لمعنيين احدهما ان لليمين فضلا على اليسار
فيكون فوق اليسار والثاني ان ما يلبسه حالة الحيوة من القبا للعطف اولا من قبل الايسر

ثم من قبل الايمن كذا هذا واما المراة يبسط لها اللفافة والازار على نحو ما بينا للرجل ثم يوضع
على الازار وتلبس الدرع وتجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع وقال الشافعي رحمه الله
يضفر شعرها خلف ظهرها اعتبارا بحالة الحيوة وانا نقول انما يفعل ذلك لاجل الزينة وهذه
حالة حسرة وندامة فيعتبر بمثل هذه الحالة من حالة الحيوة ثم في حالة الحسرة والندامة
بان اصابتها مصيبة لا تجعل شعرها خلف ظهرها بل يجعل على صدرها كذا بعد الوفاة ثم يجعل
الخمار فوق ذلك ثم تعطف اللفافة كما بينا في الرجل ثم الخرقة بعد ذلك تربط فوق الاكفان فوق
الثديين لانه لو لم يربط الخرقة بعد ذلك ربما يضطرب ثديها وقت الحمل فتنتشر اكفانها فيبدوا
شي من اعضايها والغلام المراهق والجارية المراهقة بمنزلة البالغ لان المراهق والمراهقة كل واحد
منهما مشتهى كالبالغ والبالغة فكان بدن كل واحد منهما في حكم العورة كبدن البالغ والبالغة
وان كان لم يراهق كفن في خرقتين ازار ورداء وان كفن في ازار واحد اجزاه لان بدنه ليس بعورة
لما انه غير مشتهى فانحطت درجته في الستر عن درجة من هو عورة واما السقط فانه يلف في
خرقة لان حاله لا يبلغ حال المنفصل حيا قال القدوري في كتابه والمحرم في غير ذلك سواء
يريد به انه يطيب ويغطى وجهه وراسه والكفن الخلق والجديد سواء وروي عن محمد ان المراة
تكفن في الابريسم والحرير والمعصفر ويكره للرجال ذلك واحب الاكفان الثياب البيض في
المنتقى ابراهيم عن محمد يكفن الميت في كل شي يجوز له لبسه في حال حيوته وفي نوادر ابن سماعة
عن محمد يجهز الامة كما يجهز الحرة **قسم اخر مما يتصل به** ويكفن الميت من جميع ماله قبل
الوصايا والديون والمواريث ومن لم يكن له مال فكفنه على من يجب له نفقته الا المراة فانه
لا يجب كفنها على زوجها عند محمد خلافا لابي يوسف فان عنده يجب عليه الكفن وان
تركت مالا ومن لم يكن له من ينفق عليه فكفنه في بيت المال هكذا ذكر القدوري وفي النوازل
اذا مات الرجل ولم يترك شيا ولم يكن هناك من يجب عليه نفقته ويفترض على الناس ان يكفنوه
ان قدروا عليه وان لم يقدروا عليه سالوا الناس فرق بين الميت وبين الحي اذا لم يجد ثوبا
يصلي فيه ليس على الناس ان يسلوا له ثوبا والفرق ان الحي يقدر على السوال بنفسه والميت لا
يقدر وفي النوازل ايضا رجل مات في مسجد قوم وقام احدهم وجمع الدراهم ليكفنه ففضل
من ذلك شي ان عرف صاحب الفضل رده عليه وان لم يعرف كفن به محتاجا اخر ان لم يقدر
على صرفه الى الكفن تصدق به على الفقرا فيه ايضا رجل كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن في يدي
رجل كان له ان ياخذه لانه بقي على ملكه لم يملكه الميت ولو كان وهبه الورثة وكفنه الورثة
فالورثة احق بها وكذلك افترس الميت سبع وبقي الكفن فهو على التفصيل الذي قلنا ان كان وهب
للورثة فالورثة احق بها والا فالرجل احق به واذا نبش الميت وهو طري كفن ثانيا من جميع المال
فان قسم المال فهو على الوارث دون الغرما واصحاب الوصايا وان نبش بعد ما تفسخ واحد كفنه
كفن في ثوب واحد وان لم ينفصل التركة من الدين فان لم تكن الغرما قبضوا ديونهم بدي بالكفن
فان كانوا قبضوا ديونهم لا يسترد منهم بشي لزوال ملك الميت قال هشام في نوادره سالت
محمدا عن معتق مات ولا مال له وترك خالته والذي اعتقه قال كفنه على خالته وفي نوادر المعلى
عن ابي يوسف امراة وتركت اباها وابنها فالكفن عليهما على قدر مواريثهما وكذلك الابنة والاخ

في حمل الجنازة قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير وتضع مقدم الجنازة
على يمينك ثم موخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم موخرها على يسارك هذا هو السنة
عند كثرة الحاملين اذا تناوبوا في الحمل يبتدى الحامل من اليمين المقدم للميت وهو يمين
الحامل ايضا وعند الشافعي رحمه الله السنة ان يحملها اثنان يدخلان بين عمودى الجنازه يضع
السابق منهما مقدمها على اصل عنقه وكاهله وياخذ قايمتها بيديه والاخر منهما يضع موخرها
على اصل صدره وياخذ قايمتها بيديه وروى الشافعي رحمه الله ان جنازة سعد ابن معاذ حملت هكذا
ولان الحمل على هذا الوجه اشق على البدن وحمل الجنازة عبادة وما كان اشق على البدن من العبادات
فهو اولى ولنا ما روى ابن مسعود رضى الله عنه انه قال من السنة ان تحمل الجنازة من جوانبها الاربع
وعن عمر رضى الله عنه انه كان يدور على الجنازة من جوانبها الاربع وعن عمر رضى الله عنه انه
كان يدور على الجنازة من جوانبها الاربع لان عمل الناس اشتهر بهذه الصفة من غير نكير منكر وانه
حجة ولان المستحب المسارعة في حملها والحمل باربعة يكون ابلغ في المسارعة وفيه تخفيف على
الحاملين وصيانة الميت عن السقوط وتعظيم للميت بان يحمله جماعة من المومنين على اعناقهم
وانما حملت جنازة سعد ابن معاذ كما رواه الشافعي اما لازدحام الملايكة فقد روى ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يمشي على صدور قدميه ورووس اصابعه لكثرتهم او لضيق الطريق او لان الحامل هناك
رسول الله عليه الصلوة والسلام والميت هناك يامن من السقوط لانه كان لكل نبي قوة اربعين رجلا
وكان لنبينا قوة اربعين نبيا قال محمد رحمه الله ورايت اباحنيفة رحمه الله فعل هكذا وذلك دليل
تواضعه وذكر الحسن ابن زياد رحمه الله في المجرد يكره ان يقوم الرجل بين عمودى الجنازة من مقدمه
او موخره ويسرع بالجنازة وذلك ما دون الخبب لما روى ان النبي عليه الصلاة والسلام سيل
عن المشي بالجنازة فقال ما دون الخبب فان يك خيرا عجلتموه اليه وان يك شرا وضعتموه عن
رقابكم او قال فبعدا لاهل النار والمشي خلف الجنازة افضل وان مشى امامه كان واسعا وقال
الشافعي رحمه الله المشي امامها افضل لما روى ان ابابكر وعمر رضى الله عنهما كانا يمشيان امام الجنازة
ولان الناس شفعاء الميت والشفيع يقدم على من يشفع له ولنا ما روى ان النبي عليه الصلوة والسلام
كان يمشي خلف جنازة سعد ابن معاذ وعلى رضى الله عنه كان يمشي خلف الجنازة فقيل له ان
ابابكر وعمر كانا يمشيان امامها فقال رحمهما الله وقد عرفا ان المشي خلفها افضل ولكنهما ارادا التيسير
الامر على الناس فقال ابن مسعود رضى الله عنه فضل المشي خلف الجنازة على المشي امامها كفضل
المكتوبة على النافلة وما تقول من المعنى باطل لان الشفيع انما يتقدم من يشفع له تحرزا عن تعجيل
من عليه الشفاعة بعقوبة من يشفع له حتى يمنعه من ذلك وذلك لا يتحقق هنا ويكره ان يتقدم
الكل عليها وان كان كلهم خلفها فلا باس لانه ربما يحتاج الى التعاون في حملها فاذا كانوا يمشون خلفها
تمكنوا من التعاون عند الحاجة فكره ولهذا قال الحاكم الشهيد في المنتقى وجدت في بعض الروايات
ان اباحنيفة قال لا باس بالمشي امام الجنازة ويمنة ويسرة وكره ابو يوسف ان يتقدمها منقطعا عن
القوم فاذا كنت في جماعة من الناس فلا باس بالمشي امام الجنازة وخلفها ويمنة ويسرة ولا باس
بالقعود اذا وضعت الجنازة ويكره قبله لان قبل الوضع ربما تقع الحاجة الى التعاون فاذا كانوا قياما كان
امكن للتعاون وبعد الوضع وقع الاستغنا عن ذلك ولان الناس انما حضروا اكراما للميت والجلوس

قبل

قبل ان يوضع عن المناكب يشبه الازدراء والاستخفاف به وبعد الوضع لا يودى الى ذلك ولا
باس بالركوب الى الجنازة والمشي افضل هكذا ذكره القدوري لانه تسير للصلوة فيجوز راكبا
وماشيا والمشي افضل كما في ساير الصلوات وهذا لان المشي اقرب الى الخشوع واليق بحال
الشفيع وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف قال رايت اباحنيفة يتقدم امام الجنازه وهو راكب ثم
يقف حتى ياتيه فهذا دليل على انه لا باس بالركوب في الجنازة قيل هذا اذا بعد عن الجنازة اما اذا قرب
منها يكره لان السبيل في اتباع الجنازة ان يكون بطريق التذلل لا بطريق التكبر فعلى قول هذا القايل
يحمل فعل ابي حنيفة على انه كان بعيدا عن الجنازة في المسيلة دليل عليه فان ابايوسف قال ثم يقف
حتى ياتيه ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت لما روى ان النبي عليه الصلوة والسلام نهى
عن الصوتين الاحمقين الفاجرين صوت الصالحة والمغنية فاما البكا من غير رفع الصوت لا باس به
وسياتي هذا الفصل بتمامه في كتاب الكراهية والاستحسان ان شاء الله ولا يتبع الجنازه بنار يعني الا
جمار قال في الكتاب اكره ان يكون اخر زاده في الدنيا نار تتبع به وروى ان النبي عليه الصلوة
والسلام خرج في جنازة فراى امراة في يدها مجمر فصاح عليها وطردها ويكره ان يحمل الصبي
على الدابة لان حمله على الدابة يشبه حمل الاثقال وفي الحمل بالايدى اكرام للميت والصغار من
بني ادم مكرمون كالكبار وعن ابي حنيفة في الفطيم والرضيع لا باس بان يحمل في طبق بيدا ولونه
ولا باس بان يحمله راكب بين يديه ان الحامل له راكب لان الحمل من الجوانب الاربع انما كان تيسيرا على
الحامل وصيانة للميت عن السقوط في حمل الصبي الرضيع لا يحتاج اليه فيحمله واحد والرواية
الاولى محمولة على ما اذا وضع على الدابة كوضع الامتعة ولا يصلى على صبي وهو على الدابة او على ايدى
الرجال حتى يوضع لان الميت بمنزلة الامام ولا يصلح ان يكون الامام محمولا والقوم على الارض ولا ينبغي
ان يرجع من تبع جنازة حتى يصلي عليه والله اعلم نوع اخر من هذا الفصل في الصلوة على الجنازة
هذا النوع ينقسم اقساما الاول في نفس الصلوة وصفتها فنقول الصلوة على الميت مشروعة
بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقول الله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم
والسنة تاتي في خلال المسايل ان شاء الله تعالى والامة اجمعت عليها ومن صفتها انه فرض كفاية
اذا قام بها البعض سقط عن الباقين اما كونها فرضا فلان الله تعالى امر بها بقوله صل عليهم والامر
للوجوب وقال عليه الصلوة والسلام صلوا على كل بر وفاجر والامر للوجوب واما كونها فرض
كفاية فلانها تقام حقا للميت فاذا قام بها البعض صار حقه مودى فيسقط عن الباقين كالتكفين
والغسل القسم الثاني في كيفية الصلوة على الميت فنقول يتقدم الامام وتصطف
الناس خلفه كما في ساير الصلوات ولان التوارث هكذا من لدن رسول الله عليه الصلاة والسلام
الى يومنا هذا قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير يقوم الامام عند الصلوة بحذاء الصدر من
الرجل ومن المراة هذا هو جواب ظاهر الرواية وهذا لان الواجب استقبال الميت واستقبال
جملته غير ممكن فوجب استقبال الصدر لان الصدر موضع القلب والقلب موضع الحكمة
والعلم ولانه موضع نور الايمان قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور وانما يصلى
عليه لايمانه فكان الوقوف بحذاء الصدر الذي هو موضع نور الايمان اولى وروى الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله انه يقوم بحذاء الوسط من الرجل والمراة الا ان الميت اذا كان امراة فليكن الى راسها اقرب وانما

قال يقوم بحذاء الوسط لما روى عن النبي عليه الصلوة والسلام انه كان يقوم على جنازة المراة
والرجل بحذاء الوسط وعن سمرة ابن جندب ان رسول الله عليه الصلوة والسلام صلى على امراة
ماتت في نفاسها فقام وسطها وانما قال اذا كانت الميت امراة فليكن الى راسها اقرب ليكون ابعد
عن عورتها فان عورتها اسد وروى عن ابى يوسف رحمه الله انه قال يقوم من المراة بحذاء الوسط
ومن الرجل مما يلي الراس هكذا روى عن انس رضى الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله عليه
الصلوة والسلام والمعنى ان الراس معدن العقل فكان القيام عنده اولى الا ان في حق المراة شرطنا
القيام الى وسطها ليصير الامام حايلا بينها وبين عورتها الغليظة فلا يقع بصر القوم عليها وان قام
في غير ذلك المكان جاز لان ترك السنة يوثر في الاساءة لا في معنى الجواز ويكبر فيها اربع تكبيرات
وكان ابن ابي ليلى يقول خمس تكبيرات وهو رواية عن ابى يوسف رحمه الله والاثار اختلفت في فعل
رسول الله عليه الصلوة والسلام فروى الخمس والسبع والتسع واكثر من ذلك الا ان اخر فعله كان
اربع تكبيرات فكان ناسخا لما قبله بيانه فيما روى ان عمر رضى الله عنه جمع الصحابة حين اختلفوا في
عدد التكبيرات وقال لهم انكم اختلفتم فمن ياتي بعدكم اشد اختلافا فانظروا الى صلوة صلاها رسول
الله عليه الصلاة والسلام على جنازة فخذوا بذلك فوجدوه صلى على امراة وكبر فيها اربعا فاتفقوا
على ذلك قال عليه الصلوة والسلام لا تنسوا اربعا كاربع الجنايز وروي عن علي رضي الله عنه انه كبر
اربعا ايضا ولان كل تكبيرة منها قايمة مقام ركعة ثم الصلوة المعهودة لا تزيد على اربع ركعات فكذا التكبير
في هذه الصلوة لا يزيد على اربع تكبيرات الا ان ابن ابي ليلى قال التكبيرة الاولى للافتتاح فينبغي
ان يكون بعدها اربع تكبيرات كل تكبيرة قايمة مقام ركعة كما في الظهر والعصر والجواب ان التكبيرة
الاولى وان كان للافتتاح ولكن بهذا لا تخرج من ان تكون تكبيرا ثم قال تكبير الاولى ويحمد الله تعالى
بعد التكبيرة الاولى ويثني عليه ولم يوقت ها هنا في الثنا شيا وفي ساير الصلوات وموافى الثنا هو
قوله سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره قال شمس الايمة رحمه الله وقد اختلفوا في هذا الثنا بعد التحريمة
قال بعضهم يحمد الله كما ذكر في ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ كما في الصلوة
المعهودة ثم يكبر الثانية ويصلي على النبي عليه الصلوة والسلام لان الثنا على الله تعالى يعقبه
الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام على هذا وضعت الخطب واعتبر هذا بالتشهد في الصلوة
فان الثنا على الله تعالى تعقبه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام ثم يكبر الثالثة ويستغفر للميت
ويشفع له لان الثنا على الله تعالى والصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام يعقبه الدعا والاستغفار
والمقصود بالصلوة على الجنازة الاستغفار للميت والشفاعة له والدليل عليه ما روى
عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال اذا اراد احدكم ان يدعو فليحمد الله تعالى وليصل على النبي
عليه الصلوة والسلام ثم يدعو وقد روي ان النبي عليه الصلوة والسلام راى رجلا فعل هكذا
بعد الفراغ من الصلوة فقال عليه الصلوة والسلام ادع فقد استجيب لك ويذكر الدعاء المعروف
اللهم اغفر لحينا وميتنا ان كان يحسن ذلك وان كان لا يحسن ذلك يذكر ما يدعونه في التشهد اللهم
اللهم اغفر للمومنين والمومنات الى اخره وروى عن ابى حنيفة رحمه الله ان من صلى على صبي يقول
اللهم اجعله لنا ذخرا اللهم اجعله لنا شافعا مشفعا ولا يستغفر له لانه لا ذنب له ثم يكبر الرابعة
ويسلم تسليمتين لانه جا اوان التحلل وذلك بالسلام ثم في ظاهر المذهب ليس بعد التكبيرة

الرابعة دعاء سوى السلام وقد اختار بعض مشايخنا رحمهم الله ما يختم به ساير الصلوات
اللهم ربنا اتنا في الدنيا حسنة الخ قال شمس الايمة رحمه الله وهو مخير بين السكوت
والدعا لما بينا وقال بعضهم يقرا ربنا لا تزغ قلوبنا الى اخره وقال بعضهم يقرا سبحان ربك رب العزة
عما يصفون الخ وان زاد الامام على اربع تكبيرات فالمقتدى هل يتابع الامام في الزيادة او لا
يتابع فعلى قول ابى حنيفة ومحمد لا يتابع وروى عن ابى يوسف رحمه الله انه يتابع لانه لم يظهر خطا
الامام بيقين فانه روى ان عليا رضى الله عنه كبر خمسا وهكذا روى عن رسول الله عليه الصلوة
والسلام والصحيح مذهبنا انه لا يتابع لان ما زاد على الاربع صار منسوخا باجماع الصحابة رضى الله عنهم
ولا يتابعه في المنسوخ واذا لم يتابع الامام في الزيادة ماذا يصنع قالوا يسلم وينتظر حتى يتابع الامام
في السلام وذكر في النوازل ان عند ابى حنيفة رحمه الله فيه روايتان في رواية يسلم للحال ولا
ينتظر تحقيقا للمخالفة وفي رواية يسكت حتى يسلم معه اذا سلم ليصير متابعا فيما وجب فيه المتابعة
وفي رواية الزندويسي المقتدى انما لا يتابع الامام في التكبير اذا كان يسمع التكبير من الامام اما
اذا كان يسمع من المنادي يتابعه كما في تكبيرات العيد على ما مر ولا يقرون في صلوات الجنازة عندنا قال
الشافعي رضى الله عنه لا بد من قراة فاتحة الكتاب يكبرون تكبيرة ويأتون بالثنا ثم يقرون فاتحة الكتاب
حجته حديث جابر ابن عبد الله ان النبي عليه الصلاة والسلام كبر على ميت اربعا وقرا فاتحة الكتاب
بعد التكبيرة الاولى وقال عليه الصلاة والسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وهذه صلوة وروى عن
ابن عباس انه صلى على جنازة فقراء فاتحة الكتاب وجهر بها وقال انما جهرت ليعلموا انها سنة ولانها
صلوة مشروعة فلا يجوز بدون القراة قياسا على ساير الصلوات ولنا ما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه
انه سيل عن صلوة الجنازة هل فيها قراة فقال لم يوقت لنا رسول الله عليه الصلوة والسلام فيها شيا
قولا ولا قراة كبر ما كبر الامام واختر من اطيب الكلام ما شيت وما روي من الاحاديث يدل على الجواز
لا على الوجوب ونحن نقول بالجواز فقد روي الحسن ابن زياد عن ابى حنيفة رحمه الله في صلوته
انه لو قرا الفاتحة بدلا عن الثنا لا باس به ولهذا قال ابن عباس رضى الله عنهما انما جهرت ليعلموا انها
سنة ولم يقل انها واجبة كيف وقد روى عن ابى هريرة وفضالة ابن عبيد وابن عمر رضى الله عنهم
ترك القراة في صلوة الجنازة فيصير معارضا لقول ابن عباس رضى الله عنهما يدل عليه ان القراة
لو شرعت لشرعت مكررة عقب كل تكبيرة فان كل تكبيرة قايمة مقام ركعة وعندنا القراة فرض في
الركعات كلها وعندنا في الركعتين وفي فتاوى اهل سمرقند من قرا في صلوة الجنازة بفاتحة
الكتاب ان قرا بنية الدعا فلا باس وان قرا بنية القراة لا يجوز ان يقرا لان صلوة الجنازة محل الدعاء
وليست محل القراة ويرفع يديه في تكبيرة الافتتاح في صلوة الجنازة ولا يرفع في ساير التكبيرات
والشافعي رحمه الله قال يرفع وبقوله اخذ كثير من ايمة بلخ رحمهم الله حجتهم ان هذه تكبيرات يوتى بها
في حالة القيام فيكون من سنة الرفع كتكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين ولان رفع اليدين عند
تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيد للحاجة الى اعلام من خلفه من اصم او اعمى وهذا المعنى يقتضي
رفع اليدين هنا حجة علماينا رحمهم الله قوله عليه الصلوة والسلام لا ترفع الايدي الا في سبع
مواطن وليس فيها صلوة الجنازة ولان بين كل تكبيرتين ذكر مقدر فلا حاجة الى الاعلام ونظير
هذا ما ذكر الحسن ابن زياد رحمه الله في كتاب صلوته لا يرفع صوته بالتسليم في صلوة الجنازة

الجنازة كما يرفع في ساير الصلوات لان رفع الصوت مشروع للاعلام ولا حاجة الى الاعلام
اذ التسليم عقيب التكبيرة الرابعة بلا فصل ولان كل تكبيرة قايمة مقام كل ركعة فكما لا ترفع الايدي
في ساير الصلوات عند كل ركعة فكذا هنا ومما يتصل بهذا القسم واذا اجتمعت الجنايز فالامام
بالخيار ان شاء صلى على كل جنازة صلوة على حدة وان شاء صلى عليها صلوة واحدة ويجزي على
الكل لما روي في شهداء احد ان رسول الله عليه الصلوة والسلام صلى على كل عشرة صلوة واحدة
ولان الدعاء والشفاعة تحصل بصلوة واحدة قال في الكتاب فان اراد ان يصلي عليها صلوة واحدة
ان شاء وضعوا الجنايز صفا طويلا وان شاء وضعوا واحدا بعد واحد مما يلي القبلة
والاصل فيه ما روي عن عثمان ابن عبد الله ابن صهيب انه قال صليت مع ابي هريرة رضي الله عنه
ما لا احصي صلوة الجنازة فكان يضع مرة صفوفا ومرة صفا واحدا ولم يجعل احدهما افضل في ظاهر
الرواية وقد روي عن ابي حنيفة انه قال ان وضعوا واحدا بعد الاخر كان احسن حتى يصير الامام قايما
بازاء الكل فانه ليس البعض باولى من البعض في ان يقف الامام بحذايه وهكذا وردت السنة في شهداء
احد ولكن يجعل الرجال مما يلي الامام والصبيان بعدهم والنساء مما يلي القبلة هكذا روي عن علي وابن مسعود
وابن عمر رضي الله عنهم ولانه لو صلى بهم حالة الحيوة فالرجل يلي الامام والصبي يلي الرجل والمراة تلي الصبي
فبعد الوفاة يصلي الامام عليهم هكذا ايضا وان كان حرا او مملوكا فكيف ما وضعت اجزاك لانهما
لا يختلفان في المقام حالة الحيوة فكذا بعد الوفاة وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضع افضلهما
مما يلي الامام واسنهما وان كان صبيا حرا او مملوكا لم يذكر هذا الفصل في الاصل وذكر في المجرد انه
يقدم الصبي الحر على العبد وهكذا على رواية ابي حنيفة اما على ما هو ظاهر الرواية في الرجل الحر والمملوك
كيف ما يوضع جاز وان كان عبدا او امراة فالعبد مما يلي الامام والمراة خلفه وان كان جنازة خنثى وامراة
ورجل يوضع الرجل مما يلي الامام وخلفه مما يلي القبلة خنثى وخلف الخنثى المراة وقال ابو يوسف الاحسن
عندي ان يكون اهل الفضل مما يلي الامام لقوله عليه الصلوة والسلام ليليني منكم اولو الاحلام والنهى واذا
انتهى الى الامام في صلوة الجنازة وقد سبقه بتكبيرة لا يكبر ولكنه ينتظر الامام حتى يكبر فيكبر
معه واذا سلم الامام قضا هذا الرجل ما فاته قبل ان ترفع الجنازة وهذا مذهب ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله وعند ابي يوسف رحمه الله لا ينتظر تكبير الامام بل يكبر ويدخل مع الامام وتفسير هذه
المسئلة على قول ابي حنيفة ومحمد اذا جاء الرجل وقد كبر الامام تكبيرة الافتتاح فان هذا الرجل لا
يكبر تكبيرة الافتتاح ولكن ينتظر حتى يكبر الامام التكبيرة الثانية فيكبر معه التكبيرة الثانية ويكون
هذه التكبيرة تكبيرة الافتتاح في حق هذا الرجل ويصير هذا الرجل مسبوقا بركعة ياتي بها بعد ما سلم
الامام وتفسير المسئلة على قول ابي يوسف ان هذا الرجل حين حضر يكبر تكبيرة الافتتاح فاذا كبر
الامام الثانية تابعه فيها ولم يصر مسبوقا بشي حجة ابي يوسف قوله عليه الصلوة والسلام اتبع
امامك في اي حال ادركته وقاسه بساير الصلوات فان المسبوق في ساير الصلوات يكبر حين يحضر
كذا هنا والدليل عليه انه لو كان حاضرا مع الامام فكبر الامام ولم يكبر المقتدي يكبر ولا ينتظر فكذلك
ها هنا ومذهبنا مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما فانه قال في حق الذي انتهى الى الامام في صلوة الجنازة
وقد سبقه الامام بتكبيرة انه ينتظر الامام حتى يكبر معه ولم ينكر عليه غيره فيكون اجماعا ولان كل تكبيرة
من تكبيرات صلوة الجنازة قامت مقام ركعة حتى لو ترك تكبيرة منها لا تجزيه الصلوة كما لو ترك ركعة

من

من ذوات الاربع فلو كبر قبل تكبير الامام يصير مستقدما على الامام بركعة وهذا لا يجوز وبه
فارق ساير الصلوات لان هناك لو كبر لا يصير مستقدما على الامام بركعة فيجوز فاذا سلم الامام
يكبر المسبوق عند ابي حنيفة ومحمد تكبيرة صار مسبوقا بها قبل ان ترفع الجنازة وعند ابي يوسف
يسلم مع الامام لانه لم يصر مسبوقا بشي وان كان مسبوقا بتكبيرتين ياتي بهما بعد سلام الامام عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لانه حين جاء لا يكبر تكبيرة الافتتاح ما لم يكبر الامام الثالثة فاذا كبر تابعه
هذا الرجل وصارت الثالثة في حق هذا الرجل تكبيرة الافتتاح وصار مسبوقا بتكبيرتين فياتي بهما
بعد سلام الامام قبل ان ترفع الجنازة وعند ابي يوسف ياتي بتكبيرة واحدة لانه قد اتى بتكبيرة الافتتاح
حين انتهى الى الامام وبتكبيرتين مع الامام فاذا اتى بتكبيرة اخرى بعده تم اربعا وان كان مسبوقا بثلاث
تكبيرات يكبر ثلاث تكبيرات بعد سلام الامام عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لانه اتى بتكبيرة
واحدة مع الامام وهي التكبيرة الرابعة للامام وتكبيرة الافتتاح لهذا الرجل وبقي عليه ثلاث
تكبيرات فياتي بها بعد سلام الامام وهل ياتي بالاذكار المشروعة بين التكبيرتين ذكر الحسن رحمه الله
في المجرد انه ان كان يامن رفع الجنازة يتابع بين التكبيرات ولا ياتي بالاذكار وذكر المسئلة في النوازل
مطلقة من غير تفصيل فقال من فاته بعض التكبيرات على الجنازة يقضيها متتابعة بلا دعاء ما دامت
الجنازة على الارض لانه لو قضا مع الدعاء ترفع الميت فيفوته التكبير الحاصل انه ما دامت
الجنازة على الارض فالمسبوق ياتي بالتكبيرات واذا وضعت الجنازة على الاكتاف ذكر في ظاهر
الرواية انه لا ياتي بالتكبيرات وعن محمد انه ان كانت الايدي الى الارض اقرب فكانها على الارض
فيكبر وان كانت الى الاكتاف اقرب فكانها على الاكتاف فلا يكبر وعلى قول ابي يوسف رحمه الله
المسبوق بثلاث تكبيرات يكبر بعد سلام الامام تكبيرتين لانه اتى بتكبيرة حتى انتهى الى الامام وتكبيرة
مع الامام فبقي عليه تكبيرتان فياتي بهما بعد سلام الامام وان كان مسبوقا باربع تكبيرات لا يصير
مدركا للصلوة للجنازة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان عندهما لا يكبر الا مع الامام واذا سلم
الامام فقد فاته الصلوة فلا يصير مدركا لها وعند ابي يوسف يصير مدركا للصلوة يكبر تكبيرة
ويشرع في الصلوة فاذا سلم الامام يكبر ثلاث تكبيرات ثم يسلم وفي المنتقى اذا كان الرجل حاضرا مع
الامام وقت الشروع في صلوة الجنازة فكبر الامام ولم يكبر هو مع الامام فانه يكبر التكبيرة الاولى ولا
ينتظر التكبيرة الثانية وقد ذكرنا هذا في حجة ابي يوسف في المسئلة المتقدمة فان لم يكبر
حتى كبر الامام الثانية كبر الثانية عنها ولم يكبر الاولى حتى سلم الامام فان كبر الاولى مع الامام ولم
يكبر الثانية والثالثة مع الامام فانه يكبرهما اتباعا ثم يكبر مع الامام فان لم يكبر مع الامام حتى كبر الامام
اربعا كبر هو قبل ان يسلم الامام ثم يكبر ثلاثا قبل ان ترفع الجنازة وروي عن ابي حنيفة رحمه الله في هذه
الصورة انه فاته صلوة الجنازة فذكر انه اذا كان مسبوقا باربع ركعات فعلى قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
لا يصير مدركا للصلوة وعلى قول ابي يوسف يصير مدركا لان عنده كما حضر يكبر وذكر شيخ الاسلام
قول محمد في هذه الصورة نظير قول ابي يوسف وقال حين حضر المقتدي يكبر تكبيرة الافتتاح
عند محمد كما هو قول ابي يوسف وفرق محمد بينما اذا ادرك الامام بعد التكبيرة الرابعة وبينما اذا
ادركه بعد التكبيرة الثالثة والفرق ان ما كبر الامام التكبيرة الثالثة لو انتظر المقتدي تكبيرة الامام
لا تفوته الصلوة لانه يكبر معه التكبيرة الرابعة اما بعد ما كبر الامام لا يمكنه انتظار الامام لانه لم يبق

عليه شي فلو لم يكبر حتى حصل تفويته الصلوة فلهذا افترقا واذا كبر على جنازة تكبيرة ثم اتى بجنازة
اخرى فوضعت يتم الصلوة على الاولى وتفرد الثانية بالصلوة لانه لو جمع بينهما لا يخلو اما ان
يقتصر على ما بقي من التكبيرات فيصير مكبرا على الثانية ثلاث تكبيرات وصلوة الجنازة لم تشرع
بثلاث تكبيرات واما ان يزيد تكبيرة اخرى فيصير مكبرا على الاولى خمس تكبيرات بتحريمة واحدة
وذلك ايضا غير مشروع باجماع الصحابة فان نوى ان يصلي على الجنازة الثانية بهذه التحريمة لا يخ
اما ان ينوي الصلوة عليهما جميعا وفي هذا الوجه يتم الصلوة على الاولى ويستقبل الصلوة على
الثانية لانه لم يخرج عن الاولى متى نوى البقاء عليهما واذا لم يخرج عن الاولى لا يصير شارعا في الثانية
وكذلك اذا لم ينو شيا او نوى الثانية ولم يكبر لها وفي هذين الوجهين ايضا يتم الصلوة على الاولى
ويستقبل الصلوة على الثانية اما اذا لم ينو شيا فظاهر واما اذا نوى الثانية ولم يكبر لها فلان
بمجرد النية لا يصير خارجا من الاولى شارعا في الثانية ما لم يقرنه بالعمل وان نوى الصلوة على
الثانية ويستقبل الصلوة على الاولى لانه لما نوى الصلوة على الثانية لا غير وكبر لها صار شارعا
فيها ومن ضرورة كونه شارعا فيها ان لا يبقى داخلا في الاولى كذا قال محمد رحمه الله في نوادر الصلوة

القسم الثالث في بيان من يصلى عليه ومن لا يصلى عليه فنقول لا يصلى على الكافر
لقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره وروى انه لما مات ابو طالب جاء علي
رضي الله عنه الى الرسول عليه الصلوة والسلام وقال ان عمك الضال قد مات فقال عليه الصلوة
والسلام غسله وكفنه دفنه ولا تحدث به حدثا حتى تلقاني اى لا تصل عليه لان الصلوة على
الميت دعاء واستغفار له والاستغفار للكافر حرام قال الله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم ويصلى على كل مسلم مات بعد الولادة لما بينا من الكتاب الا البغاة وقطاع الطريق
فانه لا يصلى عليهم وقال الشافعي رحمه الله يصلى عليهم لانهم مسلمون وقال عليه الصلوة والسلام
صلوا على كل بر وفاجر ولنا ان الصلوة دعاء واستنزال الرحمة ونص القران شهد لقطاع الطريق بالخزى
قال الله تعالى ذلك لهم خزى في الحيوة الدنيا وحلول الخزى به ينافي الدعاء له وكذلك البغاة لانهم
سعوا في الارض بالفساد كقطاع الطريق وروى عن علي رضي الله عنه لم يصل على قتلى نهروان
وغيرهم من البغاة وكذلك الذي يقتل غيلة بالخنق هكذا روى عن ابي حنيفة وقال ابو يوسف
رحمه الله وكذلك كل من يقتل على متاع باخذه والمكابرون في المصر بالسلاح لانهم يسعون في الارض
بالفساد وكان حكمهم كحكم قطاع الطريق ذكر الحاكم في المنتقى من قتل مظلوما لم يغسل ويصلى عليه ومن
قتل ظالما غسل ولا يصلى عليه واراد بالمقتول ظلما المقتول من اهل العدل قتل بسيف اهل البغي واراد بالمقتول
ظالما المقتول من اهل البغي قتل بسيف اهل العدل فانما لا يصلى على الباغي اذا قتل في الحرب فاما اذا قتل
بعد ما وضع الحرب اوزارها يصلى عليه وكذلك قاطع الطريق انما لا يصلى عليه اذا قتل في حالة
الحرب فاما اذا اخذهم الامام ثم قتلهم صلى عليهم واذا مات المولود في حال ولادته فان كان خرج
اكثره صلى عليه وان كان اقل لم يصل عليه لان للاكثر حكم الجميع فاذا مات بعد ما خرج اكثره فكانه
مات بعد الولادة واذا مات بعد ما خرج الاقل فكانه مات في البطن ومن قتل نفسه خطاء
بان تناول رجلا من العدو ليضربه فاخطاه واصاب نفسه ومات فانه يغسل ويكفن ويصلى عليه
وهذا بلا خلاف واما من تعمد قتل نفسه بحديدة هل يصلى عليه اختلف فيه المشايخ بعضهم

قالوا لا يصلى عليه وكان الشيخ الامام شمس الايمة ابو محمد عبد العزيز بن احمد الحلواني رحمه الله
يقول الاصح عندي انه يصلى عليه وتقبل توبته ان كان مات في ذلك الوقت لقوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكان القاضي الامام ركن الاسلام علي السعدي رحمه الله يقول الاصح
عندي انه لا يصلى عليه الذي صلبه الامام هل يصلى عليه فعن ابي حنيفة فيه روايتان قال
محمد فيه روايتان رحمه الله في الجامع الصغير في صبي سبي وسبي معه ابواه او احدهما فمات لا
يصلى عليه الا اذا اقر بالاسلام وهو يعقل الاسلام وان لم يسب معه احدهما فمات يصلى عليه
يجب ان يعلم ان الولد الصغير يعتبر تبعا للابوين او احدهما في الدين فان انعدما يعتبر تبعا لصاحب
اليد فان عدمت اليد يعتبر تبعا للدار لانه تعذر اعتباره اصلا في الدين فلا بد من اعتباره تبعا
نظرا له غير ان علة التبعية في الابوين اقوى فيعتبر اولا تبعا لهما او لاحدهما وعند انعدامهما علة
التبعية في حق صاحب اليد اقوى اذا ثبت هذا فنقول اذا كان مع الصبي ابواه او احدهما يعتبر
تبعا لهما لا للدار فيجعل كافرا تبعا لهما والاصل في ذلك قوله عليه الصلاة والسلام كل ولد يولد على
الفطرة الا ان ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه حتى يعرب عنه لسانه اما شاكرا واما كفورا وقوله
عليه الصلوة والسلام كل ولد يولد على يحتمل انه اراد به على الخلقة التي خلق الله تعالى قبل الولادة فان
بعض اليهود كانوا يقولون ان الولد قبل الولادة يكون على خلاف ما يكون بعد الولادة فابطل ذلك
بهذا ويحتمل انه اراد به على الدين الذي دان يوم الميثاق فان الله تعالى خاطب ذرية ادم عليه السلام
بعد ما اخرجهم من صلبه كالذر واعطاهم العقول بعضهم سود فقال لهم الست بربكم فقالوا كلهم
بلى الا ان البيض قالوا عن اعتقاد والسود قالوا عن خوف فالذين قالوا عن اعتقاد يموتون مسلمين والذين
قالوا عن غير اعتقاد يموتون كافرين فيحتمل ان مراد النبي عليه الصلوة والسلام من هذا الكلام ذلك اى
يولد كل مولود على ما دانه يوم الميثاق وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقوله يهودانه
او ينصرانه معناه يستتبعانه في الدين وقوله اما شاكرا معناه مسلما وقوله اما كفورا معناه كافرا
واما اذا لم يسب مع احد ابويه صلى عليه اذا مات ويعتبر مسلما تبعا للدار عند انعدام تبعية الابوين
ويستوي الجواب فيما قلنا اذا كان الصبي عاقلا او غير عاقل لانه قبل البلوغ تابع للابوين في الدين
ما لم يصف الاسلام وقوله في المسئلة الاولى اذا سبي معه ابوان لم يصل عليه حتى يقر بالاسلام وهو
يعقل يدل على ان الصبي اذا اسلم وهو يعقل انه يصير مسلما وهذا مذهبنا والمسئلة معروفة
في السير وقوله يعقل الاسلام يعني يعقل صفة الاسلام وهذا يدل على ان من قال لا اله الا الله
لا يكون مسلما حتى يعلم صفة الايمان وكذلك اذا اشترى جارية واستوصفها صفة الاسلام فلم تعلم
فانها لا تكون مومنة وصفة الاسلام ما ذكر في حديث جبرايل عليه الصلوة والسلام ان تومن بالله
وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى **ومما
يتصل بهذه المسئلة** ان اولاد المسلمين اذا ماتوا حال صغرهم قبل ان يعقلوا يكونون في الجنة
فان فيهم احاديث كثيرة اكثرها من المشاهير وبالاحاديث تبين انهم قالوا بلى يوم اخذ الميثاق عن
اعتقاد وقد روى عن ابي حنيفة رحمه الله التوقف فيهم وهو مردود على الراوي فان محمدا روى
عن ابي حنيفة رحمهما الله في اثار ابي حنيفة رحمه الله ان الذين يصلون في جنازة اولاد المسلمين وهم
صغار يقولون في التكبيرة الثالثة اللهم اجعله لنا فرطا اللهم اجعله لنا ذخرا اللهم اجعله لنا شافعا

اللهم اجعله لنا شافعا وهذا اقتضاء منه باسلامهم واما اولاد الكفار اذا ماتوا قبل ان
يعقلوا اختلف فيه اهل السنة والجماعة وروى عن محمد رحمه الله انه قال انى اعرف ان الله
تعالى لا يعذب احدا من غير ذنب وبعضهم قالوا يكونون فى الجنة خداما للمسلمين وبعضهم قالوا
ان كان قال بلى يوم الميثاق عن اعتقاد يكونون فى الجنة وان كان قال من غير اعتقاد يكونون فى النار وقد
روى عن ابى حنيفة انه توقف فيهم ووكل امرهم الى الله تعالى **القسم الرابع فى بيان من هو**
اولى بالصلوة على الميت ذكر محمد رحمه الله فى كتاب الصلوة ان امام الحى اولى بالصلوة
وذكر الحسن فى كتاب صلوته عن ابى حنيفة ان الامام الاعظم وهو الخليفة اولى ان حضر
فان لم يحضر فامام المصر اولى فان لم يحضر فالقاضى اولى فان لم يحضر فصاحب الشرط اولى فان
لم يحضر فخليفة الوالى فان لم يحضر فخليفة القاضى فان لم يحضر فامام الحى فان لم يحضر فالاقرب
من ذى قرابته وبهذه الرواية اخذ كثير من مشايخنا ومن المشايخ من قال لا اختلاف بين الروايتين
لما ذكر فى كتاب الصلوة محمول على ما اذا لم يحضر الامام الاعظم ولا واحد ممن ذكر فى رواية الحسن
اما لو حضر الامام الاعظم فهو اولى بالصلوة باتفاق الروايات لان فى التقديم على السلطان انه دراية
وتحن امرنا بتوقيره فان لم يحضر الامام الاعظم فامام المصر اولى لانه فى معنى الامام الاعظم من حيث
انا امرنا بتوقيره وبعده القاضى اولى لما ذكرنا فى امير المصر وبعده صاحب الشرط وبعده خليفة الوالى
وبعده خليفة القاضى وبعد هولاء الامام الحى اولى لانه مرضى الميت حال حيوته فيكون هو اولى بالصلوة
عليه وانما ذكر محمد رحمه الله امام الحى اولا فى كتاب الصلوة لان السلطان لا يوجد فى كل موضع قال
الكرخى فى كتابه وتقديم امام الحى ليس بواجب ولكنه افضل فاما تقديم السلطان فواجب لان فى ترك
تقديم السلطان ازدرايه وفى ذلك فساد امور المسلمين فيجب تقديمه فاما ليس فى ترك تقديم
امام الحى افساد امور المسلمين ولكنه مرضى الميت حال حيوته وهذا المعنى يقتضى تفضيله على غيره
اما لا يوجب تقديمه ثم بعد امام الحى فولى الميت اولى وهذا كله قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله
وقال ابو يوسف والشافعى رحمهما الله ولى الميت اولى بالصلوة على الميت على كل حال حجة ابى يوسف
والشافعى قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله من غير فصل ولان هذا حكم تعلق
بالولاية فيكون الولى مقدما على السلطان ومن سميناهم قياسا على النكاح ولان المقصود من صلوة
الجنازة الدعاء للميت والشفاعة ودعاء القريب ارجى فى الاجابة لانه اشفق على الميت فيوجد منه
زيادة تضرع فى الدعاء والاستغفار لا يوجد ذلك من السلطان فيكون هو اولى حجة ابى حنيفة ومحمد
انه لما مات الحسن بن على رضى الله عنهما خرج الحسين والناس لصلوة الجنازة فقدم الحسين سعيد
ابن العاص وكان سعيد واليا بالمدينة يومئذ فابى سعيد ان يتقدم فقال له الحسين تقدم ولولا
السنة ما قدمتك ولان هذه صلوة تقام بجماعة فيكون السلطان اولى باقامتها قياسا على ساير
الصلوات فان اجتمع للميت قرابتان فى القرب اليه على السواء بان كان له اخوان لاب وام او لاب فاكبرهم
سنا اولى لان النبى عليه الصلوة والسلام امر بتقديم الاسن فان اراد الاكبر ان يقدم انسانا ليس له
ذلك الا برضاء الاخر لان الحق لهما لاستوائهما فى القرابة لكنا قدمنا الاسن للسنة ولا سنة فى تقديم
من قدمه فبقى الحق لهما كما كان وان كان احدهما لاب وام والاخر لاب فالذى لاب وام اولى وان كان اصغر
وان قدم الاخ لاب وام غيره فليس للاخ للاب ان يمنعه عن ذلك لانه لا حق للاخ لاب اصلا وان اجتمع

للميت

للميت ابن واب ذكر فى كتاب الصلوة ان الاب اولى من مشايخنا من قال ما ذكر فى كتاب
الصلوة قول محمد رحمه الله فاما على قول ابى حنيفة رحمه الله الابن اولى وعلى قول ابى يوسف رحمه الله
الولاية لهما الا انه يقدم الاب احتراما له ورد هذا القايل هذه المسيلة الى مسيلة النكاح و
النكاح فانه اذا اجتمع للمجنونة اب وابن فالابن اولى عند ابى حنيفة وعند محمد الاب اولى وعلى
قول ابى يوسف الولاية لهما الا انه يقدم الاب احتراما له منهم من قال لا بل ما ذكر فى صلوة
الجنازة ان الاب اولى قول الكل لان للاب زيادة فضيلة وسن ليس للابن وللفضيلة اثر فى استحقاق
الامامة فترجح الاب بذلك بخلاف النكاح لانه لا اثر للفضيلة هناك فى اثبات الولاية فلا
يثبت الترجيح به ونص هشام فى نوادره عن محمد عن ابى حنيفة رحمهم الله ان الاب اولى من الابن وان
اجتمع للميت اب واخ فالاب اولى بالاجماع قال فى القدورى وساير القرابات اولى من الزوج وكذا
مولى العتاقة وابنه وهذا مذهبنا وقال الشافعى رحمه الله الزوج اولى حجته فى ذلك ما روى انه لما ماتت
امراة ابن عباس رضى الله عنهما صلى عليها وقال انا احق بها وعلماونا رحمهم الله احتجوا بما روى عن عمر رضى الله عنه
انه لما ماتت امراته قال لاوليايها كنا احق بها حين كانت حية فاذا ماتت فانتم احق بها ولان السبب فيما
بين الزوجين الزوجية وانها تنقطع بالموت والسبب فيما بين الاقارب القرابة وانها لا تنقطع بالموت
وحديث ابن عباس محمول على انه كان امام حى فصلى عليها لكونه امام حى لا لكونه زوجا وان كان للمراة
التى ماتت زوج وابن منه كره للابن ان يتقدم اباه لان فى تقدمه على الاب ازدراء واستخفافا بالاب
فينبغى ان يقدم الاب ولا يتقدم عليه قال ابو يوسف رحمه الله وله فى حكم الولاية ان يقدم غير ابنه
لان الابن هو الولى الا انه منع عن التقدم على ابيه لما ذكرنا من المعنى وذلك المعنى لا يوجب انقطاع ولايته
ولو تركت ابا وزوجا وابنا من هذا الزوج لم يكن للابن ان يتقدم اباه الا برضى الجد لان الابن ممنوع عن التقدم
على الجد لكونه بمنزلة الاب فيكون ممنوعا عن تقديم غيره على الجد من طريق الاولى وان تركت زوجا وابنا
من زوج اخر فلا باس للابن ان يتقدم على هذا الزوج ويقدم من شاء لانه هو الولى ولم يوجد ما يمنع التقدم
والتقديم على هذا الزوج وهو الازدراء بابيه ومولاه احق من الاجنبى لانه يلحق بالقريب ولهذا كان احق
بميراثه عند عدم القريب قال ابو يوسف اذا كان الاقرب غايبا فكان تفوت الصلوة بحضوره
فالابعد اولى فان قدم الغايب غيره بكتاب كان للابعد منعه وحد الغيبة هاهنا ان لا يقدر على
القدوم فيدرك الصلوة ولا ينتظرون على تاخيرها لقدومه والمريض بمنزلة الصحيح يقدم من شاء
وليس للابعد منعه لان ولايته لم تسقط ولهذا لو حضر مع المرض كان له ان يتقدم ومتى كانت
الولاية باقية كان له حق التقديم وان قدم الاخوان من الاب والام كل واحد منهما رجلا فالذى
قدمه الاكبر اولى لانهما رضيا بسقوط حقهما واكبرهما سنا اولى بالصلوة عليه فيكون اولى بالتقديم ولا حق
للنساء ولا للصغار فى التقديم لان حق التقديم يبتنى على ولاية التقدم فلا يكون لهم حق التقديم
عبد مات فاختصم فى الصلوة عليه المولى واب العبد وابنه وهما حران فالمولى احق بالصلوة عليه
وكذلك المكاتب اذا مات على غير وفاء ولو ترك وفاء وادت كتابته او لم يود الا ان المال حاضر لا يخاف
عليه التلف فالابن اولى وكذا الاب يكره ان يتقدم جده وهو اب المكاتب وان كان المال غايبا فالمولى
احق بالصلوة عليه **نوع من هذا الفصل فى القبر والدفن** واذا
انتهى بالميت الى القبر فلا يضر ومن دخله او شفع لان المقصود وضع الميت فى القبر فانما يدخل قبره بقدر ما

يحصل به الكفاية الشفع والوتر فيه سواء وقد صح انه دخل في قبر رسول الله عليه الصلوة والسلم
اربعة علي والعباس وابنه فضل واختلفوا في الرابع ذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله ان الرابع
صالح مولى عاقه رسول الله وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده ان الرابع صهيب وذكر شمس الايمة
السرخسي ان الرابع المغيرة ابن شعبه او ابو رافع ويقول واضعه في اللحد بسم الله وعلى ملة رسول الله
معناه بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك روي عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول
الله عليه الصلوة والسلام قال اذا وضع ميتا في القبر يقول بسم الله وعلى ملة رسول الله وهكذا روى
عن علي رضي الله عنهما ويلحد للميت ولا يشق له وهذا مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله يشق ولا
يلحد حجة الشافعي توارث اهل المدينه فانهم توارثوا الشق دون اللحد وعلماونا احتجوا بقوله عليه الصلوة
والسلام اللحد لنا والشق لغيرنا لان الشق فعل اهل اليهود والتشبه بهم مكروه فيما منه بد ولا حجة في توارث
اهل المدينه لانهم انما توارثوا ذلك لضعف اراضيهم بالبقيع ولاجل هذا المعنى اختاروا الشق في ديارنا
فان اراضي بلادنا ضعيف ورخاوة فيها ازاد اللحد فاختاروا الشق لهذا وصفة اللحد ان يحفر القبر بتمامه
ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة فيوضع فيه الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف وصفة الشق ان
تحفر حفيرة في وسط القبر ويوضع فيه الميت ويدخل الميت من قبل القبلة في القبر وفي بعض الكتب
ويستقبل به القبلة عند ادخاله في القبر يعني توضع الجنازة فوق اللحد من قبل القبلة وقال الشافعي
يسل سلا قال شيخ الاسلام المعروف بخواهرزاده رحمه الله صورة السل ان توضع الجنازة في موخر
القبر حتى يكون راس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل الرجل الواحد القبر فياخذ براس
الميت ويدخله القبر اولا ويسل كذلك وقال شمس الايمة الحلواني رحمه الله صورة السل ان توضع
الجنازة في مقدم القبر حتى تكون رجلا الميت بازاء موضع راسه من القبر ثم يدخل الرجل الواحد
القبر فياخذ برجلي الميت ويدخلهما القبر اولا ويسل كذلك حجتنا في ذلك ما روي عن ابن عباس رضي
الله عنهما انه قال يدخل الميت قبره من قبل القبلة ولانه اذا اخذ من قبل القبلة كان وجوه الاخذين
الى القبلة واشرف حال الانسان اذا كان قايما او نايما او قاعدا ان يكون وجهه الى القبلة ويوضع
في القبر على شقه الايمن موجها الى القبلة قال عليه الصلوة والسلام يا علي استقبل به القبلة
استقبالا وضعوه لجنبه ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير
ويسجى قبر المراة بثوب لانها عورة من قرنها الى قدمها وربما يبدو شي من عورتها فيسجى القبر الا ترى
انها خصت بالنعش على جنازتها حتى تخرج من اللحد ولم يكن النعش في جنازة النساء حتى ماتت فاطمة
رضي الله عنها فاوصت قبل موتها ان تستر وقد صح ان قبر فاطمة رضي الله عنها سجي بثوب ونعش
على جنازتها فاتخذ والها نعشا من جريد النخل فلما مر به عمر رضي الله عنه قال نعم طعينة النساء فينبغي
هكذا في حق النساء واذا وضعت في اللحد استغنى عن التسجية وان كان رجلا لا يسجى قبره عندنا وعند
الشافعي رحمه الله يسجى لما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام لما ادخل قبر سعد ابن معاذ واسامة
ابن زيد معه سجي قبره ولاصحابنا ما روي عن علي رضي الله عنه انه مر بميت وقد سجي قبره فرفعه وقال
انه رجل واوصى شريح ان لا يسجى قبره ولان مبنى حال الرجل على الانكشاف فلا يسجى قبره الا لضرورة
وهي ضرورة دفع الحر والثلج والمطر عن الداخلين في القبر وتاويل قبر سعد ابن معاذ انه انما سجي قبره لان
الكفن كان لا يعم بدنه فسجي قبره حتى لا يقع الاطلاع على شي من اعضايه قال محمد رحمه الله في الجامع

الصغير ويكره الاجر على اللحد ويستحب القصب واللبن وقال في الاصل اللبن او
القصب فدل المذكور في الجامع الصغير على انه لا باس باستعمال اللبن وحكي عن الشيخ الامام
الاجل شمس الايمة الحلواني رحمه الله هذا في قصب لم يعمل فاما القصب المعمول وهو بالفارسية
بورياي بافته اري فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يكره لانه قصب كله وقال بعضهم يكره
لانه لم يرد السنة بالمعمول واما الحصير المتخذ من البردي فالقاوه في القبر مكروه لانه لم يرد
به السنة وكثير من الصحابة اوصوا بان يرمسوا في التراب رمسا من غير شق ولا لحد وقالوا ليس جنبنا
الايسر باولى من الايمن في التراب وكانوا يرمسون في التراب رمسا ويهال عليهم التراب الا ان الوجه
يوقى من التراب بلبنتين او ثلاث وكراهة الاجر مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله لا باس به لما روي
ان دانيال عليه الصلوة والسلام وجد في تابوت من صخرة ولنا ما روي عن رسول الله عليه الصلوة
والسلام انه نهى عن تجصيص القبور وتقصيصها والتجصيص هو العمل بالجص والتقصيص هو العمل
بالاجر لان القص هو الاجر عن ابراهيم النخعي رحمه الله انه قال كانوا يستحبون اللبن والقصب
ويكرهون الاجر وقوله كانوا كناية عن الصحابة والتابعين لان الاجر انما يستعمل في الابنية
للزينة والاحكام والقبر موضع البلى بعض مشايخنا قالوا انما يكره الاجر اذا اريد به الزينة اما اذا اريد
به دفع اذى السباع او شي اخر لا يكره وقال مشايخ بخارا لا يكره الاجر في بلدتنا لمساس الحاجة اليه
لضعف الاراضي حتى قال بعضهم بان في هذه البلدة لو جعل تابوتا من حديد لا يكره ولكن ينبغي ان
يوضع مما يلي الميت اللبن وكذلك التابوت من الخشب كره بعضهم على ظاهر الرواية وقال بان هذا في
معنى الاجر لان كل واحد منهما لاحكام البنا ولا حاجة الى الاحكام وبعضهم فرق بينهما وقال كراهة
الاجر من حيث انه مسته النار فلا يتفال به وهذا المعنى معدوم في الخشب ولكن هذا الفرق ليس
بصحيح ومساس النار في الاجر لا يصلح علة للكراهة فان السنة ان يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته
النار قال ويسنم القبر مرتفعا من الارض مقدار شبر او اكثر قليلا ولا يزاد عليه من تراب غير القبر ولا
يربع قال الشافعي يربع ويسطح ولا يسنم والمسنم هو السقط الذي هو على رسمها واحتج بما روى المزني
باسناده انه لما توفي ابراهيم ابن رسول الله عليه الصلوة والسلام جعل رسول الله قبره مسطحا ولانه
مسكن مشروع بعد الوفاة فيعتبر بالمسكن حالة الحيوة والمسكن حالة الحيوة يكون مسطحا مربعا
فكذا المسكن بعد الوفاة وعلماونا احتجوا بحديث سعيد ابن جبير وعروة عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان جبريل عليه الصلوة والسلام صلى بالملايكة عليهم السلام على ادم عليه السلام وسنم قبره وعن
ابراهيم النخعي انه قال اخبرني من راى قبر النبي عليه الصلوة والسلام وقبر ابي بكر وعمر رضي الله عنهما قبل
ان يدار الحايط ناشزة مرتفعة مسنمة وروي انه لما مات عبد الله ابن عباس بالطايف صلى عليه محمد
ابن الحنفية وكبر عليه اربعا وجعل له لحدا وادخله القبر من قبل القبلة وجعل قبره مسنما وضرب
عليه فسطاطا ولان تربيع القبر نسبة تضيع اهل الكتاب والتشبه بصنيعهم فيما لنا منه بد مكروه
ولان التربيع في الابنية للاحكام ويختار في القبور ما هو ابعد من الاحكام وتاويل حديث ابراهيم
ابن رسول الله عليه الصلوة والسلام سطح قبره اولا ثم سنم وان خيف ذهاب اثره فلا باس برش الماء
عليه بلا خلاف وانما الخلاف فيما اذا لم يخف ذهاب اثره ذكر في ظاهر الرواية انه لا يكره وعن ابي يوسف
انه يكره وان خيف مع ذلك فلا باس بحجر يوضع او اجر فالاجر لا يكره على الظاهر وقد وضع رسول الله

عليه الصلوة والسلام على قبر ابي دجانة حجرا وقال هذا الاعرف به قبر اخي وفي كتاب الاثار عن محمد
لااري ان يزاد في تراب القبر على ما خرج ولااري برش الماء عليه باسا ولا يجصص ولا يطين
روي ذلك عن ابي حنيفة وهكذا ذكر الكرخي في مختصره وفي طهارات النوازل انه لاباس به
وعن ابي يوسف رحمه الله انه كره ان يكتب عليه كتابا وكره ابو حنيفة رحمه الله البناء في القبر
وان لم يعلم بعلامة قالوا واراد بالبناء السقط الذي يجعل على القبور في ديارنا فقد روي عن ابي حنيفة
رحمه الله في رواية اخرى النهي عن السقط ويكره ان يوطا على القبر يعني بالرجل ويقعد عليه او
تقضى عليه حاجة ويكره ان يصلى عنده وعند ابي حنيفة انه قال لاينبغي ان يصلى على ميت بين القبور
وان صلوا اجزاهم قال القدوري وذو الرحم المحرم اولى بادخال المراة من القبر من غيره وفي نوادر ابراهيم
عن محمد الاخوال احق بدخول القبر من بني الاعمام ويريد به دخول قبر المراة وبنو الاعمام احق من الزوج
ومن اخ الرضاعة ولايدفن الرجلان او اكثر في قبر واحد وعند الضرورة لاباس به ويقدم في اللحد
افضلها ويجعل بينهما حاجز من الصعيد فقد صح ان رسول الله عليه الصلوة والسلام امر في شهداء
احد بان يدفن الاثنان والثلاثة منهم في قبر واحد وكانت الحالة حالة الضرورة فالانصار
يوم احد اصابهم قروح وجهد شديد فشكوا الى رسول الله عليه الصلوة والسلام وقالوا الحفر
علينا لكل انسان فقال عليه الصلوة والسلام احفروا واوسعوا وادفنوا الاثنين والثلاثة
فقالوا من نقدم فقال عليه الصلوة والسلام قدموا اكثرهم قرانا وان احتاجوا الى دفن الرجل والمراة
في قبر واحد يقدم الرجل في اللحد وفي الجنازة تقدم المراة على الرجل ليكون الرجل الى الرجل اقرب
والمراة عنه ابعد ثم في قوله عليه الصلوة والسلام احفروا دليل على ان السنة في القبر ان يعمق فان
هذا امر بالتعميق والمعنى ان فيه صيانة الميت عن الضياع في بعض النوادر عن محمد انه قال ينبغي ان
يكون مقدار العمق الى صدر رجل وسط القامة قال وكلما ازداد فهو افضل وعن عمر رضي الله عنه
انه قال يعمق القبر الى صدر الرجل وان عمقوا مقدار قامة الرجل فهو افضل حسن **نوع اخر من هذا**
الفصل في الكافر يموت وله ولي مسلم قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير كافر مات وله ولي
مسلم قال يغسله ويتبعه ويدفنه وقال في الاصل كافر مات وله ابن مسلم فما ذكر في الاصل خاص
وما ذكر في الجامع الصغير عام فان اسم الولي يتناول كل قريب وهذا لان الغسل سنة الموتى من بني
ادم على سبيل العموم على ما مر لكن الغسل في حق المسلم يكون تطهيرا وفي حق الكافر لايكون تطهيرا
والولد المسلم مندوب الى بر والده وان كان مشركا قال الله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا
والمراد به الوالد المشرك بدليل قوله تعالى وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما
ومن الاحسان والبر في حقه القيام بغسله ودفنه بعد موته ولما مات ابو طالب قال عليه الصلوة والسلام
اذهب واغسله وكفنه وواره ولا تحدث به حدثا حتى تلقاني اي لاتصل عليه وفي السير الكبير
سال رجل ابن عباس رضي الله عنهما ان امي ماتت نصرانية فقال اتبع جنازتها واغسلها وكفنها ولا
تصل عليها وادفنها وان الحارث ابن ابي ربيعة ماتت امه نصرانية فتبع جنازتها في نفر من الصحابة رضي الله
عنهم وقد صح ان رسول الله عليه الصلوة والسلام خرج في جنازة عمه ابي طالب وكان يمشي ناحية
منها والحاصل انه اذا خلف جنازة الكافر من قومه من يتبع الجنازة لاينبغي لقريبه المسلم ان يتبع الجنازة
حتى لايكون مكثرا سواد الكفرة ولكن يمشي ناحية منها وان لم يكن خلف الجنازة من قوم الكافر

من

من يتبعها فلاباس للمسلم ان يتبعها وهذا التفصيل منقول عن محمد رحمه الله ولا يغسل الكافر كما
يغسل المسلم يريد به انه لايراعى في حقه سنة الغسل من البداية بالميامن وغير ذلك ولكن يصب الماء
عليه على الوجه الذي يغسل النجاسات كذلك لايراعى في حقه سنة الكفن ولكن يلف في ثوب
وكذلك لايراعى في حقه سنة اللحد ولكن يحفر له حفيرة ولا يوضع فيه بل يلقى وهذا لان مراعاة
السنة في حق هذه الاشياء بحق المسلم وكذلك كل ذي رحم محرم منه مثل الاخ والاخت والعم والعمة
والخال والخالة وكل قرابة لانه من باب التكريم وصلة الرحم وهو من محامد الدين وانما يقوم المسلم بغسل
قريبه الكافر وتكفينه ودفنه اذا لم يكن هناك من يقوم به من المشركين فان هناك احد من قرابته على
ملته فان المسلم لايتولى بنفسه بل يفوض الى اقربائه المشركين ليصنعوا به ما يصنعون بموتاهم
ولم يبين في الكتاب ان الابن المسلم اذا مات وله اب كافر هل يمكن ابوه الكافر من القيام بغسله وتجهيزه
وينبغي ان لايمكن من ذلك بل يفعله المسلمون الا ترى ان اليهودي لما امن برسول الله عليه الصلوة والسلام
عند موته قال عليه الصلوة والسلام لاصحابه لوا اخاكم ولم يخل بينه وبين والده اليهودي قال ويكره
ان يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه لان الموضع الذي فيه الكافر تنزل فيه اللعن والسخط
والمسلم يحتاج الى نزول الرحمة في كل ساعة فينزه قبره من ذلك وهذا الفصل يصير رواية في
الفصل الاول **نوع اخر من هذا الفصل في الخطاء الذي يقع في هذا الباب**
اذا دفن قبل الصلوة عليه صلي عليه ما لم يعلم انه تفرق اجزاؤه ولا يخرج عن القبر لانه قد سلم
الى الله تعالى وخرج عن ايدي الناس جاء في الحديث عن رسول الله انه قال القبر اول منزل من منازل
الاخرة واما الصلوة في القبر فلامر رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلا ولكن انما يصلى عليه ما لم يعلم
انه تفرق اجزاؤه لان المشروع الصلوة على الميت لا على اجزائه المتفرقة قالوا وما ذكر انه لايخرج
من القبر فذلك فيما اذا وضع اللبن على اللحد او وضع ولكن لم يهل التراب عليه ويصلى عليه لان التسليم
لم يتم بعد قال الحاكم الشهيد في الامالي عن ابي يوسف انه يصلى على الميت في القبر الى ثلاثة ايام
وبعد ما مضت الثلاث لايصلى عليه وهكذا ذكر ابن رستم في النوادر عن محمد عن ابي حنيفة
رحمهما الله والاصل فيه ما روي ان الصحابة كانوا يصلون الى رسول الله عليه الصلوة والسلام الى
ثلاثة ايام والصحيح ان هذا ليس بتقدير لازم لانه يختلف تفرق الاجزاء باختلاف الاوقات في الحر
والبرد وباختلاف الامكنة وباختلاف حال الميت في السمن والهزال انما المعتبر فيه اكبر الراي ان كان
في اكبر رايهم انه يفرق اجزاء هذا الميت المعين قبل ثلاثة ايام لايصلون عليه الى ثلاثة وان كان في
اكبر رايهم انه لم تتفرق اجزاؤه بعد ثلاثة ايام يصلون عليه بعد ثلاثة ايام فان قيل كيف يصلى
عليه في القبر وانه غايب عن اعين الناس بالتراب قلنا نعم ولكن هذا لايمنع جواز الصلوة الا ترى
ان قبل الدفن كان غايبا بالكفن ولم يمنع ذلك جواز الصلوة فاذا صلي على الميت قبل الغسل فانه يغسل
وتعاد الصلوة عليه بعد الغسل وكذلك لو غسلوه وبقي عضو من اعضائه او قدر لمعة وان كان قد
لف في كفنه وقد بقي عضو لم يصبه الماء يخرج من الكفن فيغسل ذلك العضو وان كان الباقي شيء يسير
كالاصبع ونحوه فكذلك الجواب عند محمد لان الاصبع في حكم العضو بدليل اغتسال الجنب وقال ابو يوسف
رحمه الله لايخرج من الكفن لانه لايتيقن بعدم وصول الماء اليه فلعل وصل اليه الماء لكن اسرع اليه
الجفاف لقلته ذكر الخلاف على هذا الوجه في نوادر سليمان وان كانوا دفنوه ثم تذكروا انهم لم يغسلوه

فان لم يهيلوا التراب عليه يخرج ويغسل ويصلى عليه وان اهالوا التراب عليه لم يخرج وهل
يصلى عليه ثانيا في القبر ذكر الكرخى رحمه الله فى مختصره انه يصلى عليه وفى النوادر عن محمد القياس
ان لا يصلى عليه لان طهارة الميت شرط جواز الصلوة عليه ولم يوجد وفى الاستحسان يصلى عليه
لان تلك الصلوة لم يعتد بها لترك الطهارة مع الامكان والان زال الامكان ويسقط فرضية الغسل
فيصلى عليه فى قبره او نقول صلوة الجنازة صلوة من وجه ودعاء من وجه ولو كان صلوة من كل وجه
لا تجوز بدون الطهارة اصلا ولو كان دعاء من كل وجه يجوز بدون الطهارة فاذا كانت بينهما قلنا انه
تشترط الطهارة حالة القدرة ولا تشترط حالة العجز وان سقط شى من متاع القوم فى القبر
فلا باس بان يحفروا التراب فى ذلك الموضع ويخرجوا المتاع من غير ان ينبشوا الميت وان لم يمكنهم
ذلك الا بحفر الكل ونبش الميت فعلوا ذلك كذا ذكر والى الاصل لان فى ابقاء المتاع فى القبر اضاعة
المال ونهى رسول الله عليه الصلوة والسلام عن اضاعة المال واذا وضع الميت فى اللحد لغير القبلة
او على يساره فقد عرف ذلك فان كان بعد اهالة التراب لا ينبش عنه قبره وان كان قبل اهالة التراب
وقد شرحوا اللبن نزع اللبن ويوضع كما ينبغى واذا صلوا على جنازة والامام على غير طهارة فعليهم
اعادة الصلوة لان صلوة الامام لم تجز لعدم الطهارة فلا تجوز صلوة القوم لان صلوتهم بناء على
صلوة الامام واذا لم تجز صلوتهم فهذا ميت لم يصل عليه فيعيدوا الصلوة وان كان الامام طاهرا
والقوم على غير طهارة لم يكن عليهم اعادتها ولان عدم طهارة القوم لا توجب فساد صلوة الامام واذا
جازت صلوة الامام فقد سقط الفرض بصلوة الامام وحده فلا يكون للباقين حق الاعادة لانه يكون
تنفلا بصلوة الجنازه والتنفل بصلوة الجنازة غير مشروع واذا ظهر ان الموضع الذى دفن فيه الميت
مغصوب او اخذ بالشفعة فانه يخرج الميت عنه ويدفن فى موضع اخر فى كراهية فتاوى اهل
سمرقند حامل اتى على حملها تسعة اشهر فماتت وقد كان الولد يتحرك فى بطنها فلم يشق بطنها ودفنت
ثم رويت فى المنام انها تقول ولدت لا ينبش القبر لان الظاهر انها لو ولدت كان الولد ميتا نوع اخر
من هذا الفصل فى المتفرقات وتصف النساء خلف الرجال فى الصلوة على الجنازة
لقوله عليه الصلوة والسلام خير صفوف النساء اخرها وشرها اولها ولانها صلوة تؤدى بجماعة
فتعتبر بالصلوة المعهودة وفى الصلوة المعهودة تقوم النساء خلف الرجال فكذا فى صلوة الجنازة
فان وقعت امراة بجنب رجل فيها لم تفسد عليه صلوته فرق بين هذا وبين الصلوة المعهودة فانها اذا
قامت بحذاء الرجل فى الصلوة المعهودة وقد نوى الامام امامتها فانه تفسد صلوة الرجل وفى صلوة
الجنازة لم تفسد صلوة الرجل والفرق وهو ان فى الصلوة المعهودة القياس ان لا تفسد صلوة الرجل
بمحاذاة المراة كما قال الشافعى الا انا تركنا القياس بالنص والنص ورد فى صلوة مطلقة وهذه ليست بصلوة
مطلقة ولهذا لا قراة فيها ولا ركوع ولا سجود بخلاف الصلوة المعهودة والذى يعتمد عليه ما
اشار اليه شمس الايمة فى شرحه وهو ان العلماء اختلفوا فى محاذاتها فى المكتوبات هل
هى مفسدة ام لا منهم من راى ومنهم من ابى فاختلافهم فى الصلوة المطلقة اتفاق منهم فى جواز
الصلوة المقيدة وهذا الاصل ممهد فى الشرع عليه مسايل كثيرة من ذلك قال ابو حنيفة رحمه الله
فى المس الفاحش ناقض للوضوء لان العلماء اختلفوا فى المس القليل منهم من راى ومنهم من ابى فكان
اختلافهم فى المس القليل اتفاقا منهم فى المس الفاحش انه ناقض للوضوء ومن ذلك قال ابو حنيفه

رحمه الله المكاتب اذا ملك اخاه لا يكون مكاتبا لان العلماء اختلفوا فى الحر اذا ملك اخاه هل يصير
حراام لا منهم من راى ومنهم من ابى فاختلافهم فى الحر اتفاق منهم فى المكاتب انه لا يصير مكاتبا
قال شمس الايمة وهذه المسيلة تصير رواية لمسيلة اخرى لا ذكر لها فى المبسوط وهو انه يصح
اقتداء المراة بالامام فى صلوة الجنازة من غير ان ينوى الامام امامتها بخلاف الصلوة المعهودة
لان فى الصلوة المعهودة انما جعل نية امامتها شرطا لان محاذاتها تفسد صلوته فيتحرز بترك
النية عن محاذاتها فاما هاهنا فقد امن الفساد من قبل المحاذاة فلم تجعل النية شرطا الا ان النساء منهين
من شهود الجنائز لانه روى عن النبى عليه الصلوة والسلام انه راى نساء فى جنازة فقال ارجعن مازورات
غير ماجورات وليس على من قهقه فى صلوة الجنازة وضوء كذلك سجدة التلاوة وهذا لان العلماء
اختلفوا فى انتقاض الطهارة بالقهقهة فى الصلوة المكتوبة المعهودة منهم من راى ومنهم من ابى
فاختلافهم فى الصلوة المطلقة اتفاق منهم فى الصلوة المقيدة انها لا تنقض الوضوء ولكنها تفسد
الصلوة لان القهقهة تشبه الكلام لانها صوت خارج من مخرج الكلام والكلام على الحقيقة يفسد
الصلوة فكذا ما هو شبه الكلام وان صلوها قعودا او ركبانا امرتهم بالاعادة استحسانا فى القياس
يجزيهم وجه القياس ان صلوة الجنازة دعاء من وجه والقيام والقعود فى الدعاء سواء وتقاس
هذه بالاستسقاء فالقيام والقعود فى الاستسقاء سواء وان كانت السنة هو القيام وكذلك
السنة فى الخطبة القيام ثم لو خطب قاعدا جاز فكذا هنا ووجه الاستحسان هو ان صلوة الجنازة
واجبة فلا تتادى على الدابة قاعدا مع القدرة على القيام قياسا على الوتر وكان القياس فى سجدة
التلاوة ان لا تتادى راكبا الا انه جوز كيلا ينقطع السفر لان قراة القران لا تكثر فى السفر فالنزول
لسجدة التلاوة يؤدى الى قطع السفر فيتادى على الدابة اما الصلوة على الجنازة فلا تكثر فى السفر
بل توجد فى الاحايين فالنزول لها لا تؤدى الى قطع السفر فلا تتادى على الدابة وان كان ولى الميت مريضا
فصلى قاعدا وصلى الناس خلفه قياما اجزاهم فى قول ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد يجزى الامام
ولا يجزى الماموم لما عرف من اصله ان اقتداء القايم بالقاعد لا يجوز وعندهما يجوز وقد مر الكلام فيه
اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار ان امكن تمييز المسلمين بالعلامة يميزون به وان لم يكن
التمييز وكانت الغلبة للمسلمين غسلوا ويصلى عليهم الا من عرف انه كافر وهذا لان العبرة
للغالب والمغلوب ساقط الاعتبار بمقابلته الا ترى انه لو وجد ميت فى دار الاسلام يصلى عليه
وان احتمل ان يكون كافرا لان الغلبة فى دار الاسلام للمسلمين ولو وجد ميت فى دار الحرب لا يصلى
عليه وان احتمل ان يكون مسلما لان الغلبة فى دار الحرب للكفار فاذا كانت الغلبة للمسلمين جعل
من حيث الحكم كان الكل مسلمون فيصلى عليهم لكن ينوون بالدعاء المسلمون لانه لو امكن التمييز
حقيقة يجب التمييز حقيقة فاذا تعذر التمييز حقيقة وامكن التمييز بالنية يجب التمييز بالنية
وان كان الاكثر كفارا لم يغسلوا ولم يصل عليهم لما ذكرنا ان العبرة للغالب فان قيل انما يعتبر
الغلبة وعدم الغلبة حالة الاختيار لا حالة الاضطرار والحالة هنا حالة الاضطرار فان الصلوة
على الميت فرض قلنا كما ان الصلوة على الميت فرض فترك الصلوة على الكافر فرض فاذا تعارض الدليلان
اعتبرنا الغالب وان استويا لم يصل عليهم عندنا وقال الشافعى رحمه الله يصلى عليهم ترجيحا للمسلمين
على الكافرين وانا نقول استوى جانب الصلوة وجانب الترك فترجح جانب الترك لان الصلوة على

الكافر لا يجوز بحال وترك الصلوة على المسلم جايز في الجملة فانه لا يصلى على الباغي عندنا وعلى الشهيد
عندك فكان الميل الى ما بحال اولى بخلاف ما اذا كانت الغلبة للمسلمين لانه لما ترجح بحكم الكثرة
فكانه ليس فيهم كفار ولم يبين في الكتاب في فصل الاستواء انهم في اي موضع يدفنون وقد
اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يدفنون في مقابر المشركين وبعضهم قالوا يتخذ لهم مقبرة على حدة وهو
قول الفقيه ابي جعفر الهندواني وهذا بناء على اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في نصرانية تحت مسلم
حبلت من المسلم ثم ماتت اختلفت الصحابة في دفنها فرجح بعضهم جانب الولد وقال تدفن في مقابر
المسلمين ورجح بعضهم جانبها وقال تدفن في مقابر المشركين لان الولد في حق هذا الحكم جزء منها
ما دام في البطن قال عقبة ابن عامر يتخذ لها مقبرة على حدة لتكون بين مقبرة المسلمين وبين مقبرة
الكفار ولما امكن اعتبار حالهم بين الحالين وجب اعتباره بخلاف الصلوة لانه لا واسطة بين فعل
الصلوة وتركها فاذا تعذر فعل الصلوة وجب الترك واذا لم يجدوا ماء لغسل الميت فيمموه وصلى
عليه ثم ان وجدوا ماء يغسل ويصلى عليه ثانيا في قول ابي يوسف وعنه في رواية يغسل ولا تعاد
الصلوة عليه معتبرا بالجنب يتيمم وصلى ثم وجد ماء بعد ذلك واذا اخطأوا بالراس وقت الصلوة
فجعلوه في موضع الرجلين وصلوا عليها جازت الصلوة لانه وجد شرايط الجواز وهو كون الميت امام
الامام انما ترك سنة من سننها وترك السنة لا يوجب فساد الصلوة فان فعلوا ذلك عمدا جازت
صلوتهم لما بينا وقد اساوا لانهم تعمدوا خلاف السنة وان اخطأوا القبلة جازت صلوتهم
لان مثل هذا لو وقع في المكتوبة جاز ففي صلوة الجنازة اجوز قال شمس الايمة والحاكم الشهيد
ذكر في اشارته حرفا فقال اذا كان عندهم انهم يصلون عليها الى القبلة يعني يصلون بالتحري
ولكن جهلوا السنة فلما فرغوا ظهر انهم صلوا عليها الى غير القبلة اجزاهم صلوتهم وفي الصلوة
المكتوبة لا تجزيهم صلوتهم اذا فعلوا مثل هذا وفرق بينهما فقال في صلوة الجنازة الامر فيها
واسع فانها لم تتمحض صلوة على ما ذكرنا انها دعاء من وجه فانحطت رتبتها ودرجتها عن رتبة
المكتوبة ودرجتها فاما عند مشايخنا فكلتاهما سواء والجواب فيهما انهما يجوزان فان تعمدوا ذلك
فانهم يستقبلون الصلوة عليها كما في المكتوبة لانها في وجوب استقبال الكعبة كساير الصلوات
قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير ولا باس بالاذن في صلوة الجنازة هكذا وقع في بعض النسخ
ووقع في بعض النسخ ولا باس بالاذان في صلوة الجنازة فان كان الصحيح لا باس بالاذن في صلوة
الجنازة فمعناه احد الشيئين اما اذن الولي غيره في الصلوة على الجنازة لان للولي حق الصلوة
على الجنازة لما ذكرنا فيكون له ولاية تحويل هذا الحق الى غيره واما اذن اولياء الميت للمصلين
لينصرفوا قبل الدفن لا باذنهم لما روي عن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه قال اميران وليسا
باميرين ولي الميت قبل الدفن والمراة تكون في الركب وفي رواية صاحب الدابة العطوف وان كانت
الرواية لا باس بالاذان في صلوة الجنازة فمعناه لا باس بالاعلام قال الله تعالى فاذان من الله ورسوله
اي اعلام من الله ورسوله والاعلام لا باس به في صلوة الجنازة فانه روي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه مر بقبر فقال قبر من هذا فقيل قبر فلانة ماتت ليلا فقال هلا اذنتموني فقالوا خشينا عليك
هوام الليل فقال عليه السلام اذا مات منكم ميت فاذنوني فان صلوتي عليكم دعاء ورحمة فدل انه لا باس
بالاعلام في صلوة الجنازة ولان في الاعلام اعانة وحثا على الطاعة فلا باس به لهذا وحكي عن بعض مشايخ

بلخ انه يكره النداء في الاسواق ان فلانا مات لانه من افعال الجاهلية ونحوه ذكر الكرخي عن ابي
حنيفة رحمهما الله انه لا ينبغي ان يؤذن بالجنازة الا اهلها وجيرانها ومسجديها وكثير من مشايخ
بخارا لم يروا به باسا اذ ليس المقصود منه التوسم برسم اهل الجاهلية وانما المقصود به الاعلام حثا
على الطاعة الا ترى ان النداء الخاص لا يكره فكذا لا يكره العام ايضا ولا يصلي على ميت الا مرة واحدة
وقال الشافعي رحمه الله يجوز لمن لم يصل ان يصلي عليه حجته انه لما قبض رسول الله صلى الله عليه
وسلم صلى على قبره الصحابة فوجا بعد فوج ولان الصلوة على الميت شرعت دعاء واستغفارا له
والدعاء والاستغفار مشروع مرة بعد مرة وعلماؤنا رحمهم الله احتجوا بما روي ان رسول الله عليه
الصلوة والسلام صلى على جنازة فلما فرغ جاء عمر رضي الله عنه ومعه قوم فاراد ان يصلي عليها فقال
عليه الصلوة والسلام الصلوة على الجنازة لا تعاد ولكن ادع للميت واستغفر له وروي عن عبد الله
ابن عمر رضي الله عنهما انه لما مات اخوه عاصم قال لابن عاصم ارني قبر ابيك فاراه فقام عليه ودعا ولم
يصل عليه والمعنى ان صلوة الفريق الاول وقعت فرضا لان صلوة الجنازة شرعت قضاء لحق
الميت وحق الميت صار مقاما بالفريق الاولى فسقط الفرض فصلوة الفريق الثاني يكون نفلا
والتنفل بصلوة الجنازة غير مشروع ولو جاز ذلك لكان الاولى ان يصلى على قبر رسول الله عليه
وسلم من رزق زيارته الان لانه في قبره كما وضع لان لحوم الانبياء حرام على الارض به ورد الاثر
عن رسول الله عليه الصلوة والسلام ولم يشتغل احد بهذا فعلم انه لا يعاد الصلوة على الميت قال
محمد في الاصل الا ان يكون الذي صلى اول مرة غير الولي فح يكون للولي حق الاعادة لان حق التقدم
للولي وليس لغيره ولانه اسقاط حقه وهو تاويل فعل الصحابة فان ابا بكر رضي الله عنه كان مشغولا
بتسوية الامور وتسكين وكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق لابي بكر لانه كان هو
الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم بعده لم يصل عليه احد واما حديث النبي عليه الصلوة والسلام
قلنا النبي عليه الصلوة والسلام هو الولي لمن مات بالمدينة وغير الولي متى صلى على الميت حق للولي حق
الاعادة ويكره صلوة الجنازة عند طلوع الشمس واستوائها وغروبها لحديث عقبة ابن عامر الجهني
انه قال ثلاث ساعات نهانا رسول الله ان نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا وذكر هذه الساعات والمراد من ذلك
صلوة الجنازة لان الدفن في هذه الاوقات غير مكروه وان صلوها لم يكن عليهم اعادتها لان حق الميت
تادى بما ادوا فان المودى في هذه الاوقات صلوة وان كان بها نقصان الا ان السبب اوجبها كذلك
لان سبب صلوة الجنازة حضور الجنازة الا ترى ان الصلوة تضاف الى الجنازة وهذا يدل على كون الجنازة
سببا فهو معنى قولنا السبب اوجبها مع النقصان وقد اداها كذلك فهو نظير ما تلا اية السجدة في هذه
الاوقات وسجدها جاز وطريقه ما قلنا ولانهم لو اعادوها لازدادت الكراهة ونظير هذا ما لو سجد
للسهو قبل السلام نهى عن ذلك ولو سجد مع ذلك جاز لانا لو لم نجوز صارت السجدات اربعا فازدادت
الكراهة وهذا الرجل ما خالف الكل فان من العلماء من يجوز السجدة قبل السلام فكذلك هاهنا من العلماء
من يجوز الصلوة في الاوقات المكروهة لان صلوة الجنازة تشبه الصلوة المطلقة من حيث انه
يشترط فيها الطهارة عن الحدث والطهارة عن النجاسة وستر العورة واستقبال القبلة والتحريم
بالتكبير والتحلل بالسلام ويشبه الدعاء من حيث سقوط القراءة والركوع والسجود فمن حيث انها تشبه
الصلوة نهي ومن حيث انها تشبه الدعاء اذا اداها جاز وهو القياس للتلاوة اذا تلاها في هذه الاوقات

وارادان يسجد لها ينهى عن ذلك او يسجد جاز ويسقط عنه كذلك هاهنا ولو ادى بعد طلوع الفجر
او بعد العصر لا يكره لحديث ابن عمر رضي الله عنه انه اتى بجنازة بعد العصر فقال اسرعوا قبل ان
تغرب الشمس ولان الصلوة على الجنازة فريضة وانما تكره في هذين الوقتين النطوع ولو حضرت
الجنازة بعد غروب الشمس يبدون بالمغرب ثم بالجنازة لما روى عن ابى بردة الاسلمى انه اتى بجنازة
بعدما غربت الشمس ووضعت على مقبرة بالبصرة فامر المؤذن فاذن وصلى المغرب ثم صلى على الجنازة
ولان صلوة المغرب فرض عين وصلوة الجنازة فرض كفاية فيكون المغرب اكد والبداية با كد
الفرضين اولى ولان تاخير المغرب مكروه وتاخير صلوة الجنازة لا باس به وروى الحسن ابن زياد
ذكر في المجرد انه يبدا بايهما شا لان مبنى صلوة الجنازة على المسارعة قال عليه الصلوة والسلام ثلث
لا يوخرن وذكر من جملتها الصلوة على الجنازة ومبنى المغرب ايضا على المسارعة فاستويا فيبدا
بايهما شاء واذا وجد شى من اطراف ميت كيد او رجل او راس لم يغسل ولم يصل عليه ولكن يدفن وقال
الشافعى رحمه الله يغسل ويصلى عليه قل ذلك الجزء او كثر بنا على مذهبه ان تكرار الصلوة على ميت
واحد يجوز وعندنا لا يجوز وهذا في الميت عند الشافعى اما في الشهيد عنده لا يصلى على كل البدن
فكيف يصلى على جزء منه واجمعوا انه لو وجد اكثر البدن غسل وكفن وصلى عليه ودفن وان كان
نصف البدن ومعه الراس غسل وكفن وصلى عليه ودفن وان كان مشقوقا بنصفين طولا فوجد
منه احد النصفين لم يغسل ولم يصل عليه وان كان اقل من نصف البدن ومعه الراس غسل وكفن
ودفن ولم يصل احتج الشافعى بما روي ان وجد يد ادمى بمكة في وقعة الجمل فغسلها اهل مكة وصلوا
عليها قيل انها يد طلحة ابن عبد الله او يد عبد الرحمن ابن عتاب ابن اسعد وقد روى عن عمر انه صلى على
عظام بالشام وابن ابى عبيدة انه صلى على رؤس ولان هذا البعض من جملة الادمى لا تزال عنه في حالة
السلامة فتجب الصلوة عليه قياسا على ما لو كان الموجود اكثر من نصف البدن او نصف البدن ومعه
الراس وهذا لان الصلوة على المسلم شرع لحرمة المسلم وحرمة القليل لحرمة الكثير بدليل انه لا يحل
اتلاف القليل كما لا يحل اتلاف الكثير واحد من واحتجوا بما روى عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم انهما
قالا لا يصلى على عضو والمعنى فيه ان هذا عضو لو انفصل عن الادمى حالة الحيوة لا يصلى عليه
فكذا لو انفصل عنه بعد موته وجب ان لا يصلى عليه قياسا على الشعر والظفر وهذا لان صلوة الجنازة
اعرف قربة للميت والميت اسم لجميع البدن ولم يوجد جميع البدن ولا اكثر البدن انما وجد منه البعض
والمعدوم اكثر من الموجود فترجح العدم على الوجود فكانه لم يوجد شى من البدن وبدون الميت لا تقام
صلوة الجنازة اذا وجد الاكثر لان جانب الوجود ترجح على العدم وسقط اعتبار العدم
فاما حديث اهل مكة قلنا التعلق به لا يصح لانه ليس في الحديث ان الغاسل لليد والمصلى عليها من هو
فما لم يعرف الغاسل لا يكون الحديث حجة واما حديث عمر رضي الله عنه فالمراد منه الدعاء لا جماعا
انه لا يصلى على العظام وكذا حديث ابى عبيدة محمول على الدعاء صلى يعني دعا ثم الطرف يدفن لان
الارض اماطة الاذى وقد ورد الاثر به فانه روى عن النبى عليه الصلوة والسلام انه قال الاسلام
بضعة وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق قال شمس
الائمة الحلوانى رحمه الله اذا كان القوم في المصلى فجى بالجنازة هل يقومون لها اذا راوها قبل ان توضع
قال فيه كلام من الناس من يقول يقومون لها لما روى عن النبى عليه الصلوة والسلام انه كان جالسا فمر

عليه جنازة فقام فزعا فقيل له انه جنازة يهودى فقال ما قمت لها وانما قمت فزعا من الموت
ومنهم من قال لا يقوم وهو الصحيح والصلوة على الجنازة في الجبانة والامكنة والدور سواء لما روي
عن النبى عليه الصلوة والسلام انه صلى على بعض الموتى في الامكنة وصلى على البعض في الجبانة
وان النبى عليه الصلوة والسلام لما قبض صلى عليه في حجرة عايشة رضي الله عنها كان الناس يدخلون
فوجا فوجا فيصلون عليه وينصرفون وانما تكره الصلوة على الجنازة في المسجد الجامع ومسجد الحى عندنا
وقال الشافعى رحمه الله لا يكره وعن ابى يوسف رحمه الله روايتان في رواية كما قال الشافعى وفي رواية
قال اذا كانت الجنازة خارج المسجد والامام والقوم في المسجد فانه لا يكره وستاتى المسيلة في
كتاب الكراهية ولا يجهرون في صلوة الجنازة بشى من الحمد والثنا وصلوات الرسول عليه الصلوة
والسلام لان هذا ذكر كله والاخفاء في الذكر اولى كما في اذكار الصلوات ومشايخ بلخ يقولون السنة
ان يسمع الصف الثانى ذكر الصف الاول والصف الثالث ذكر الصف الثانى والرابع ذكر الصف الثالث
وقد روى عن ابى يوسف انه قال لا يجهرون كل الجهر ولا يسرون كل السر وينبغي ان يكون بين ذلك ويتيمم
لصلوة الجنازة اذا خاف فوتها في المصر وان لم يخف الفوت يتوضا وكذلك ان كان افتتح الصلوة
ثم احدث تيمم وبنى وقدم هذا في باب التيمم رجل تيمم وصلى على جنازة ثم اتى بجنازة اخرى ان
وجد من الوقت مقدار ما يتوضا به والماء منه قريب بطل تيممه وعليه اعادة التيمم للصلوة
على الثانية بالاجماع لانه يمكنه استعمال الماء بعد التيمم الاول فبطل التيمم وان لم يجد من الوقت مقدار
ما يتوضا به فله ان يصلى بالتيمم الاول على الجنازة الثانية عند ابى يوسف وعند محمد ليس له ذلك
ويعيد التيمم للجنازة الثانية هكذا اورد الامام السرخسى رحمه الله في شرح الصلوة واورد
الفقيه ابو الليث رحمه الله هذه المسيلة في مختلفاته وذكر قول ابى حنيفة مع ابى يوسف رحمهما
الله حجة محمد رحمه الله ان التيمم انما جوز لضرورة وقد ارتفعت الضرورة عند الفراغ من الاولى
فعليه تجديد التيمم للثانى حجة ابى يوسف رحمه الله ان العذر قايم وهو خوف الفوت لو اشتغل
بالوضوء فلهذا اجاز له ان يصلى بتيممه الاول ويكره ان يجعل على اللحود رفوف خشب يريد به صفايح خشب
توضع على اللحد لان في ذلك اضاعة المال بلا فايدة فان اللبن يكفى ولان ذلك يستعمل للزينة او لاحكام
البنا والميت غير محتاج الى ذلك ولكن مع هذا لو فعل لا باس به لرخاوة الاراضى في ديارنا وفي وقف النوازل
المرتد لا يدفع الى من انتحل اليهم كاليهود والنصارى ليدفنوه في مقابرهم ولكن يحفر له حفيرة فيلقى فيها
كالكلب وفي واقعات الناطفى رجل مات في السفينة يغسل ويكفن ويرمى في البحر لانه تعذر الدفن نقل
الميت من مكان الى مكان سياتى في كتاب الاستحسان والكراهية ان شاء الله تعالى وروى في النوازل
لا يدفن الميت في الدار وان كان صغيرا لان الدفن مكان الموت سنة الانبيا لا سنة غيرهم ولا تكسر
عظام اليهود والنصارى الذى توجد في قبورهم لان لذا اتهم حرمة حتى حرم ايذاؤهم في حيوتهم
فتكون لعظامه حرمة حتى لا تكسر اذا وجدت بعد الموت ولا يقوم الرجل بالدعاء بعد صلوة الجنازة
لانه قد دعا مرة لان اكثر صلوة الجنازة الدعاء ولا يصلى على صبى وهو على الدابة او على ايدى
الرجال كما في البالغ وفي رواية النوادر يجوز وفي النوازل صلى رجل على جنازة والولى خلفه ولم يرض به
اى لم يامر به فان تابعه وصلى معه لا يجوز للولى ان يعيد الصلوة لانه قد صلى مرة وان لم يصح فان كان
الذى صلى السلطان او الامام الاعظم او القاضى او والى البلدة او امام حيه فليس للولى ان يعيد وان كا

غيرهم فله الاعادة وفيه ايضا مات رجل في غير بلده وصلى عليه غير اهله ثم جاء اهله وحملوه الى منزله فان كان الاول صلى باذن الامام يعني السلطان او القاضي لا يصلون عليه ثانيا لان الصلوة باذن الامام كصلوة الامام بنفسه وفي العيون اذا اوصى الميت ان يصلي عليه فلان فالوصية باطلة الا في رواية ابن رستم فانها جايزة في روايته ويومر فلان ان يصلي عليه جنازة تشاجر فيها قوم فقام رجل ليس بولي وصلى وتابعه بعض القوم في الصلوة عليها فصلوتهم تامة وان احب الاوليا اعادة الصلوة اعادوا ولا ينوي الامام الميت في تسليمتي الجنازة ولكن ينوي في التسليمة الاولى من على يمينه وينوي في التسليمة الثانية من على يساره وعن ابي يوسف اذا كبر ينوي التطوع وصلوة الجنازة تجزيه عن التطوع وعن ابي يوسف ايضا في جنب وميت عندهما من الماء ما يكفي لاحدهما فالجنب اولى به يريد به اذا كان الماء مباحا ومن هذا الجنس عريان وميت ومعهما من الثوب ما يكفي لاحدهما ان كان الثوب ملكا لاحدهما صرف اليه وان كان ملكا للميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا يلبسه الحي لان الكفن مقدم على الميراث ثلاثة نفر في السفر جنب وحايض طهرت من الحيض وميت ومعهم من الماء قدر ما يكفي لاحدهم فان كان الماء لاحدهم فهو اولى به وان كان الماء لهم لا يصرف الى واحد منهم لان للاخرين فيه نصيبا وان كان الماء مباحا فالجنب احق به وتيمم المراة ويتيمم الميت ايضا وهذا لان غسل الجنب فريضة وتمكنه الامامة وغسل الميت ليس بفريضة ويتيمم الميت ويصلي الرجل وتقتدي المراة به بالتيمم ولان في كون التيمم مزيلا للجنابة خلافا فان عمر وابن مسعود رضي الله عنهما كانا لا يريان التيمم للجنب فكان الصرف الى الجنابة اولى وكذا لو كان مكان الحايض محدثا يصرف الى الجنب للمعنى الثاني، وجد قتيل في دار الحرب مختونا غير مقصوص شاربه لا يصلي عليه لان من الكفرة من يختتن ولو وجد غير مختون ولكنه مقصوص الشارب يصلي عليه اذ ليس منهم من يقص الشارب هكذا حكى فتوى شمس الايمة الحلواني رحمه الله لم يجعل شمس الايمة الختان علامة الاسلام هكذا كان يقول بعض المشايخ وقد ذكرنا في شرح الزيادات ان الختان والخضاب ولبس السواد من علامات الاسلام واذا وجد قتيل في دار الاسلام وعليه زنار وفي حجره مصحف لا يصلي عليه لان المسلم في دار الاسلام لا يعقد الزنار اصلا اما الكافر في دار الاسلام قد يقرا القران ولو كان ذلك في دار الحرب يصلي عليه لان الكافر في دار الحرب لا يقرا القران اما المسلم فقد يعقد الزنار على نفسه في دار الحرب لمصلحة تري في ذلك في متفرقات شمس الايمة الحلواني رحمه الله من لا يجبر على نفقته الميت حال حيوته كاولاد الاعمام والعمات والاخوال والخالات لا يجبر على الكفن بلا خلاف ثوب الجنازة اذا انخرق ولم يبق صالحا لما اتخذ له فليس للولي ان يتصدق به بل يبيعه ويصرف ثمنه في ثمن ثوب اخر وينبغي ان يكون غاسل الميت على الطهارة ويكره ان يكون جنبا او حايضا ولا باس بجلوس الحايض والجنب عنده وقت الموت

الفصل الثالث والثلثون في بيان حكم المسبوق واللاحق

يجب ان يعلم بان المسبوق من لم يدرك اول الصلوة وبعض احكامه من الاتيان بالثنا والاتيان بالتعوذ والاتيان بالدعوات المشروعة بعد الفراغ من التشهد وقيامه الى قضاء ما سبق به قدم في فصل ما يفعله المصلي في صلوته بعد الافتتاح وما يتصل بذلك الفصل فلا نعيد واللاحق من ادرك اول الصلوة الا انه لم يصل مع الامام اما لانه نام او احدث وذهب وتوضا ثم عاد وانتبه النايم وقد صلى الامام بعض صلوته ومن حكم المسبوق انه يصلي اولا ما ادرك مع الامام فاذا فرغ الامام من

صلوته يقضي ما سبق به ومن حكم اللاحق انه يصلي ما فاته مع الامام اولا ثم يتابع الامام فيما بقي والمسبوق في الحكم كانه خلف الامام ولهذا لا قراءة عليه فيما يصلي ولا سهو عليه ان كان قد سها وكان الشيخ الامام الزاهد عبد الله الخرخزي رحمه الله يقول اصحابنا رحمهم الله جعلوا المسبوق فيما يقضي كالمنفرد الا في ثلاث مسايل وقد ذكرنا ذلك بتمامه في الفصل السابع من هذا الكتاب وذكرنا الفرق ثمة في فصل محاذاة المراة بين المسبوق وبين اللاحق وسياتي الفرق بين نية اللاحق الاقامة وهو في قضاء ما عليه وقد فرغ الامام من صلوته وبين نية المسبوق الاقامة وهو في قضاء ما عليه وكذلك ياتي الفرق بين دخول اللاحق المصر وبين دخول المسبوق المصر في فصل المسافر ان شاء الله تعالى، المسبوق اذا سلم مع الامام ساهيا ومسح يديه على وجهه بعد السلام كما يفعل في العادة ثم تذكر ليس له ان يبني لان مسح اليدين على هذا الوجه عمل كثير من راه يفعل ذلك يظنه خارج وهذا هو حد العمل الكثير فيصير خارجا من الصلوة ويويده رواية مكحول النسفي عن ابي حنيفة رحمه الله ان من رفع يديه عند الركوع او عند رفع الراس من الركوع تفسد صلوته واعتبر عملا كثيرا وفي نوادر ابي سليمان عن محمد رحمه الله رجل فاتته ركعة مع الامام ثم سلم الامام فسهى الرجل ولا يدري لعله الركعة او لا ثم علم فقام فقضاها فعليه السهو وان كان ذلك قبل سلام الامام فلا سهو عليه لان قبل سلام الامام هو على المتابعة فلا يعتبر سهوه بخلاف ما بعد سلام الامام وعنه المسبوق اذا لم ينتظر سلام الامام وقام وقرا وركع ثم سلم الامام وسجد للسهو رجع اليه فسجدهما معه واعاد القراءة والركوع ولا سهو عليه واذا قام الامام الى الخامسة وتابعه المسبوق ان كان الامام قعد على راس الرابعة فسدت صلوة المسبوق المسبوق يسجد سجدتي السهو مع الامام وكذا المقيم اذا كان مقتديا بالمسافر يسجد للسهو مع الامام واللاحق لا ياتي بسجود السهو حتى يفرغ من صلوته فان لم يسجد المسبوق ولا المقيم بالمسافر مع الامام سجد اذا فرغا من صلوتهما استحسانا والقياس ان لا يسجد الا انهما انتقلا من صلوة الامام الى غيرها وجه الاستحسان ان التحريمة واحدة فان سجدا معه ثم سهوا اعادا سجود السهو فان لم يسجدا مع الامام سهوا كفاهما سجدتان عن السهوين فان سهى الامام ثم احدث ثم استخلف رجلا فالخليفة ياتي بسجود السهو بعد تمام صلوة الامام وان سهى الثاني يسجد ايضا واذا اجتمع سهو الاول وسهو الثاني كفاه سجدتاه وان لم يسه الاول وسهى الثاني يسجد ايضا ويتابعه الاول في ذلك ان ادركه رجلان سبقا ببعض الصلوة وقاما الى قضاء ما سبقا به واقتدى احدهما بالاخر فسدت صلوة المقتدي لانه اقتدى في موضع الانفراد، رجل اقتدى بالامام في ذوات الاربع بعد ما صلى الامام بعض صلوته فاحدث الامام وقدم هذا الرجل والمقتدي لا يدري كم صلى الامام وكم بقي عليه فان المقتدي يصلي اربع ركعات ويقعد في كل ركعة احتياطا واذا ظن الامام ان عليه سهوا فسجد للسهو وتابعه المسبوق في ذلك ثم علم انه لم يكن على الامام سهو ففيه روايتان في احدى الروايتين تفسد صلوة المسبوق وبه اخذ عامة المشايخ وفي احدى الروايتين لا تفسد وبهذه الرواية كان يفتي الشيخ الامام الزاهد ابو حفص الكبير رحمه الله فان لم يعلم انه لم يكن على الامام سهو لم تفسد صلوة المسبوق بلا خلاف، الامام اذا سبقه الحدث في ذوات الاربع فاستخلف مسبوقا بركعتين فان المسبوق يصلي ركعتين ويقعد حتى يتم صلوة الامام ثم يقوم لقضاء ما سبق به ولو ان هذا المسبوق صلى ركعتين ولم يقعد فسدت صلوتهم كما لو اقتدى المقيم بالمسافر

فاحدث المسافر واستخلف المقيم فصلى المقيم ركعتين ولم يقعد وهناك تفسد صلوتهم
كذا هنا وهذا لان الخليفة قايم مقام الاول ماله يفرغ على صلوة الاول والاول لو ترك من
القعدة فسدت صلوته فكذا اذا ترك الثانى المسبوق بركعة اذا سلم مع الامام ساهيا لا يلزمه
سجود السهو لانه مقيد بعد ان سلم بعد الامام كان عليه السهو لانه صار منفردا وأذا دخل الرجل
في صلوة الرجل بعد ما سلم قبل ان يسجد للسهو فعلى قول محمد رحمه الله اقتداوه صحيح به صحيح
على كل حال عاد الرجل الى سجود السهو او لم يعد وعلى قول ابى حنيفة اقتداوه موقوف ان عاد
الرجل الى سجوده صح اقتداوه وان لم يعد لا يصح اقتداوه ولو دخل في صلوته بعد ما سجد سجدة
واحدة وهو في الثانية فانه يسجدها معه ولا يقضى الاولى وكذلك ان دخل في صلوته
بعد ما سجدهما لم ينقضهما صلى بقوم صلاة الفجر فسلم واحد من القوم بعد الفراغ من التشهد ولطال
الامام الدعاء واخر السلام حتى طلعت الشمس فسدت صلوة الامام على قول من يرى ذلك ولم
تفسد صلوة من سبق بالسلام وكذلك لو تذكر الامام تلاوة بعد سلام هذا الرجل فسجد الامام
للتلاوة بعد سلام هذا الرجل وكانت الصلوة ظهرا فادرك الامام الجمعة لا تفسد صلوة من سلم
اذا لم يدرك الجمعة وكذا المسبوق بركعة اذا قام الى قضاء ركعته بعد سلام الامام ثم تذكر الامام
تلاوة وسجد لها لا تفسد صلوة المسبوق الا اذا تابعه في السجدة بعد ما قيد ركعته بالسجدة
احدث الامام وعليه سجود السهو واستخلف مسبوقا قد ذكرنا قبل هذا انه لا ينبغى للامام ان
يقدمه ولا له ان يتقدم فلو انه تقدم بعد هذا كيف يصنع قال يصلى بالقوم بقية صلوتهم
فاذا انتهى الى السلام يتاخر ويقدم مدركا يسلم بهم ولا يسلم هذا المسبوق فان لم يكن ثمة مدرك
كيف يصنع هذا المسبوق قال يتاخر من غير ان يسلم ثم يقوم ويقضى ما فاته وحده كذلك القوم
يقومون ويقضون ما فاتهم وحدانا فاذا فعلوا ذلك ياتون بسجود السهو التى وجبت على الامام
استحسانا قد ذكرنا ان اللاحق لا يتابع الامام في سجوده ولو تابعه مع ذلك وسجد معه لا يجزيه
وعليه ان يسجد اذا فرغ من صلوته لان ما اتى به من السجدة في غير محلها لان سجدة السهو
شرعت في اخر الصلوة وهو انما اتى بها في وسط الصلوة يجب ان يعلم بان ما تقضى المسبوق
اول صلوته حكما واخر صلوته حقيقة لان ما ادرك مع الامام اول صلوته حقيقة واخر صلوته
حكما من حيث ان الاول اسم لفرد سابق يكون ما ادرك مع الامام اولا في حقه حقيقة ومن حيث انه
اخر في حق الامام لان الاخر اسم لفرد لاحق يكون اخرا في حقه حكما تحقيقا للتبعية وتصحيحا
للاقتداء لان ما بين اول الصلوة واخرها مغايرة من حيث الحكم فان القراءة فرض فى الاوليين نفل في
الاخريين والمغايرة تمنع صحة الاقتداء ولما صح الاقتداء علمنا ان ما ادركه الامام اخر صلوته حكما
واذا كان ما ادرك اول صلوته حقيقة واخره حكما وما يقضى اخره حقيقة واوله حكما اعتبرنا الحقيقة
فيما يقضى وفيما ادرك في حق الثناء فقلنا بان المسبوق ياتى بالثناء متى دخل مع الامام فى الصلوة حتى
يقع الثناء فى محله وهو ما قبل اداء الاركان واعتبرنا الحكم فيما ادرك وفيما يقضى في حق القراءة فجعلنا
ما ادرك اخر صلوته وما يقضى اول صلوته فصحت القراءة عليه فيما يقضى لان القراءة ركن من اركان
الصلوة لا تجوز الصلوة بدونها واعتبرنا الحكم فيما ادرك وفيما يقضى في حق القنوت فجعلنا
ما ادرك اخر صلوته في حق القنوت حتى انه اذا اتى بالقنوت فيما ادرك مع الامام لا ياتى بالقنوت

فيما يقضى كيلا يودى الى تكرار القنوت الذى هو ليس بمشروع واعتبرنا الحقيقة فيما
يقضى وفيما ادرك فالزمناه القعدة في اخر الصلوة عملا بالحقيقة ليخرج عن العهدة بيقين
المسبوق بركعتين اذا قام الى قضاء ما سبق ولم يكن الامام قرا في الاوليين وانما قرا فى الاخريين
فانه يجب عليه القراءة فيما يقضى ولو ترك القراءة فيما يقضى لم تجز صلوته لان القراءة فى الاخريين
وقعت بطريق القضاء فالتحقت بمحل الاداء وصار كانه قرا في الاوليين وهناك المسبوق
يقرا فيما يقضى كذا هاهنا وأذا قام المسبوق الى قضاء ما سبق قبل ان يتشهد الامام او بعد ما
يتشهد قبل ان يسلم فقد ذكرنا هذه المسئلة قبيل الفصل الرابع ومن فروعات هذه المسئلة اذا قام
بعد ما تشهد الامام وعلى الامام سجود السهو فقرا وركع ولم يسجد حتى عاد الامام الى سجود السهو
فعلى هذا الرجل ان يتابع الامام في سجوده السهو لانه لم يستحكم انفراده باداء ما دون الركعة ليس له
حكم الصلوة فعليه ان يعود الى متابعة الامام ثم يقوم للقضاء ولا يعيد بالذى ادى لانه صار
رافضا لها بالعود الى متابعة الامام وان لم يعد الى متابعة الامام ومضى على ذلك جازت صلوته
لانه لم يبق على الامام ركن من اركان الصلوة ويسجد للسهو في اخر صلوته استحسانا وان قيد
المسبوق الركعة بالسجدة ثم عاد الامام الى سجود السهو لم يعد الى متابعة الامام لانه استحكم انفراده
باداء ركعة كاملة وان عاد الى متابعته فسدت صلوته لانه اقتدى فى موضع الانفراد والاقتداء
فى موضع الانفراد يفسد الصلوة فان قيل الاقتداء فى موضع الانفراد اذا لم يكن بركعة كاملة ينبغى
ان لا يوجب فسادا كالانفراد فى موضع الاقتداء اذا لم يكن بركعة كاملة قلنا الاقتداء فى موضع الانفراد
انما يفسد الصلوة وان حصل الاقتداء بما دون الركعة لانه لما اقتدى به زال الانفراد لان بين الاقتداء
والانفراد تنافى فاما المسبوق بالاقتداء بالامام صار تبعا للامام وبالانفراد لم تزل التبعية لانه يودى
ما اداه الامام والتبعية تبقى بهذا كما في النايم واذا لم تزل التبعية بنفس الانفراد بقى في صلوة الامام
واذا بقى في صلوة الامام لم تفسد صلوته الا ان ياتى بركعة كاملة ثم تفسد صلوته لا لزوال المتابعة
ولكن لشروعه فى صلوة اخرى وهذه ثلاث فصول احدها فى السهو وقد ذكرنا والثانى فى الصلبية
اذا تذكر الامام سجدة صلبية بعد ما قام المسبوق الى القضاء فان لم يكن قيد الركعة بالسجدة عاد الى
متابعة الامام كما ذكرنا فى سجود السهو وان لم يعد فسدت صلوته لان الصلوتية من اركان الصلوة
الا ترى انه لو لم يات بها الامام كانت صلوته فاسدة فكذلك اذا لم يتابع المسبوق فيها وان كان قيد
الركعة بالسجدة فصلوته فاسدة عاد الى متابعة الامام او لم يعد لما ذكرنا ان السجدة الصلبية ركن
وبعد اكمال الركعة عاجز عن المتابعة فلهذا انفسد صلوته والثالث ان تذكر الامام سجدة تلاوة فان
كان المسبوق لم يقيد الركعة بالسجدة فعليه ان يعود الى متابعة الامام لان الركعة الناقصة تحتمل
الرفض على ما ذكرنا فصار كانه لم يقم ولو لم يقم يتابع الامام فكذلك هاهنا فلو لم يتابع الامام ومضى
على ذلك فانه ينظر ان وجد منه القيام والقراءة بعد فراغ الامام من القعدة الثانية مقدار ما تجوز
به الصلوة جازت صلوته والا فلا لان عود الامام الى سجدة التلاوة يرفع القعدة صار كانه اى
قضاء ما سبق به قبل فراغ الامام من التشهد لو قام الى قضاء ما سبق به قبل فراغ الامام من
التشهد ومضى على ذلك فانه يعتبر القيام والقراءة التى وجد بعد فراغ الامام من التشهد كذلك
هاهنا فان قيد المسبوق الركعة بالسجدة قبل ان يعود الامام الى سجدة التلاوة ثم عاد الامام الى سجدة

التلاوة فان تابعه المسبوق فصلوته فاسدة رواية واحدة لانه لما قيد الركعة بالسجدة استحكم
انفراده فاذا تابع الامام فقد اقتدى في موضع كان عليه الانفراد فيوجب فساد الصلوة وان
لم يتابعه ففيه روايتان قال في الاصل فصلوته فاسدة لانه حين سجد الامام للتلاوة ارتفضت
القعدة في حق الامام واذا ارتفعت القعدة فسدت صلوته لان القعدة الاخيرة فرض على ما ذكرنا
وفي نوادر ابي سليمان قال لا تفسد صلوته لانه حين قيد الركعة بالسجدة تم انفراده ولم يبق على الامام
ركن من اركان الصلوة بدليل انه لو لم يسجد الامام للتلاوة وذهب جازت صلوته بخلاف الصلوة
على ما ذكرنا وفقه هذا الكلام ان قعوده كان معتدا به وانما انتقض في حق الامام بالعود الى
سجدة التلاوة وذلك بعد ما استحكم انفراد المسبوق عنه فلا يتعدى ذلك الى المسبوق كرجل صلى
بقوم ثم ارتد والعياذ بالله بطلت صلاته ولم تبطل صلوة القوم وكذلك رجل صلى الظهر بالناس
يوم الجمعة في القرية ثم راح الى الجمعة فادركها انقلب المودى في حقه تطوعا وصار فرضه
الجمعة وبقي المودى في حق القوم فرضا كما كان فكذا ها هنا كذا ذكر الشيخ الامام السرخسي وذكر
الشيخ الامام خواهر زاده والامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمهما الله الاختلاف على عكس ما ذكره
الشيخ الامام السرخسي فقال في ظاهر الرواية لا تفسد صلوته وفي رواية ابي سليمان تفسد
صلوته اذا تذكر الامام فايتة بعد السلام وخلفه مسبوق حكي عن الشيخ الامام الجليل ابي بكر
محمد بن الفضل رحمه الله انه قال لا رواية في هذا الفصل وعندي ان صلوة المسبوق لا تفسد
كما لو ارتد الامام بعد السلام وخلفه مسبوق واذا صلى الامام الظهر اربع ركعات وقعد على الرابعة
وقام الى الخامسة ساهيا فجاء انسان واقتدى به في صلوة الظهر قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
رحمه الله يصح اقتداء الرجل لان الامام ما لم يقيد الخامسة بالسجدة فهو في تحريمة الظهر واذا كان الرجل
يصلي الظهر وخلفه مسبوق فقام الامام الى الركعة الخامسة وتابعه المسبوق ان كان الامام قد قعد
على راس الرابعة تفسد صلوة المسبوق لانه لما قعد على راس الرابعة تمت صلوته في حق المسبوق
وصار المسبوق في حكم المنفرد فهذا اقتداء في موضع الانفراد وان لم يكن قعد على راس الرابعة
لا تفسد صلوة المسبوق لان الامام على الصلوة الاولى حكما ولهذا قلنا اذا لم يقعد الامام على راس الرابعة
وقام الى الخامسة لا يسلم المقتدي ما لم يقيد الامام الخامسة بالسجدة بخلاف ما اذا قعد على راس
الرابعة فان هناك للمقتدي ان يسلم وكذلك قلنا في الامام اذا كان يصلي المغرب فقام الى الرابعة
وتشهد المقتدي وسلم قبل ان يقيد الامام الرابعة بالسجدة فانه يفسد صلوة المقتدي وطريقه
ما قلنا واذا جاء المسبوق الى الامام وهو راكع وفي يد هذا المسبوق شي فوضعه حتى صار متخططا
فكبر تكبيرتين ودخل في الصلوة قال هشام قال ابو حنيفة لو وقع تكبيرة الافتتاح قايما وهو
مستوي ايضا صح الشروع وان وقع وهو متخطط غير مستوي لا يجوز وان ركع المسبوق وسوى ظهره
في الركوع صار مدركا للركعة قدر على التسبيح او لم يقدر وان لم يقدر على تسوية الظهر في الركوع حتى
رفع الامام راسه فاتته الركعة ولو كبر والامام راكع فاشتغل هو بالثناء ولم يركع حتى رفع الامام راسه
ثم ركع هو لم يصر مدركا للركعة عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر لو كبر قبل ركوع الامام ولم يركع معه حتى
رفع الامام راسه ثم ركع هو صار مدركا للركعة واذا سلم الامام فالموتم يتانى ولا يتعجل في القيام وينظر
هل يشتغل الامام بقضاء ما نسيه من صلوته فاذا تيقن فراغ الامام من صلوته حينيذ يقوم هو الى قضايه

ولا

ولا يسلم مع الامام لانه في وسط صلوته وفيه حكاية ان ابا يوسف كان على مايدة هارون الرشيد
فسيل زفر وقال ما تقول يا باهذيل متى يقوم المسبوق الى قضايه فقال زفر بعد سلام الامام فقال
ابا يوسف اخطات فقال زفر بعد ما سلم تسليمة واحدة فقال ابو يوسف اخطات ثم قال ابو يوسف انما
يقوم بعد تيقنه انما الامام قد فرغ من صلوته فقال زفر احسنت ايدك الله القاضي قال الزندويسي في نظمه
يمكث المسبوق حتى يقوم الامام الى تطوعه ان كانت صلوة بعدها تطوع ويستند في المحراب ان كانت
صلوة لا تطوع بعدها ولو لم يمكث حتى يسلم الامام ولكن حين فرغ الامام من قراة التشهد قام المسبوق
الى قضاء ما سبق جازت صلوته بالاتفاق ولكنه مسي فيما صنع وانما جازت صلوته لفراغ الامام من الصلوة
حتى قالوا فيمن صلى مع الامام الجمعة والامام في الجامع وهو في الطريق وهو مسبوق يخاف ان لو انتظر
الامام حتى يسلم ثم يقوم هو الى قضايه تفسد المارة عليه صلوته قالوا اذا علم ان الامام فرغ من التشهد
يقوم هذا الى القضاء ويجوز صلوته وروى ابن سماعة وابو سليمان في نوادره عن محمد اذا نام الموتم
خلف الامام وسهى الامام عن سجدة من اول الركعة فقضاها في اخر صلوته وسلم ثم استيقظ ذلك
الرجل فانه يصلي ويسجد تلك السجدة في موضعها من الركعة الاولى وفي رواية ابي سليمان ان كان
الامام ترك القعود في الثانية لم يقعد فيها هذا اللاحق قال لان الامام يقضي السجدة ولا يقضي الجلوس
وفي رواية ابن سماعة لو استيقظ هذا النايم قبل ان يسجدها الامام فانه يصلي ما صلى امامه فلا يسجد
تلك السجدة حتى يسجدها امامه فيسجدها معه لانه لا يجزيه ان يسجدها قبله وكذلك ان لم يكن نام
ولكنه سبقه الحدث فذهب وتوضا ثم انصرف وفي نوادر ابراهيم عن محمد رجل دخل في صلوة امام
بعد ما صلى الامام ركعة فاتبع الامام حين جاء ولم يقض ما فاته وصلى معه الرابعة قال يقوم ويصلي ركعة
بغير قراة ويقعد ويصلي ركعة اخرى بغير قراة ويقعد لان ثالثه رابعة الامام ثم يصلي ركعة بقراة لانه
اول صلوته وفي نوادر ابي سليمان عن محمد اذا نام الرجل خلف الامام في التشهد الاخير فلم يقرا التشهد
وقرا الامام ثم سلم الامام ثم ضحك هذا الرجل بعد ما انتبه قبل ان يتشهد قال عليه الوضوء لصلوة اخرى
وصلوته تامة وانما وجب عليه الوضوء وان كان الامام قد سلم لان المقتدي انما يخرج من حرمة الصلوة
بتسليم الامام اذا لم يكن عليه شي من واجبات الصلوة وها هنا عليه التشهد وفي نوادر بشر عن ابي يوسف
امي سبق فقام يقضي قال ابو حنيفة صلوته فاسدة وقال ابو يوسف صلوته تامة وانما فسدت
صلوته عند ابي حنيفة لانه بالاقتداء بالقاري التزم صلوة بقراة وقد عجز عن اتمامها كذلك فجاء الفساد
وعلى هذا اصلي ركعة بركوع وسجود ثم مرض وصار الى حالة الايماء فصلوته فاسدة في قول ابي حنيفة
لانه التزم صلوة بركوع وسجود خلافا لابي يوسف وروى المعلى عن ابي يوسف في الاخر من الخلاف
على نحو ما ذكرنا في الامي ابن سماعة في الرقيات عن محمد رجل فاتته ركعة مع الامام فلما تشهد
الامام قام الرجل يقضي ركعته وقد كان الامام نسي سجدة عليه من تلاوة فلما سلم الامام ذكر السجدة
التي عليه من التلاوة وقد فرغ الرجل من ركعته او لم يفرغ منها حتى سجد الامام سجدة التلاوة ومضى
الرجل في ركعته ولم يسجد معه سجدة التلاوة قال محمد رحمه الله اذا ركع وسجد قبل ان يسجد
الامام سجدة التلاوة فصلوته تامة لانه خرج من صلوة الامام بالفراغ من تشهد الامام قبل ان يبطل
تشهد الامام فان كان ركع وسجد بعد ما سجد الامام سجدة التلاوة فصلوته فاسدة لان تعود الامام
يبطل تشهده لان من حق سجدة التلاوة الواجبة في الصلوة ان تودى في الصلوة ولا تودى خارج الصلوة

قال ارايت لو نسى الامام سجدة تلاوة حتى سلم وتفرق القوم غير ان الامام بعد في مصلاه
ثم تذكر الامام السجدة وسجدها فمن خرج من المسجد او تكلم قبل ان يسجدها الامام فصلوته تامة ومن
خرج من المسجد او تكلم بعد ما سجد الامام فصلوته فاسدة قال وانما هذا بمنزلة مسافر صلى ركعتين
ثم تشهد فخرج بعض القوم من المسجد وتكلم ثم نوى المسافر الاقامة **الفصل الرابع والثلثون في
المصلى اذا نوى الشروع في الصلوة التي هو فيها او في صلوة اخرى** قال محمد رحمه الله في الجامع
في رجل افتتح الظهر وصلى منها ركعة ثم افتتح العصر او التطوع فقد نقض الظهر لان العصر غير الظهر
وكذا التطوع غير الفرض وله ولاية الشروع فيهما فاذا افتتح واحدا منهما يعني العصر او التطوع
صح الافتتاح وصار شارعا فيه واذا صار شارعا فيه يصير خارجا عن الاخر ضرورة فيبطل الاخر
وان افتتح الظهر بعد ما صلى ركعة فهي هي وتجزيه تلك الركعة عن الظهر فيصلي بعدها ثلاث ركعات
ويتم الظهر لانه نوى الشروع في شي هو فيه وذلك باطل فلغت نيته وبقي في ظهره فان صلى اربعا
بعد ذلك على تقدير انه افتتح الصلوة ولم يقعد في الثالثة فسدت صلوته لان هذه الثالثة
رابعة صلوته حقيقة ان كانت ثالثة في ظنه فقد ترك القعدة الاخيرة فتفسد صلوته ولو
نوى بالتكبيرة هذه الفريضة وفريضة اخرى او تطوعا لم يخرج عن الفريضة انما يخرج عن هذه
الفريضة اذا نوى غيرها على حدة رجل سلم في الركعتين من الظهر ناسيا ثم ذكر فظن ان ذلك يقطع
الصلوة فاستقبل التكبير نوى به الدخول في الظهر ناسيا وهو امام قومه فكبر وامعه ينوون
ذلك فهم على صلوتهم الاولى يصلون ما بقي منها ويسجدون للسهو وذلك لانه لو خرج عن الصلوة
لا يخ اما ان يخرج بالسلام لان هذا سلام الساهي لان حد السهو ان يسلم وعليه ركن من اركان الصلوة
وهو لا يعلم به وقد وجد هذا الحد هنا فكان سلام الساهي وقد ذكرنا ان سلام الساهي لا يخرج
المصلي عن الصلوة ولا جائز ان يصير خارجا بالنية لانه نوى ايجاد الموجود وذلك لغو فصار
وجود النية وعدمه بمنزلة ولا جائز ان يصير خارجا بمجرد التكبير لان التكبير وجد وسط خارج الصلوة
والتكبير في وسط الصلوة لا يخرجه عن الصلوة اذا ثبت انه لا يصير خارجا عن الصلوة الاولى
فاذا قعد في الرابعة ثم قام الى الخامسة تجوز صلوته لانه صلى الظهر خمسا وقعد في الرابعة قدر التشهد
فتجوز صلوته لانه اشتغل بالنفل بعد اكمال الفرض وان لم يقعد في الرابعة قدر التشهد فسدت
صلوته لانه اشتغل بالنفل قبل اكمال الفرض وان لم يقعد في الرابعة ثم اذا جازت صلوته بان قعد في
الرابعة قدر التشهد فانه يجب عليه سجدتا السهو بتاخير الركن عن محله وهو القيام الى الركعة الثالثة
لانه حين قعد على راس الركعتين يفترض عليه القيام بعد ما تشهد فاذا اشتغل بالدعوات فقد اخر
الركن وهو الركعة الثالثة فيجب عليه سجدتا السهو فرق بين هذا وبينما اذا كبر ينوي العصر او ينوي
التطوع فانه يصير خارجا عن الظهر داخلا في العصر او في التطوع وهنا لا يصير خارجا ووجه
الفرق ان هنا نوى شيا ليس هو فيه لانه نوى العصر وهو ليس في العصر فالنية الثانية افادت
غير ما افادته الاولى فتكون معتبرة واذا كانت معتبرة صار شارعا في العصر ومن ضرورة
الشروع في العصر فالنية الثانية افادت غير ما افادته الاولى فتكون معتبرة واذا كانت معتبرة
صار شارعا في العصر ومن ضرورة الشروع في العصر الخروج عن الظهر فاما هنا نوى شيا هو فيه
فلم يفد الثانية الا ما افادته الاولى فلغت نية الثانية ولهذا لا يصير خارجا عن الاولى ونظير

هذا

هذا رجل باع شيا بالف ثم باعه ثانيا بالف فالبيع الثاني باطل والبيع الاول على حاله لانه
الثاني لم يفد غير ما افاد الاول فلم يتضمن الثاني انفساخ الاول وبمثله لو باعه ثانيا بالفين فالبيع
الثاني جائز والبيع الاول باطل لان الثاني افاد غير ما افاده الاول فيتضمن البيع الثاني انفساخ
البيع الاول كذا هنا وفرق بين هذا وبينما اذا سلم على راس الركعتين من الظهر وهو يظن انه صلوة
الفجر او صلوة المسافر او سلم على راس الثالثة وهو يظن انه المغرب او الوتر فانه هناك يصير خارجا
عن الصلوة وهنا لا والفرق ان هناك السلام سلام عمد لانه سلم وهو عالم انه صلى ركعتين لا غير
والسلام العمد يخرجه عن الصلوة اما هاهنا السلام سلام الساهي لانه سلم وقد بقي عليه اركان الصلوة
وهذا هو حد السهو وسلام الساهي لا يخرجه عن الصلوة فان صلوا اربع ركعات بعد ما صلوا ركعتين
ان قعدوا على راس الثانية جازت صلوتهم والركعتان الاوليان من هذا الاربع فريضة تمام صلوة
الظهر والركعتان الاخريان نافلة وتجوز هذا لانه اشتغل بالنفل بعد اكمال الفرض وان لم يقعدوا
على راس الثانية فسدت صلوتهم لاشتغالهم بالنفل قبل اكمال الفرض واذا صلى من المغرب ركعتين
وقعد قدر التشهد وزعم انه اتمها فسلم ثم قام وكبر ينوي الدخول في سنة المغرب ثم تذكر انه لم
يتم المغرب وقد سجد للسنة او لم يسجد فصلوة المغرب فاسدة لانه كبر وينوي الدخول في صلوة اخرى
فيكون متنفلا من الفرض الى التطوع اما اذا سلم وتذكر انه لم يتم المغرب فحسب ان صلوته فاسدة
فقام وكبر للمغرب ثانيا وصلى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد اجزاه المغرب والا فلا لان
نية المغرب ثانيا لم تصح لان مجرد التكبير ودا لا يخرجه عن الصلوة وان افتتح المغرب وصلى ركعة
فظن انه لم يكبر للافتتاح فافتتحها وصلى ثلاث ركعات وقعد على راس الثانية جازت صلوته
لانه في المرة الثانية قعد على راس الثانية بزعمه وهي ثالثة على الحقيقة ولو صلى المغرب ركعتين
فظن انه لم يفتتح فافتتحها وصلى ركعات وقعد على راس الثانية والثالثة لا تجوز صلوته لان من
حقه ان يقعد على الركعة الاولى لانها ثالثة على الحقيقة فاذا لم يقعد فقد ترك القعدة على
راس الثالثة وانه يوجب فساد الصلوة واذا صلى الظهر اربعا فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها
ساهيا ثم قام واستقبل الصلوة وصلى اربعا وسلم وذهب فسد ظهره لان نية دخوله في الظهر
ثانيا لغو فاذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة واذا صلى الغداة بقوم
فقال له رجل من القوم تركت سجدة من صلوة الصلوة فقام الامام وكبر واستانف الصلوة لا تجزيه
الاولى ولا الثانية لان هذه التكبيرة لم تخرجه عن الاولى فقد خلط النافلة بالمكتوبة قبل الفراغ
من المكتوبة وفي فتاوى الفضلي المسبوق اذا شك في صلوته بعد ما قام الى قضائها انه سبق بركعة
او بركعتين فكبر ينوي الاستقبال يخرج عن صلوته لان حكم صلاة المسبوق وحكم صلاة المنفرد
مختلفان الا ترى ان الاقتداء بالمسبوق لا يصح وبالمنفرد يصح فاذا اقبل على احدهما وكبر ثبت الانتقال
الى الاخرى كمن انتقل بالتكبير من فرض الى نفل او من نفل الى فرض وكذلك المسبوق اذا سلم مع الامام
ناسيا فظن ان ذلك يفسد فكبر ونوى به الاستقبال كان خارجا عن صلوته والمعنى ما ذكرنا
وهذا بخلاف المنفرد اذا شك فكبر ينوي الاستقبال حيث لا يكون خارجا عن صلوته لان
هناك الصلوة لم تختلف فهو بمنزلة ما لو كان في الظهر فكبر ينوي الظهر او كان في العصر فكبر ينوي
العصر وهناك لا يصير خارجا عن صلوته كذا في المنفرد ولا كذلك المسبوق على ما ذكرنا وفي الرقيات

كت ابن سماعة الى محمد في رجل صلى خلف امام ركعة من صلوة فريضة ثم ان الماموم نوى ان يصلي
بقية صلوته لنفسه او نوى ان يوم امامه فيما بقى من الصلوة فمضى على نيته ذلك ويقرا ويركع
ويسجد ينوى بذلك كله الصلوة لنفسه او يوم امامه ولا ينوى اتباع الامام في شي من ذلك
غير ان ركوعه وسجوده كان بعد ركوع الامام وسجوده فلم يزل يفعل ذلك حتى اتم صلوته قال صلوته
تامة ولا يخرجه شي من ذلك من صلوة الامام لانه لم يفتتح الصلوة بتكبير مستقبل قال ولا يشبه
هذا ان ياتم ببعض الموتمين لانه اذا ائتم ببعض المامومين فقد خرج من صلوة امامه الى صلوة
امام غيره اما هنا فبخلافه فالرجل لا يكون امام نفسه وفي نوادر بشر عن ابي يوسف رجل دخل مع
الامام في صلوة الظهر ينوى التطوع ثم ذكر انه لم يصل الظهر فقطعها ثم استانف التكبير معه
ينوى الظهر فلا قضاء عليه لما كان من النافلة لانها صلوة واحدة فاذا صلاها لم يكن عليه ان
يقضيها وكذلك لو دخل فيها ينوى الظهر ثم تكلم ثم استقبل التكبير والدخول فيها ينوى النافلة
ثم افسدها لم يكن عليه الا المكتوبة وفي نوادر هشام قال سمعت محمدا في رجل صلى المغرب في
منزله ثم ادرك الجماعة فدخل معهم والامام في التشهد في اخر صلوته قال اذا سلم الامام فعلى
هذا الرجل معه ان يصلي اربعا كما يصلي الظهر لكن يقرا في كل ركعة بالفاتحة والسورة ومما يتصل
بهذا الفصل في نوادر ابن سماعة عن محمد رجل صلى اربع ركعات جالسا فلما قعد في الثانية منها
قرا وركع قبل ان يتشهد قال هو بمنزلة القيام ويمضي في صلوته لانه من عمل القيام وان كان حين رفع
راسه من السجدة الثانية في الركعة الثانية نوى القيام ولم يقرا ثم علم قال يعود ويتشهد وليت
النية في هذا بعمل وهذا لانه جالس حقيقة الا ان في الفصل الاول وجد ما هو من اعمال القيام
وهو القراة فيعتبر قياما وفي الفصل الثاني وجد مجرد النية ومجرد النية لا اثر لها في تغير الحقايق
ذكر الحاكم في المنتقى رجل يصلي ايما فلما كان في الرابعة ظن انها الثالثة فنوى القيام فقرا فكان في
قراته مقدار التشهد ثم تكلم قال اجزته صلوته ولا يكون قايما بنية القيام حتى يكون مع ذلك عمل يجري
من شي في صلوته او بزيادة ركوع او سجود ولو كان صلى ركعتين بايماء فلما رفع راسه من السجود
ظن انه الركعة الثانية فنوى ان يكون قايما فقرا الحمد لله وسورة ثم ذكر انها الثالثة قال هذا يركع للثالث
ولا يعود للتشهد الثانية لانه صار بالقراة بمنزلة من قام ذكر هو في المنتقى ايضا رجل صلى الظهر بايماء
فصلى ركعتين بغير قراة ساهيا ثم ظن انه انما صلى ركعة فنوى القيام فقرا وركع وسجد ثم علم ان هذه
الثالثة فصلى الرابعة بقراة اجزته صلوته ولو كان قرا في الاوليين فلما رفع راسه من السجدة الثانية
في الركعة الرابعة ظن انها الثالثة فنوى القيام ومكث ساعة كذلك ثم استيقن انها الرابعة فلم
يحدث نية في الجلوس حتى مكث كذلك مقدار التشهد لم تفسد عليه صلوته **الفصل الخامس
والثلثون في المتفرقات** رجل اسلم في دار الحرب فمكث فيها شهرا ولم يعلم ان عليه صلوة تلبيس
عليه قضاوها وقال زفر عليه قضاوها لان بقبول الاسلام صار ملتزما احكام الاسلام ولكن
قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك غير مسقط للقضاء بعد تقرر السبب كالنايم اذا انتبه بعد
مضي وقت الصلوة وحجتنا ان ما يجب بخطاب الشرع لا يثبت حكمه في حق المخاطب قبل علمه به
الا ترى ان اهل قبا افتتحوا الصلوة الى بيت المقدس بعد فرضية التوجه الى الكعبة وجوز ذلك لهم رسول
الله عليه الصلوة والسلام لانه لم يبلغهم توجه الكعبة وكذلك شرب بعض الصحابة رضي الله عنهم الخمر

بعد نزول اية التحريم قبل علمهم وفيه قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا والمعنى فيه وهو ان الخطاب بحسب الوسع وليس في وسع الادمي الايتمار قبل العلم
فلو ثبت حكم الخطاب في حقه كان فيه من الحرج ما لا يخفى لهذا قلنا ان الحجر في حق الماذون والعزل
في حق الوكيل لا يثبت قبل العلم قال والعلم الذي به عليهم الصلوة ان يخبره بذلك رجلان عدلان
او رجل وامراتان في دار الحرب او في دار الاسلام وان كان ذميا اسلم في دار الاسلام فعليه قضاوها
استحسانا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في القياس سواء ولا قضاء عليهما حتى يلزمهما الحجة
وهو قول الحسن رحمه الله ولكنا ندع القياس ونقول كما قال ابو حنيفة رحمه الله وجه القياس ما بينا
ان الشرايع لا تلزمه الا بالعلم والسماع ولم يوجد فلا يلزمه القضاء ووجه الاستحسان ان الخطاب
شايع في دار الاسلام فيقوم شرع الخطاب مقام العلم به لانه ليس في وسع المبلغ ان يبلغ كل احد
انما الذي في وسعه ان يجعل الخطاب شايعا ولانه ما دام في دار الاسلام يسمع الاذان والاقامة
ويرى حضور الناس الجماعات في كل وقت فانما اشتبه عليه ما لا يشتبه ولانه في دار الاسلام
يجد من يساله منه فترك السوال منه تقصير بخلاف دار الحرب وعنه ايضا حربي اسلم
ومكث سنين لا يعلم ان عليه صلوة او زكوة او صياما وهو في دار الحرب او في دار الاسلام
قال ليس عليه قضاء ما مضى قال وان اعلمه بذلك رجلان او رجل وامراتان ممن هو عدل ثم فرط
في ذلك كان عليه ان يقضي ما فرط فيه من وقت اعلامه في دار الحرب كان او في دار الاسلام
فان بلغه في دار الحرب رجل واحد فعليه القضاء فيما ترك عندهما وهو احدى الروايتين عن
ابي حنيفة رحمه الله وفي رواية الحسن عنه لا يلزمه القضاء حتى يخبره رجلان عدلان مسلمان
او رجل وامراتان وهذا بناء على اصل معروف وهو ان خبر الواحد هل هو حجة يلزمه ام لا عند
ابي حنيفة رحمه الله لا يكون حجة وعندهما يكون حجة والعدد ليس بشرط عندهما وروى الفقيه
رحمه الله في غريب الرواية انها ليست بشرط عندهما حتى اذا اخبره رجل فاسق او صبي او امراة
او عبد فان الصلوة تلزمه وموضع هذا كتاب الاستحسان وجه رواية الحسن وهو ان
هذا خبر ملزم فيشترط فيه العدد كالحجر على الماذون وعزل الوكيل والاخبار بجناية العبد
ووجه الرواية الاخرى وهو قولهما وهو الاصح ان كل احد مامور من صاحب الشرع بالتبليغ
قال عليه الصلوة والسلام رحم الله امرء سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها
فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وخبر الرسول هناك ملزم فههنا كذلك وعن ابي حنيفة
اذا اخبره بذلك اناس من اهل الذمة لم يكن عليه ان يقضي شيئا مما مضى وقال ابو يوسف اذا
لم يبلغه وهو في دار الحرب لم يقض وان كان في دار الاسلام قضى وفي المنتقى قال ابو
يوسف اذا لم يبلغه في دار الحرب من اخبره من عبد او صبي او فاسق فهو اعلام وعليه قضاء ما
لم يصل بعد الاعلام ذكر الحسن ابن ابي مالك عن ابي يوسف رحمهم الله فيمن قال لله علي ان اصلي
نصف ركعة او احج نصف حجة قال لا شي عليه ولو قال لله علي ان اصلي ركعة او اصوم نصف
يوم وجب عليه صوم وصلوة ركعتين وروى الحسن بن زياد عن ابي يوسف اذا قال لله
علي ان اصلي نصف ركعة فعليه ركعتان ولو قال لله علي ان اصلي ثلاث ركعات فعليه اربع ركعات
نصار عن ابي يوسف في قوله نصف ركعة روايتان المعلى عن ابي يوسف اذا قال لله علي ان اصلي

الظهر ثماني ركعات ليس عليه الا الاربع رجل دخل مع الامام في الركعة الثالثة من المغرب
ينوي به التطوع فانه يصلي الثالثة معه فاذا سلم الامام قام وهو يصلي ثلاث ركعات بقراءة
يقعد في الاولى منهن لان شروعه في صلوة امامه قد صح فيلزمه ما على امامه والذي على
امامه ثلاث ركعات الا ان التطوع بثلاث ركعات غير مشروع فلهذا تضم اليه الرابعة حتى يصير
متطوعا باربع ركعات وهذا لان الشروع كالنذر ثم لو نذر بثلاث ركعات ويقرا في الثلاث
كلها لانها تطوع والقراة في التطوع في كل ركعة فرض ويقعد في الاولى من الثلاث لان الاولى
من الثلاث ثانية صلوته والقعدة على راس الركعتين من التطوع واجب فان لم يقعد في الاولى
منهن جازت صلوته استحسانا وهو قولهما وفي القياس تفسد صلوته وهو قول محمد وزفر
ولا يقعد في الثانية من الثلاث لانها ثالثة والقعدة على راس الثالثة من التطوع بدعة غير
مشروع ويقعد في الثالثة ويسلم لانها اخر صلوته والقعدة في اخر الصلوة فرض الرجل اذا كان
خلف الامام ففرغ الامام من السورة لا يكره له ذلك ان يقول صدق الله وبلغت رسله ولكن الا‌فضل
ان لا يقول ذلك ذكره شيخ الاسلام رحمه الله في شرحه وفي الاصل اذا صلى وقدامه عذرة او بول
لا تفسد صلوته ولكن المستحب له ان يبعد عن موضع النجاسة عند الصلوة ورايت في موضع اخر
ويكره ان يصلي وقدامه عذرة او بول وفي الاصل ايضا يكره للمسافر ان يصلي على الطريق بل ينبغي له
ان يتنحى عن الطريق لان الطريق مشغول بحق المسلمين فهو كالمصلي في ارض مغصوبة فان وجد
موضعا مباحا يصلي في ذلك الموضع ولا يصلي على الطريق وان لم يجد موضعا مباحا ولكن وجد
اراضي الناس فان كانت الاراضي مزروعة لا يصلي في الاراضي ولكن يصلي على الطريق لان الضرر
في الصلوة في الاراضي في هذه الصورة اقل من الضرر في الصلوة في الطريق وان لم تكن
الاراضي مزروعة يصلي في الاراضي ولا يصلي في الطريق وان كانت الارض للذمي فالصلوة في
الطريق اولى من الصلوة في الارض واذا ذكر سجدتين من ركعتين بدا بالاولى منهما لان القضاء معتبر
بالاداء فكما ان الثانية تترتب على الاولى في الاداء فكذلك في القضاء وعند الشافعي من ترك سجدة
وصلى بعدها ركعة او ركعتين ياتي بتلك السجدة ويعيد ما صلى بعدها لانه حصل قبل اوانه وهذا
بناء على اصله ان زيادة الركعة والركعتين في احتمال الرفض والالغاء كزيادة ما دون الركعة فاما
عندنا زيادة الركعة الواحدة لا تحتمل الرفض والالغاء والركعة تتقيد بالسجدة الواحدة فاداء الركعة
الثانية اداء معتبر فليس عليه الا قضاء المتروك وعند الشافعي الركعة لا تتقيد بسجدة واحدة
بل تتقيد بسجدتين وجه قوله ان وجود الركعة الثانية انما يكون بعد تمام الركعة الاولى وتمام الركعة
الاولى انما يكون بالسجدتين وهذا الرجل لم يسجد سجدتين فلم يصح القيام الى الثانية والركعة الاولى
محتاجة الى سجدة واحدة فالتحقت السجدة الواحدة من الركعة الثانية الى الركعة الاولى فصارت
الاولى ركعة تامة وعلماؤنا رحمهم الله قالوا وجود الركعة الثانية انما يكون بوجود اركانها واركانها القيام
والقراة والركوع والسجود والسجدة الاخيرة شرعت تتمة للركعة وتمام الشيء وصفه والشيء انما
يوجد بوجود اصله لا بوجود وصفه وقد وجد هنا اصل الركعة وهو القيام والقراة والركوع
والسجود فيصح القيام الى الثانية واذا صح القيام الى الثانية فعليه ان يسجد سجدتين وكذلك
اذا ترك ثلاث سجدات من ثلاث ركعات ثم تذكر في الرابعة فعليه ان يسجد ثلاث سجدات

لان عليه ان يبدا بالاولى فالاولى والاسبق فالاسبق وعليه سجدتا السهو لانه اخر ركنا وتاخير
الركن يوجب سجدتا السهو اذا كان ناسيا قال وكذلك اذا كانت احديهما تلاوة والاخرى صلوتية
فانه يبدا بالاولى منهما وقال زفر يبدا بالصلبية لانها اقوى ولكنا نقول القضاء يعتبر بالاداء فاذا
كانت سجدة التلاوة من الركعة الاولى والصلبية من الركعة الثانية يبدا بالتلاوة لتقدم وجوبها
في الاداء فكذلك في القضاء واذا سلم وانصرف ثم ذكر ان عليه سجدة صلوتية وسجدة تلاوة
فان كان في المسجد لم يتكلم عاد الى صلوته استحسانا وفي القياس اذا صرف وجهه عن القبلة لم
يمكنه ان يعود الى صلوته وهو رواية محمد رحمه الله وجه القياس ان صرف الوجه عن القبلة يفسد
الصلوة كالكلام فيمنعه عن البناء وجه الاستحسان وهو ان المسجد من حيث انه مكان الصلوة
مكان واحد على ما عرف فبقاوه في المسجد كبقائه في مكان الصلوة وصرف الوجه عن القبلة غير
مفسد للصلوة كما في حق الملتفت في صلوته وهذا القياس والاستحسان نظير القياس والاستحسان
فيمن ظن في صلوته انه رعف فذهب ليتوضا فوجد مخاطا وهو في المسجد وهناك يبني على صلوته
استحسانا وفي القياس لا يبني وروى عن محمد رواية اخرى هذا اذا كان يذهب ووجهه الى
القبلة بان كان باب المسجد على حائط القبلة فاما اذا اعرض عن القبلة بوجهه يفسد صلوته وان
كان في المسجد قياسا واستحسانا فان خرج من المسجد فسدت صلوته في الصلاتية لانها من اركان
الصلاة فتركها يوجب فساد الصلوة وان كانت تلاوة لا يوجب فساد الصلاة لما ذكرنا انها
واجبة وترك الواجب لا يوجب فساد الصلوة وعلل محمد في الصلاتية لفساد صلاته بالخروج
عن المسجد فقال لو بقي في الصلوة وخرج من المسجد لبقي فيها وقد مشى فرسخا او فرسخين وهذا
قبيح فهذا اذا كان في المسجد فان كان في الصحراء فان تذكر قبل ان يجاوز اصحابه عاد الى مكان الصلاة
واتم الصلوة لان بحكم اتصال الصفوف صار ذلك الموضع كالمسجد بدليل صحة الاقتداء ولم يذكر
في الكتاب اذا كان يمشي امامه وقيل وقته بقدر الصفوف خلفه اعتبارا لاحد الجانبين بالاخر والاصح
انه اذا جاوز موضع سجوده فذلك في حكم خروجه من المسجد يمنعه من البناء بعد ذلك وذكر الامام
السرخسي رحمه الله وقد ذكر في اجناس هذا فيما تقدم رجل افتتح الصلوة فقرا وركع ولم يسجد
ثم قام فقرا وسجد ولم يركع ثم ذكر ذلك قبل ان يصلي الثالثة فهذا قد صلى ركعة واحدة لانه لما
قام في الركعة الاولى وقرا وركع فقد صح هذا الركوع لانه حصل بعد قيام وقراة فوقع معتبرا الا
انه توقف صحة هذه الركعة على وجود السجدتين فاذا قام الى الثانية لم يصح قيامه لانه انما يصح القيام
من الاولى الى الثانية بعد تمام الاولى وهنا قام الى الثانية قبل تمام الاولى فلم يصح قيامه وصار
كانه والسجدتان لا يكون معتبرين من الركعة الثانية لانهما حصلتا قبل الركوع والركعة الاولى
محتاج الى وجود السجدتين فانصرفت السجدتان الى الركعة الاولى فصارت ركعة تامة فلو انه
قام وركع وقرا ولم يسجد ثم قام في الثانية وركع وسجد ثم قام في الثالثة وسجد سجدتين ولم يركع
قال هذا انما صلى ركعة واحدة بالاتفاق الا انه اختلفت الروايات ان المعتبر هي الركعة الاولى ام الثانية
ذكر في باب الحدث وقال المعتبر هي الاولى وفي رواية باب السهو المعتبر هي الثانية وجه رواية
باب الحدث وهو انه لما قام وركع فقد وقع هذا الركوع موقعها الا انه توقف هذه الركعة على
وجود السجدتين فاذا لم يسجد وقام الى الثانية لم يصح قيامه وصار كانه لم يكن فالتحقت السجدتان

بالركعة الاولى فصارت ركعة تامة وبطلت الثانية والثالثة وجه رواية باب السهو هو انه
لما قام الى الثانية وركع وسجد فقد وقعت هذه السجدة محلها لانها حصلت بعد قيام وركوع
ومن ضرورة وقوعها محلها بطلان الاولى فكانت المعتبرة هي الركعة الثانية وبطلت الثالثة
ايضا لان هذه سجدة حصلت قبل الركوع فلا تكون معتبرة فلو انه قام وسجد ولم يركع ثم قام في
الثانية وركع ولم يسجد ثم قام في الثالثة وركع وسجد قال هذا اصلي ركعة واحدة اما في رواية باب
الحدث فالمعتبر هي الركعة الثانية لانه لما قام وسجد ولم يركع لا تكون هذه السجدة معتبرة لانها حصلت
قبل الركوع فلما قام الى الثانية وركع صح هذا الركوع لانه حصل بعد قيام الا انه توقف صحة هذه الركعة
على وجود السجدتين فاذا قام الى الثالثة لم يصح قيامه وركوعه لانه قام وركع قبل تمام الثانية فصار
كانه لم يقم ولم يركع وسجد سجدتين والركعة الثانية محتاجة الى وجود السجدتين فانصرفت
السجدتان الى الركعة الثانية فصارت المعتبرة هي الركعة الثانية وفي رواية باب السهو المعتبر
هي الركعة الثالثة والمعنى ما بينا فلو انه قام وركع ولم يسجد ثم قام في الثانية وركع ولم يسجد ثم
قام في الثالثة وسجد ولم يركع فهذا قد صلى ركعة واحدة في الروايات كلها لانه لما قام في الاولى
وركع ولم يسجد وقع هذا الركوع معتبرا لانه حصل بعد قيام وقراءة فاذا لم يسجد وقام الى الثانية
لم يصح قيامه وركوعه فاذا قام الى الثانية وسجد التحقت السجدتان الى الركعة الاولى فصارت ركعة
تامة وبطلت الوسطى وعليه سجود السهو في المسايل كلها لانه اخر كامن اركان الصلوة وبتاخير
الركن يجب سجدتا السهو ولا تفسد صلوته الا في رواية عن محمد رحمه الله فانه يقول زيادة السجدة
الواحدة كزيادة ركعة بناء على اصله ان السجدة الواحدة قربة بيانه في سجود السهو فاما عند ابي حنيفة
وابي يوسف السجدة الواحدة ليست بقربة الا سجدة التلاوة وزيادة ما دون الركعة لا يكون
مفسدا للصلوة اذا سلم وعليه سجدتا السهو فسجدهما او سجد احدهما ثم احدث متعمدا او قهقه
فان صلوته تامة وعليه الوضوء لصلوة اخرى في القهقهة لان حال ما بعد سجدتي السهو او
بعد احدهما كحال قعوده مقدار التشهد ولو فعل شيئا من هذه الاشياء بعد ما قعد قدر التشهد
لا تفسد صلوته فكذلك هاهنا اذا اقتدى المتطوع بمصلي الظهر في اول صلوته او في اخر صلوته
ثم قطعها فعليه قضاء اربع ركعات وهو قياس المسافر يقتدي بالمقيم في صلوة الظهر ثم يقطعها على
نفسه فرق بين هذا وبين الرجل اذا افتتح التطوع ينوي اربع ركعات فلما صلى ركعتين بدا له ان يتمها
فسلم على راس الركعتين فانه لا يلزمه الركعتان عند ابي حنيفة ومحمد وهو الظاهر من قول ابي يوسف
افتتح الظهر ينوي ان يصليها ستا ثم بدا له وسلم على الاربع تمت صلوته وكذلك ان دخل المسافر في
صلوة الظهر فنوى ان يصلي اربع ركعات فبدا له فصلى ركعتين جاز صلوته لان الظهر في حق المسافر
ركعتان كالفجر في المقيم فنية الزيادة على ذلك تكون لغوا وليس عليه شي معناه لا تجب سجدتا السهو
افتتح التطوع ونوى ركعتين وصلى ركعة بقراءة وركعة بغير قراءة وفسدت صلوته فان لم يسلم حتى قام
وصلى ركعتين وقرا فيهما ونوى قضاء عن الاول فانه لا يجزيه وعليه ان يستقبل الصلوة ركعتين
فكذلك اذا صلى الفجر وقرا في ركعة منها ولم يقرا في الاخرى فسدت صلوته ولو لم يسلم ولكن قام
وصلى ركعتين وقرا فيهما ونوى قضاء عن الاوليين فانه لا يجزيه وعليه ان يستقبل الصلوة •
وفي نوادر ابي سليمان عن محمد رجل افتتح الصلوة قاعدا من غير عذر ثم قام يصلي بذلك التكبير لم يجزه

صلوته

صلوته ولو افتتح قايما ثم قعد من غير عذر فجعل يركع مع الامام وهو قاعد ويسجد قال لا
يجزيه وان كان لم يسجد بالارض لكنه اومى ايماء فانه يقوم ويتبع الامام في صلوته وهي تامة اي
صلوته تامة وقد اساء فيما فعل يريد بقوله يقوم ويتبع الامام في صلوته انه اذا اومى بالركوع
والسجود ولم يسجد ينبغي له ان يقوم ويركع ويسجد ليصير اتيا بالمامور به وصلوته تامة لانه
لم يوجد منه سوى الايماء ومجرد الايماء لا تفسد صلوته وقوله وقد اساء فيما فعل معناه فقد
اساء فيما اومى اولعرة في نوادر ابن سماعة عن محمد اذا قعد على راس الرابعة في ذوات الاربع
ثم سها وقام الى الخامسة فجاء انسان واقتدى به يريد التطوع فعليه قضاء ست ركعات لانها
صلوة واحدة في نوادر بشر ابن الوليد عن ابي يوسف واذا سلم الامام عن يمينه وعليه سجدتا
السهو فجاء انسان واقتدى به في هذه الحالة يريد التطوع ثم تكلم قبل ان يسجد الامام فليس عليه
شي وان سجد ولم يسجد الرجل معه ثم تكلم فعليه قضاء الاربع وهذا لان السلام محلل قاطع حرمة
الصلوة الا انه اذا كان عليه سهو يعود حرمة الصلوة اذا سجد فاذا لم يسجد لم يعد وظهر ان
الاقتداء لم يصح فلا يلزمه شي وفي نوادر ابن سماعة عن محمد لو ان مسافرا صلى ركعتين ولم
يقعد على راس الثانية حتى قام ساهيا وهو يظن انه صلى ركعة فدخل رجل معه في هذه الحالة يريد
التطوع ثم رفضها الامام وافسدها لما علم انه ليس عليه فلا شي عليه ولا على الداخل الامام
اذا قام الى الخامسة ناسيا قبل ان يقعد على راس الرابعة في ذوات الاربع ثم عاد الامام الى
القعدة ولم يعد المقتدي وقيد الخامسة بالسجدة جازت صلوة الامام واختلفوا
في صلوة المقتدي والاعادة احوط روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال من جمع بين
الصلوتين بغير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكباير هكذا ذكر الفقيه ابو جعفر رحمه الله قال
رحمه الله والنوم ليس بتفريط وروي ذلك عن رسول الله وانما التفريط ان يدع الرجل الصلوة
حتى يدخل وقت صلوة اخرى في متفرقات الفقيه ابي جعفر لو ان رجلا جاء والامام لم يسجد بعد
فكبر ولم يشاركه في الركوع حتى رفع الامام راسه قال يسجد معه على سبيل المتابعة قال ولهذا
قلنا ان الرجل اذا ادرك الامام وهو قايم فكبر وركع الامام ولم يركع هو معه وسجد الامام ولم يسجد
هو معه ايضا ولم يتابعه حتى تفرد وادى الركوع والسجدتين جميعا في حالة الانفراد لا تفسد
صلوته وكذلك لو جاء والامام راكع فلم يتابعه في الركوع حتى رفع ثم تفرد بالركوع جازت صلوته
رجل معه ثوبان باحدهما نجاسة خفيفة لا يعلم بايهما هي فصلى في واحد الظهر وفي الاخر العصر
وفي الاول المغرب وفي الاخر العشاء ذكر هذه المسئلة في متفرقات الفقيه ابي جعفر وذكر
ان فيها ثلاثة اجوبة عن اصحابنا رحمهم الله روي في كتاب التحري عن علماينا المتقدمين ان صلوة
الظهر والمغرب جايزتان وصلوة المغرب والعشا فاسدتان وروي عن خلف ابن ايوب ان
صلوة الظهر جايزة وما سواها فاسدة وعن ابي القاسم احمد ابن حمران الصلوات كلها جايزة قال
الفقيه ابو جعفر الذي عندي انه انما اختلف اجوبتهم لاختلاف الوضع فمن قال بان الصلوات
كلها جايزة فوضع المسئلة عنده ان هذا الشخص حال ما اراد ان يصلي الظهر تحرى ووقع تحريه
على احد الثوبين انه هو الطاهر بعلامة راى فيه فصلى فيه الظهر ثم ظهر عنده ان الثوب الثاني
هو الطاهر بعلامة راى فيه حال ما اراد ان يصلي العصر فصلى العصر في الثوب الاخر ثم ظهر عنده

حال ما اراد ان يصلي المغرب ان الطاهر هو الثوب الاول فصلى فيه المغرب ثم ظهر عنده حال ما
اراد ان يصلي العشا ان الطاهر هو الثوب الثاني فصلى العشا في الثوب الثاني وانما جازت الصلوات
كلها في هذه الصورة لان اجتهاد الراي اذا افضى الى طهارة ثوب يجب ان يصلي فيه ولا يسعه غير
ذلك فقد صلى في كل ثوب بايجاب الشرع اياه الصلوة فيه فيجوز ومن قال بجواز الظهر
والمغرب وبفساد العصر والعشا وضع المسيلة عنده انه تحرى ووقع تحريه على احد الثوبين
انه طاهر من غير ان راى فيه علامة يدل على طهارته فصلى فيه الظهر ثم صلى العصر في الاخر من غير
تحرى ومن غير انه وقع في رايه انه هو الطاهر ثم صلى المغرب ولم يعلم بان عليه احدى الصلوتين
الاوليين ثم صلى العشاء وانما جاز ظهره في هذه الصورة لانه اداها في ثوب طاهر عنده وانما
فسد العصر لانها اديت في ثوب نجس عنده وهو غير مضطر الى الصلوة فيه وانما جاز المغرب
لانه صلاها وفي زعمه انه ليس عليه فايتة وانما فسد العشاء لانه صلاها في ثوب حكمنا
بنجاسته حين حكمنا بجواز الظهر وهو غير مضطر في الصلوة فيه باجتهاده ورايه ومن قال
بجواز الظهر وبفساد ما عداها من المسيلة فوضع المسيلة على قوله انه صلى الظهر في احدي
الثوبين من غير تحرى ثم صلى العصر من غير تحري في الثوب الاخر ثم صلى المغرب وهو يعلم بفساد
العصر ثم صلى العشا والله اعلم بالحقيقة والصواب

كتاب السجدات

مسايل هذا الكتاب مبنية على اصول معروفة في كتاب الصلوة احدها ان الترتيب في اركان
الصلوة شرط ادايها الا فيما شرعت مكررة كالسجدتين فالترتيب في اداء السجدتين ليس بشرط
حتى لو اتى بالسجدة الاولى في اخر الصلوة يجزيه ولا تفسد صلوته وانما لم يشترط الترتيب
فيهما بالنص واعتبارا بالركعات فان الترتيب في اداء الركعات ليس بشرط لما كان الركعات مكررة
حتى انه لو ادرك الامام في الركعة الثانية من صلوة الفجر وصلى معه فانه يجزيه وان صلى الثانية
قبل الاولى واصل اخر ان المتروكة اذا قضيت التحقت بمحلها وصارت كالموداة في محلها واصل اخر
ان سلام السهو لا يخرج المصلي عن حرمة الصلوة واصل اخر ان تاخير الركن عن محله يوجب سجدتي
السهو واصل اخر ان السجدة اذا فاتت عن محلها لا تجوز الا بنية القضا ومتى لم تفت عن محلها تجوز
بنية القضاء وانما تفوت عن محلها بتخلل ركعة كاملة وبما دون الركعة الكاملة لا يفوت عن محلها
لان ما دون الركعة محل الرفض فكان في حكم العدم والركعة الكاملة ليست بمحل الرفض فلا تكون في
حكم العدم واصل اخر ان زيادة ما دون الركعة الكاملة زيادة ركوع او زيادة سجدة ومعنى زيادة
الركعة الكاملة زيادة ركوع وسجدة وعن محمد ان زيادة السجدة الواحدة قبل اكمال الفريضة تفسدها
واصل اخر ان الصلوة متى جازت من وجه فسدت من وجه او جازت من وجوه وفسدت من
وجه يحكم بالفساد احتياطا لامر العبادة حتى يخرج عن عهدة ما لزمه دينا في الذمة بيقين واصل
اخر ان الماتي بها من السجدات اذا كان اقل من المتروكات فانه يخرج المسيلة على اعتبار الماتي بها وان
كان المتروكات اقل من الماتي بها فانه يخرج المسيلة على اعتبار المتروكات لان التخريج على الاقل اسهل
وان كانا على السواء فالمبتلى به بالخيار ان شاء خرج المسيلة على اعتبار الماتي بها وان شاء خرج المسيلة
على اعتبار المتروكة واصل اخر اذا شك انه ترك سجدة او ركعة فانه ياتي بهما احتياطا ليخرج عن عهدة ما
عليه بيقين وينبغي ان يقدم السجدة على الركعة ولو قدم الركعة على السجدة تفسد صلوته وانما تفسد

صلوته

صلوته اذا قدم الركعة على السجدة لانه ربما يكون المتروك السجدة فاذا اتى بالركعة يصير
متنفلا من الفرض الى النفل قبل اكمال الفرض وانه يوجب فساد الصلوة واما اذا قدم السجدة على
الركعة لا تفسد صلوته لانه ان كان المتروك هي السجدة فاذا اتى بالسجدة فقد تمت صلوته فبالاتيان
بالركعة بعد ذلك يصير متنفلا الى النفل بعد اكمال الفرض وذلك لا يوجب فساد الصلوة ان كان
المتروك الركعة فاذا اتى بالسجدة تقع هذه السجدة زايدة وزيادة سجدة واحدة لا تفسد الصلوة
فلهذا قلنا انه يقدم السجدة فاذا سجد يتشهد ثم يقوم ويصلي ركعة ثم يتشهد ويسلم ويسجد سجدتي
السهو قال محمد رحمه الله رجل صلى الغداة وترك منها سجدة فانه يسجد تلك السجدة سواء علم انه
تركها من الركعة الاولى او علم انه تركها من الركعة الثانية او لم يعلم انه تركها من اي ركعة واذا اتى بها تمت
صلوته اذ ليس فيه اكثر من ان يترك الترتيب في السجدة او اخر كما بعذر الا ان الترتيب في السجدة ليس
بشرط وتاخير الركن بعذر غير ضاير فبعد ذلك ينظر ان علم انه تركها من الركعة الاولى ينوي القضاء لانها
فاتت عن محلها وان علم انه تركها من الركعة الثانية لا ينوي القضا لانها لم تفت عن محلها وان لم يعلم انه
تركها من اي ركعة ينوي القضاء لان على احد التقديرين يلزمه نية القضا فقلنا بانه ينوي القضاء
احتياطا ويستوي ان ذكرنا قبل السلام او بعده في الحالين جميعا اذا سجد تلك السجدة يتم صلوته لان
هذا سلام السهو لانه سلم وعليه ركن من اركان الصلوة فلم يخرج به عن حرمة الصلوة فيصير موديا
السجدة في حرمة الصلوة فتتم صلوته لهذا ثم اذا سجد ينبغي ان يقعد قدر التشهد لان تلك القعدة
قد ارتفعت بالعود الى السجدة لان محل السجدة قبل القعدة فترتفض القعدة بالعود الى السجدة ليكون اتيا
بالسجدة في محلها ثم يسلم ويسجد سجدتي السهو لتاخير ركن عن محله او لزيادة قعدة اتى بها
في الصلوة وان ترك سجدتين منها فهذه المسيلة على اربعة اوجه ان علم انه تركهما من الركعة
الاولى فعليه ان يصلي ركعة واحدة بكمالها لان هذا الرجل ما صلى الا ركعة واحدة لانه اتى بركوعين
احدهما في الركعة الاولى والثاني في الركعة الثانية ثم اتى بسجدتين عقيبهما فهاتان السجدتان
تنتقلان الى الركوع الاول على رواية باب الحدث ويرتفع الركوع الثاني وعلى رواية هاتان
السجدتان للركوع الثاني ويرتفض الركوع الاول وكيف ما كان يصير مصليا ركعة واحدة فيصلي
ركعة اخرى فان علم انه تركهما من الركعة الثانية قال عليه ان يسجد سجدتين حتى يتم الركعة الثانية
ويقعد قدر التشهد ويسلم ويسجد للسهو وان علم انه تركهما من ركعتين فانه يسجد سجدتين
ينوي بالاولى قضاء ما عليه ولا ينوي بالثانية قضاء ما عليه ثم يقعد قدر التشهد ويسلم ويسجد
للسهو وان لم يعلم انه تركهما من اي ركعة فانه يسجد سجدتين ويصلي ركعة لانه يلزمه سجدتان
من وجهين وهو ما اذا تركهما من الركعة الاولى فيجمع بينهما احتياطا وينبغي ان يقدم السجدتين على الركعة
لانه لو قدم الركعة على السجدتين والواجب عليه سجدتان تفسد صلوته لانتقاله الى النفل قبل
اكمال الفرض واذا قدم السجدتين والواجب عليه ركعة لا تفسد صلوته لان زيادة السجدة والسجدتان
قبل اكمال الفرض لا يفسد الفرض ولهذا قلنا بتقديم السجدتين وينوي بالسجدة الاولى قضاء ما
عليه لجواز انه ترك من كل ركعة سجدة فتكون السجدة الاولى قضاء ما عليه لفواتها عن محلها واذا سجد
سجدتين يقعد بعدهما قدر التشهد لا محالة لجواز ان عليه سجدتين لا غير وقد اتى بهما فتفترض الركعة
عقيبهما اذ قعدة الختم فرض تفسد الصلوة بتركها ولو كان الواجب عليه الركعة لا غير فزيادة التشهد

لاتضر فيقعد عقيب السجدتين قدر التشهد لهذا ثم يقوم ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد
للسهو فان قيل لماذا لم يامر بركعة اخرى حتى لايكون متنفلا بركعة واحدة ان كان الواجب عليه
سجدتان لاغير قلنا لوجوه احدها ان الركعة الاخرى مترددة بين البدعة والتطوع وما يتردد
به فاما التردد بين البدعة والتطوع لايوتى به فاما الركعة الاولى يتردد بين الفرض والبدعة
وماتردد بين الفرض والبدعة يوتى بها وهذا اصل معروف في كتاب الصلوة ولانه يصير متطوعا
بعد الفجر قبل طلوع الشمس وذلك منهي عنه ولانه كما يتوهم ان يكون متنفلا بركعة اذا سلم عليها
بجواز ان يكون الواجب عليه سجدتان يتوهم ذلك اذا اضاف اليها ركعة اخرى لجواز ان الواجب
عليها قضاء ركعة فلا معنى للاشتغال بها ولو ترك ثلث سجدات ذكر في الكتاب انه يسجد سجدة
ويصلي ركعة ووجه ذلك ان هذا الرجل في الحقيقة ما سجد الا سجدة واحدة وبالسجدة
الواحدة لاتتقيد الا ركعة واحدة فيسجد سجدة اخرى اتماما لتلك الركعة ثم لايقعد بعد هذه
السجدة لانه متيقن انه لم يتم صلوته ولكنه يصلي ركعة ثم يقعد ويسلم ويسجد للسهو وكان
الفقيه ابو جعفر رحمه الله يقول ما ذكر محمد رحمه الله من الجواب في هذه الصورة خطا والصحيح
انه يلزمه ثلث سجدات وركعة لانه من وجه يلزمه سجدة وركعة وهو ان يكون انما اتى بالسجدة
عقيب الركوع الثاني فاذا سجد سجدة اخرى فهاتان السجدتان ينتقلان الى الركوع الاول ويرفض
الركوع الثاني او يصيران للركوع الثاني ويرتفض الركوع الاول على اختلاف الروايتين وكيف
ما كان يصير مصليا ركعة فيلزمه ان يصلي ركعة اخرى فهو معنى قولنا انه يلزمه ثلث سجدات
من وجه وركعة وسجدة من وجه فيجمع بين الكل احتياطا ويقدم السجدات على الركعة ولو قدم الركعة
على السجدات يفسد صلوته ويتشهد عقيب السجدات لانه يلزمه من وجه ثلث سجدات
لاغير فتكون هذه القعدة قعدة ختم وقعدة الختم فرض ثم يصلي ركعة ويقعد بعدها لانه من
وجه عليه سجدة وركعة فتكون هذه الركعة ثانية صلوته فيفترض القعدة بعدها ومن
المشايخ من قال ما ذكر محمد من الجواب صحيح ولكن بضرب تاويل ان يكون مراده من قوله يسجد سجدة
ينوي بها ان يكون عن الركعة التي قيدها بالسجدة لانه اذا نوى ان تكون هذه السجدة عن الركعة
التي قيدها بالسجدة تلتحق هي بتلك الركعة ويصير هو مصليا ركعة فيلزمه ركعة اخرى واذا اتى
بها تم صلوته وان تذكر انه ترك اربع سجدات لم يذكر محمد رحمه الله هذا الفصل في الكتاب قال
مشايخنا وينبغي ان يلزمه سجدتان وركعة لان هذا الرجل اتى بركوعين ولم يسجد اصلا فاذا سجد
سجدتين فهاتان السجدتان يلتحقان بالركوع الاول او بالركوع الثاني على اختلاف الروايتين وكيف
ما كان يصير مصليا ركعة واحدة فيصلي ركعة اخرى حتى تتم صلوته • رجل صلى المغرب ثلث ركعات
وترك منها سجدة ثم تذكرها فانه ياتي بها ويتشهد ويسلم ويسجد للسهو لما مر وينبغي ان ينوي بهذه
السجدة قضاء ما عليه لجواز انه تركها من الركعة الاولى او من الركعة الثانية فان على هذا التقدير يجب
عليه نية القضاء لانها فاتت عن محلها ويجوز انه تركها من الركعة الثالثة وعلى هذا التقدير لايلزمه
القضاء الا ان نية القضاء اذا لم يكن قضاء لايضره وترك نية القضاء اذا كان قضاء يفسد الصلوة فياتي
بها احتياطا ولو تذكر انه ترك منها سجدتين ولم يقع تحريه على شي فانه يسجد سجدتين ويصلي ركعة
لانه ان تركهما من الركعتين او من الركعة الاخيرة يلزمه سجدتان وان تركهما من ركعة قبل الركعة

الاخيرة

الاخيرة فعليه ركعة فيجمع بين الكل احتياطا ويقدم السجدتين على الركعة وينوي بهما القضاء لجواز
انه تركهما من الركعة الاولى او الثانية او من الاولى والثانية فصار دينا عليه ويقعد بعد السجدتين
لان صلوته قد تمت ان تركهما من الركعة الاخيرة او من ركعتين ويقعد بعد الركعتين ثم يقوم ويصلي
ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو وان تذكر انه ترك منها ثلث سجدات فعليه ان يسجد
ثلث سجدات ثم يصلي ركعة لانه من وجه يلزمه ثلث سجدات وهو ما اذا تركهما من ثلث ركعات
او ترك سجدتين من الركعة الاخيرة وسجدة من ركعة قبل الركعة الاخيرة وسجدة من ركعة فيجمع بين الكل
احتياطا فاذا سجد سجدة وركعة فهذه قعدة على راس الركعتين من وجه والقعدة على راس الركعتين
في ذوات الاربع والثلث واجبة من وجه عليه ثلث سجدات لاغير فهذه القعدة تكون بدعة
فالقعدة بعد السجدة الواحدة ترددت بين البدعة والواجب وقد عرف ان ما تردد بين البدعة
وبين الواجب يستحب الاتيان بها ثم يسجد سجدتين اخراوين ويقعد على وجه الفرض لانه قد تمت
صلوته ان كان عليه ثلث سجدات لاغير ثم يصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد للسهو وان تذكر
انه ترك اربع سجدات يسجد سجدتين ويصلي ركعتين وتخريج المسئلة على اعتبار المأتي بها فنقول
هذا الرجل اتى بسجدتين فان كان اتى بهما في ركعتين فعليه سجدتان وركعة وان كان اتى بهما في ركعة
فعليه ركعتان فيجمع بين الكل احتياطا ويبدا بالسجدتين ويقعد عقيبهما على سبيل الاستحباب
لا على سبيل الفرض بالطريق الذي قلنا قبل هذا ثم يصلي ركعة ويقعد لامحالة لان صلوته قد تمت
ان كان اتى بالسجدتين في ركعتين ثم يصلي ركعة اخرى لان من وجه عليه ركعتان فهذا اخر صلوته
فيقعد لامحالة ثم يسلم ويسجد للسهو على نحو ما ذكرنا وان تذكر انه ترك منها خمس سجدات فهذا الرجل
ما اتى الا بسجدة واحدة وبالسجدة الواحدة لاتتقيد الا ركعة فيسجد سجدة اخرى اتماما لتلك الركعة
ثم يقوم ويصلي ركعتين يقعد بينهما وهذه القعدة سنة ويقعد بعدهما وهذه القعدة فرض قال
الفقيه ابو جعفر رحمه الله هذا الجواب غلط وينبغي ان يقال يلزمه ثلث سجدات وركعتين لان من
وجه يلزمه ثلث سجدات وركعة بان قيد الركعة الاولى بالسجدة فيسجد سجدة اتماما لتلك الركعة
ثم يسجد سجدتين يلتحقان بالركوع الثاني والثالث فيصير مصليا ركعتين ثم يلزمه ركعة اخرى اتماما
لصلوته ففي هذا الوجه يلزمه ثلث سجدات وركعة ومن وجه اخر يلزمه سجدة وركعتان بان قيد
الركوع الثاني او الثالث بالسجدة فيلزمه سجدة اتماما لتلك الركعة ويصير مصليا ركعة فيلزمه
ركعتان اخراوان فيجمع بين الكل احتياطا ومن المشايخ من قال بان ما ذكر من الجواب في الكتاب صحيح
بضرب تاويل ان يكون مراد محمد من قوله يسجد سجدة نوى الحاقها بالركعة التي قيدها بالسجدة لانها
ح يلتحق بتلك الركعة ويصير مصليا ركعة واحدة فيلزمه ركعتان اخريان وان تذكر انه ترك منها
ثلث سجدات لم يذكر هذا الفصل في الكتاب قال مشايخنا وينبغي ان يسجد سجدتين ويصلي ركعة
لان هذا الرجل ركع ثلث ركوعات ولم يسجد اصلا فيتوقف كل ركوع على وجود السجدتين فيسجد
سجدتين اتماما لركعة واحدة ثم يصلي ركعتين اخريين ويتم صلوته • رجل صلى الظهر اربع ركعات
وتذكر انه ترك منها سجدة فانه يسجد تلك السجدة وينوي به قضاء ما عليه ويتشهد ويسلم ويسجد
للسهو فان تذكر انه ترك سجدتين ولم يقع تحريه على شي فانه يسجد سجدتين ويصلي ركعة لانه من
وجه يلزمه سجدتان تركهما من ركعة قبل الركعة الاخيرة فيجمع بين الكل احتياطا ويبدا بالسجدتين وينوي

بهما قضاء ما عليه ويتشهد بعد السجدتين لا محالة لانه من وجه عليه سجدتان لا غير
فمن هذا الوجه هذا اتمام صلوته ثم يصلي ركعة ويتشهد بعدها لا محالة لانه من وجه
عليه ركعة فمن هذا الوجه هذا اتمام صلوته وان تذكر انه ترك ثلاث سجدات لا غير وهو ما
اذا تركهن من ثلاث ركعات او ترك ثنتين منها من الركعة الاخيرة ومن وجه عليه سجدة وركعة
وهو ما اذا ترك ثنتين منها من ركعة قبل الركعة الاخيرة فيجمع بين الكل احتياطا ويقدم السجدات
على الركعة ويقعد بعدهن لا محالة لجواز انه تمت صلوته ثم يصلي ركعة ويقعد عقيبها لا محالة
لجواز ان صلوته تمت الان وان تذكر انه ترك اربع سجدات ويصلي ركعتين لانه ان تركهن من اربع
ركعات او ترك ثنتين منها من الركعة الاخيرة وثنتين منها من الركعتين قبل الركعة الاخيرة فعليه ركعة
وسجدتان وان تركهن من ركعتين قبل الركعة الاخيرة فعليه قضاء ركعتين فيجمع بين الكل احتياطا
فيسجد اربع سجدات ويقعد بعدهن لان هذا اخر صلوته باعتبار الوجه الاول ثم يصلي ركعة ويقعد
لان هذا اخر صلوته باعتبار الوجه الثالث وان تذكر انه ترك خمس سجدات فهذا الرجل ما اتى الا
ثلاث سجدات فان اتى بها في ثلاث ركعات فعليه ثلاث سجدات وركعة لتتم صلوته وان اتى بها
في ركعتين بان اتى ثنتين في ركعة واحدة وبواحدة في ركعة فعليه سجدة وركعتان سجدة ليصير
مصليا ركعتين وركعتان اتماما للصلوة فيجمع بين الكل احتياطا فاذا سجد سجدة فقد اخرها وهذه
قعدة مستحبة لان من وجه عليه سجدة وركعتين فمن هذا الوجه تكون هذه القعدة واجبة لانها
على راس الركعتين ومن وجه عليه ثلاث سجدات وركعة فتكون هذه القعدة بدعة وقد عرف
ان ما تردد بين البدعة وبين الواجب مستحب الاتيان بها ثم يسجد سجدتين ولا يقعد عقيبهما لان هذه
القعدة تتردد بين البدعة والسنة وما يتردد بين البدعة والسنة لا يؤتى بها ثم يصلي ركعة ويقعد
عقيبها لانه من وجه عليه سجدة وركعة ومن هذا الوجه هذه الركعة تكون اخر صلوته قال
بعض مشايخنا رحمهم الله وما ذكر من الجواب مستقيم فيما اذا نوى بالسجدات الحاقها بالركعات التي قيدهن
بالسجدة فاذا لم ينو ذلك بل نوى ثلاث سجدات مطلقا ينبغي ان تفسد صلوته لان من الجائز انه اتى ثلاث
سجدات في ثلاث ركعات قبل الركعة الاخيرة وقيد كل ركعة بسجدة فاذا سجد ثلاث سجدات تتقيد
الركعة الاخيرة بثنتين منها فاذا صلى بعد ذلك ركعتين يصير متنفلا من الفرض الى النفل قبل اكمال الفرض
وانه يوجب فساد الفرض فاما اذا نوى الحاقها بالركعات التي قيدها بالسجدة ملتحق هذه السجدات بتلك
الركعة ويصير مصليا ثلاث ركعات فاذا صلى بعد ذلك ركعة اخرى يصير متنفلا من الفرض الى النفل
في هذه الركعة ولكن بعد اكمال الفرض فلا يفسد الفرض ان تذكر انه ترك ست سجدات فهذا الرجل انما
اتى بسجدتين فان اتى بهما في ركعتين فعليه سجدتان وركعتان وان اتى بهما في ركعة فعليه ثلاث ركعات
فيجمع بين الكل احتياطا فيسجد سجدتين ويقعد بعدهما على سبيل الاستحباب لانه صار مصليا ركعتين من
وجه بان كان عليه سجدتان وركعتان ثم يقوم ويصلي ركعة ويقعد عقيبها على سبيل الاستحباب
ايضا لان ثانيته من وجه بان كان عليه ثلاث ركعات ثم يصلي ركعة ويقعد عقيبها على سبيل الفرض لان
هذه اربعة من وجه فيفترض عليه القعدة قال بعض مشايخنا ما ذكر من الجواب مستقيم اذا نوى
بالسجدتين الحاقهما بالركعتين اللتين قيدهما بالسجدة فاذا لم ينو الالحاق ينبغي ان تفسد صلوته على ما ذكرنا
قبل هذا وان تذكر انه ترك سبع سجدات فهذا الرجل لم يات الا بسجدة واحدة فيأتي بسجدة واحدة

ليصير مصليا ركعة ثم يصلي بعد ذلك ثلاث ركعات يصلي ركعة ويقعد وهذه القعدة سنة لانها
قعدة على راس الركعتين في ذوات الاربع وينبغي ان ينوي بالسجدة الحاقها بالركعة التي قيدها
بالسجدة ثم يصلي ركعتين ويقعد ويسلم ويسجد للسهو وان تذكر انه ترك منها ثمان سجدات فهذا
الرجل ركع اربع ركوعات ولم يسجد اصلا فيسجد سجدتين ليصير مصليا ركعة ثم يصلي ثلاث ركعات
وينبغي ان ينوي بالسجدة الحاقها بالركعة التي قيدها بالسجدات • رجل صلى الغداة ثلاث ركعات
وترك منها سجدة فسدت صلوته لان صلوته تفسد من وجه بان ترك هذه السجدة من احدى الركعتين
الاوليين لانه زاد ركعة كاملة وعليه ركن من اركان الصلوة الفريضة ولا يفسد من وجه بان ترك
هذه السجدة من الركعة الثالثة لان زيادة ما دون الركعة الكاملة لا توجب فساد الصلوة فيحكم بالفساد
احتياطا وان ترك سجدتين تفسد صلوته لان صلوته تفسد من وجه بان ترك هاتين السجدتين من
الركعتين الاوليين ولا تفسد من وجه بان تركهما من الركعة الثالثة او من احدى الاوليين فيحكم
بالفساد احتياطا وكذلك ان ترك منها ثلاث سجدات تفسد صلوته ايضا لان صلوته تفسد من وجه
بان ترك ثنتين منها من الركعة الثالثة فيحكم بالفساد احتياطا وان ترك منها اربع سجدات لا تفسد
صلوته فالاصل في جنس هذه المسائل ان المأتي بها من السجدات اذا كانت اقل من المتروكات لا يحكم
بالفساد كما في هذه المسئلة ومتى كانت المتروكات اقل من المأتي بها يحكم بالفساد كما في المسائل المتقدمة
وهذا لان الفساد فيما اذا كان المتروكات اقل باعتبار انه يزاد ركعة كاملة قبل كمال اركان الفريضة وهذا
المعنى لا يتاتى فيما اذا كان المأتي بها اقل وبيان ذلك فيما اذا كان المتروك اربع سجدات ان يقول هذا الرجل
ما اتى الا بسجدتين ولا يتقيد بالسجدتين الا ركعتين فقد تيقنا انه ما زاد ركعة كاملة قبل كمال
اركان الفريضة فلا يحكم بالفساد ثم كيف يصنع قال يسجد سجدتين ويصلي ركعة لان من وجه عليه سجدتين
لا غير وهو ما اذا اتى بالسجدتين في الركعتين ومن وجه عليه ركعة وهو ما اذا اتى بالسجدتين في ركعتين
فيجمع بينهما احتياطا فيسجد سجدتين ويقعد عقيبهما لا محالة لان صلوته قد تمت باعتبار الوجه
الاول ثم يصلي ركعة وينبغي ان ينوي بالسجدتين الحاقهما بالركعتين اللتين قيدهما بالسجدة اما بدون
النية فينبغي ان تفسد صلوته لانه يجوز انه اتى بالسجدتين في الركعتين الاوليين في كل ركعة سجدة
فتوقف الركوع الثالث على وجود السجدة فاذا سجد سجدتين ولم ينو الحاقهما تتقيد الركوع الثالث
بهما ويصير زائدا ركعة كاملة قبل كمال اركان الفريضة فتفسد صلوته وان ترك خمس سجدات فكذلك
لا يحكم بفساد الصلوة لان هذا الرجل ما اتى الا بسجدة واحدة وبالسجدة الواحدة لا تتقيد الا ركعة
واحدة فيسجد سجدة اخرى اتماما لتلك الركعة وينبغي ان ينوي بهذه السجدة الحاقها بتلك الركعة التي تقيد
بالسجدة ثم يصلي ركعة ويتم صلوته وان ترك منها ست سجدات لا تفسد صلوته ايضا لان هذا
الرجل ركع ثلاث ركوعات ولم يسجد اصلا فيسجد سجدتين اتماما لركعة واحدة ثم يصلي ركعة ويتم
صلوته • رجل صلى الظهر خمس ركعات وترك منها سجدة تفسد صلوته وكذلك اذا ترك منها سجدتين
او ثلاثا او اربعا او خمسا تفسد صلوته وطريق الفساد انه يصير متنفلا الى النفل قبل اكمال اركان
الفريضة على نحو ما بينا في المسئلة المتقدمة وان ترك ست سجدات لا تفسد صلوته لان
هذا الرجل ما اتى الا باربع سجدات ولا تتقيد بالسجدات الاربع اكثر من اربع فلا يصير متنفلا الى
النفل قبل اكمال اركان الفرض ثم وجه الاتمام ان يسجد اربع سجدات ويصلي ركعتين لان من وجه

عليه قضاء اربع سجدات وهو ان يكون اتى في كل ركعة بسجدة وفي ركعة اخرى بسجدتين
ومن وجه عليه قضاء ركعتين وهو ان يكون اتى باربع سجدات في ركعتين في كل ركعة بسجدتين
فيجمع بين الكل احتياطا فيسجد اربع سجدات ثم يقعد لا محالة لان صلوته قد تمت باعتبار الوجه الاول
ثم يصلي ركعة ويقعد لا محالة لان صلوته قد تمت باعتبار الوجه الثاني ثم يصلي ركعة اخرى ويقعد
لا محالة لان صلوته قد تمت باعتبار الوجه الثالث قال بعض مشايخنا ما ذكر من الجواب في
الكتاب محمول على ما اذا نوى السجدات التي ياتي بها الحاقها بالركعات التي قيدها بالسجدات اما اذا
لم ينو فينبغي ان تفسد صلوته على نحو ما بينا قبل هذا وان ترك سبع سجدات لا تفسد صلوته
ايضا ويسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعتين لان هذا الرجل ما اتى الا بثلاث سجدات فان كان
اتى بها في ثلاث ركعات في كل ركعة سجدة فعليه ثلاث سجدات وركعة وان كان اتى بسجدتين في
ركعة وبسجدة في ركعة فعليه ركعتان وسجدة فيجمع بين الكل احتياطا ثم طريق الامام ان يسجد
ثلاث سجدات اولا ويقعد بعد الاولى على طريق الاستحباب ولا يقعد بعد الثلاث لا على وجه
الاستحباب ولا على وجه الفرض ثم يصلي ركعة ويقعد على سبيل الفرض لانه تمت صلوته باعتبار الوجه
الاول ثم يصلي ركعة ويقعد لانه تمت صلوته باعتبار الوجه الثاني وان ترك منها ثماني سجدات
لا تفسد صلوته ايضا ويسجد سجدتين ويصلي ثلاث ركعات لان هذا الرجل ما اتى الا بسجدتين
فان كان اتى بهما في ركعتين فعليه سجدتان وركعتان وان كان اتى بهما في ركعة فعليه ثلاث ركعات
فيجمع بين الكل احتياطا فيسجد سجدتين ويقعد بعدهما على سبيل الاستحباب لانه من وجه
عليه سجدتان وركعتان فيكون ما بعد السجدتان موضع قعوده المستحب ثم يصلي ركعة ويقعد
على وجه الاستحباب دون الفرض لان من وجه عليه ثلاث ركعات فيكون ما بعد هذه الركعة
موضع سجوده المستحب ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقعد على سبيل الفرض لان من وجه عليه
سجدتان وركعتان فيكون لهذا اخر صلوته وينبغي ان ينوي بالسجدتين اللتين ياتي بهما الحاقهما بالركعتين
اللتين قيدهما بالسجدة لما ذكرنا قبل هذا وان ترك منها تسع سجدات لا تفسد صلوته ايضا وهذا
الرجل ما اتى الا بسجدة واحدة وبالسجدة الواحدة لا تتقيد الا ركعة واحدة فيسجد اخرى ينوي
الحاقها بالركعة التي قيدها بالسجدة اتماما لتلك الركعة ثم يصلي ركعة ويقعد بعدها اتماما للصلوته
وان ترك منها عشر سجدات فهذا الرجل ركع خمس ركوع ولم يات بشيء من السجدات فيسجد سجدتين
ليتم ركوعه ثم يصلي ثلاث ركعات بعد ذلك ويتم صلوته وكذلك الجواب في العصر والعشاء رجل صلى
المغرب اربع ركعات فترك منها سجدة فسدت صلوته وكذلك لو ترك منها سجدتين او ثلاثا او اربعا فسدت
صلوته ايضا وطريق الفساد انتقاله من الفرض الى النفل قبل اكمال اركان الفرض على نحو ما بينا في المسائل
المتقدمة وان ترك منها خمس سجدات لا تفسد صلوته لانه ما اتى الا بثلاث سجدات ولا
يتقيد بالسجدات الثلاث اكثر من ثلاث ركعات فلا يصير متنفلا من الفرض الى النفل قبل
اكمال اركان الفرض وطريق الاتمام ان يسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعة لانه من وجه يلزمه
ثلاث سجدات لا غير وهو ما اذا اتى بثلاث سجدات في ثلاث ركعات ومن وجه عليه سجدة وركعة
وهو ما اذا اتى بسجدتين في ركعة وسجدة في ركعة فيجمع بين الكل احتياطا فيسجد ثلاث سجدات اولا
ويقعد بعدهن لان صلوته قد تمت باعتبار الوجه الاول ثم يصلي ركعة ويقعد لاحتمال الوجه الثاني

وينوي بالسجدات التي ياتي بهن الحاقها بالركعات التي قيدهن بالسجدة لما ذكرنا غير مرة وان ترك
ست سجدات لا تفسد صلوته ايضا ويسجد سجدتين ويصلي ركعتين لان هذا الرجل ما اتى
الا بسجدتين فان كان اتى بهما في ركعتين فعليه سجدتان وركعة وان اتى بهما في ركعة فعليه
ركعتان فيجمع بين الكل احتياطا فيسجد سجدتين ويقعد عقيبهما على سبيل الاستحباب لا على سبيل
الفرض ثم يصلي ركعة ويقعد على سبيل الفرض لانه تمت صلوته باعتبار الوجه الاول ثم يصلي
ركعة اخرى لاحتمال الوجه الثاني وينبغي ان ينوي بالسجدتين اللتين ياتي بهما الحاقهما بالركعتين
اللتين قيدهما بالسجدة لما ذكرنا وان ترك سبع سجدات لا تفسد صلوته ايضا ويسجد سجدة
ويصلي ركعتين لان هذا الرجل ما اتى الا بسجدة واحدة وبالسجدة الواحدة لا تتقيد الا ركعة
واحدة فيسجد سجدة اخرى اتماما لتلك الركعة ثم يصلي ركعتين ويقعد بينهما وهذه القعدة سنة
ويقعد عقيبهما ايضا وهذه قعدة الختم وينبغي ان ينوي بالسجدة التي ياتي بها الحاقها بالركعة التي
قيدها بها لما ذكرنا وان ترك ثماني سجدات لا تفسد صلوته ايضا ويسجد سجدتين ويصلي ركعتين
لان هذا الرجل ركع اربع ركوع ولم يات بالسجدة اصلا فيسجد سجدتين ليصير مصليا ركعة ثم يصلي
ركعتين ويقعد بينهما وهذه القعدة سنة ويقعد عقيبهما ايضا وهذه قعدة الختم ○ رجل افتتح
الصلوة وقرا وركع ولم يسجد ثم قام الى الثانية وقرا وسجد ولم يركع ثم قام الى الثالثة وقرا وركع
ولم يسجد ثم قام الى الرابعة وقرا وسجد ولم يركع فهذا انما صلى ركعتين لانه لما قام وقرا وركع ولم
يسجد توقف هذا الركوع الى وجود السجدتين فاذا قام الى الثانية وقرا وسجد ولم يركع يلتحق هاتان السجدتان
بذلك الركوع باتفاق الروايات فيصير مصليا ركعة واحدة فاذا قام الى الثالثة وقرا
وركع ولم يسجد توقف هذا الركوع على وجود السجدتين ايضا فاذا قام الى الرابعة وقرا وسجد ولم يركع
التحق هاتان السجدتان بذلك الركوع ايضا باتفاق الروايات فيصير مصليا ركعتين ولو انه قام الى
الصلوة وقرا وركع ولم يسجد ثم قام الى الثانية وقرا وسجد ولم يركع ثم قام الى الثالثة وقرا وركع
وسجد سجدتين ثم قام الى الرابعة وقرا وركع ولم يسجد ثم قام الى الخامسة وقرا وسجد ولم يركع قال
هذا انما صلى ثلاث ركعات لانه لما قام وصلى وركع ولم يسجد توقف هذا الركوع الى وجود السجدتين
فاذا قام الى الثانية وقرا وسجد ولم يركع يلتحق هاتان السجدتان بالركوع المتقدم فيصير مصليا ركعة
واحدة فاذا قام الى الثالثة وقرا وركع وسجد صار مصليا ركعة اخرى فيصير مصليا ركعتين لانه لما
قام الى الرابعة وقرا وركع ولم يسجد توقف هذا الركوع على وجود السجدتين فاذا قام الى الخامسة وقرا
وسجد ولم يركع التحق هاتان السجدتان بالركوع المتقدم فيصير مصليا ثلاث ركعات ولو قام الى الصلاة
وقرا وركع ولم يسجد ثم قام الى الثانية وقرا وركع ولم يسجد ايضا ثم قام الى الثالثة وقرا وسجد ولم يركع ثم
قام الى الرابعة وقرا وركع وسجد قال هذا انما صلى ركعتين لان في هذه الصورة توقف الركوع الاول
والركوع الثاني على وجود السجدتين فاذا سجد في الركعة الثالثة ولم يركع تلتحق هاتان السجدتان
بالركوع الاول او بالركوع الثاني على اختلاف الروايتين فكيف ما كان يصير مصليا ركعة ثم لما قام الى
الرابعة وقرا وركع وسجد صار مصليا ركعة اخرى فتبين انه صار مصليا ركعتين فيقوم ويصلي
ركعتين اخريين فتتم صلوته ○ رجل افتتح الصلوة خلف الامام ثم نام حتى صلى الامام اربع ركعات وترك
من كل ركعة سجدة فلما قعد الامام في التشهد انتبه هذا الرجل فاحدث الامام وقدم هذا الرجل فانه

لا ينبغي له ان يتقدم لان المقصود من الاستخلاف اتمام صلوة الامام وغيره اقدر على اتمام
صلوة الامام لانه لاحق قد ادرك اول الصلوة فعليه ان يبدا بالاول فالاول فلهذا لا ينبغي له ان
يتقدم مع هذا ولو تقدم جاز لان صحة الاستخلاف تعتمد المشاركة بين الامام وبين الخليفة في
الصلوة وهذا شريك الامام في هذه الصلوة فيصح استخلافه وينبغي له ان يصلي ركعة بسجدة من غير
ان يصلي القوم معه لانهم قد ادوا هذه الركعة مع الامام ثم يسجد السجدة التي تركها الامام من تلك الركعة
ويسجد القوم معه لان عليهم قضاء هذه السجدة مع الامام وكذلك يفعل في الركعة الثانية والثالثة
والرابعة يصلي كل ركعة منها بسجدة من غير ان يصلي القوم معه ثم يسجد السجدة التي تركها الامام من تلك
الركعة ويسجد القوم معه وانما وجب عليه تقديم الركعة على السجدة التي تركها الامام لانه لاحق ادرك اول
الصلوة واللاحق يبدا بالاول فالاول فاذا اتى بالركعات كلها على نحو ما بينا يتشهد ويسلم ويسجد للسهو ويسجد
القوم معه لانه خليفة الامام الاول وعلى الامام الاول ان يسجد للسهو والقوم يسجدون معه فكذا
هذا الخليفة ثم قال في الكتاب قلت اما يفسد عليه قال ولماذا يفسد قلت لان الامام مرة يصير اماما
للقوم ومرة غير امام وهذا قبيح قال لو كان هذا في ركعة استحسنت ان اجيزه يريد بهذا انه لو ترك السجدة
من الركعة الاخيرة ونام رجل خلفه عن هذه الركعة فاحدث الامام وقدم هذا الرجل والقوم قعود
فان هذا الرجل يقوم ويصلي ركعة بسجدة والقوم لا يتابعونه في ذلك ثم يسجد تلك السجدة التي
تركها الامام والقوم يتابعونه في ذلك السجدة ولا تفسد عليه صلوته ذكر هذا السوال في الاصل
ولم يذكر الجواب ففيه اشارة الى ان ههنا قولا اخر انه لو صلى هكذا انه تفسد عليه صلوته ووجه ذلك
ان هذا الرجل يصير مقتديا واماما في صلوة واحدة مرارا بيانه انه حين يقوم في الركعة الاولى فهو في
الحكم كانه خلف الامام مقتدي به لانه لاحق ادرك اول الصلوة فاذا ال الامر الى السجدة التي تركها الامام
من الركعة الاولى يصير فيها اماما للقوم ثم اذا قام الى الركعة الثانية يصير مقتديا بالامام الاول
ويخرج من ان يكون اماما للقوم فاذا ال الامر الى السجدة التي تركها الامام من هذه الركعة يصير اماما
للقوم فيها وكذلك في الركعة الثالثة والرابعة فهو معنى قولنا ان هذا الرجل يصير اماما ومقتديا
في صلوة واحدة مرارا وانه قبيح لكن استحسن في الركعة الواحدة لان في الركعة الواحدة لا يتكرر خروجه
عن حكم الامامة وعوده اليه قالوا وينبغي لهذا الرجل على هذا القول اذا اراد ان لا تفسد صلوته ان يسجد
تلك السجدات التي تركها الامام ويتابعه القوم فيهن ثم يتشهد ويقدم غيره حتى يسلم بهم ثم يقوم هذا
الرجل ويقضي ما فاته وحده فلا يودي الى الاستحالة التي ذكرها الا انه يلزمه امر مكروه فانه يصير
اتيا بالجملة للسجدة قبل الاتيان بالركوع وانه مكروه ۰ تم الكتاب ۰ والله اعلم بالصواب ۰

فهرسة كتاب الزكوة

الفصل الاول في كيفية وجوبها

فنقول ذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله في كتابه انها على الفور وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى انها على
الفور عند ابي يوسف ومحمد وفي موضع اخر من المنتقى انه اذا لم يزك حتى حال عليها حولان فقد اساء
وعن محمد ان من لم يود الزكوة لا تقبل شهادته وان التاخير لا يجوز ووجه ذلك ان الامر بالاداء وان
كان مطلقا الا انه يعين الفور بدليل ان الزكوة انما وجبت لدفع حاجة الفقير وحاجته ناجزة وقال
ابو بكر الرازي رحمه الله انها تجب على التراخي وهكذا روى ابن شجاع والبلخي عن اصحابنا قال البلخي رحمه الله
وكذلك الحج وهذا لانه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله بيان وقت اداء الزكوة ولا يمكن اثباته
قياسا لان شروط العبادة لا تثبت قياسا كاصلها فيبقى جميع العمر وقتا لها كما في قضاء رمضان وكما في
الكفارات

الفصل الثاني في بيان سبب وجوب الزكوة

قال المحققون من مشايخنا
سبب وجوب اصلها في الذمة المال وليس معناه ان الموجب هو المال بل الموجب هو الله تعالى
ولكن معناه ان الله تعالى جعل المال سببا لوجوب الزكوة كما ان المروي والمشبع هو الله تعالى ولكن جعل
الماء والطعام سببا للري والشبع وعلى قول هولاء الخطاب لطلب الاداء لا لاجل الوجوب في الذمة
وعليه اعتمد الامام ابو منصور الماتريدي في كتاب ماخذ الشرايع وقال بعض مشايخنا وجوب اصلها
في الذمة بالخطاب ايضا ويقولون به عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله لان المال موجود في حق
كثير من الاشخاص ولا وجوب كالذي اسلم في دار الحرب ومن اشبهه وجه قول المحققين من مشايخنا
انها تضاف الى المال والحكم انما يضاف الى سببه قضية للاصل لان الاصل في الاضافات اضافة
الحادث الى سبب الحدوث لان الاضافة للاختصاص ومعنى الحدوث به سابق على ساير
معاني الاختصاص الا ان الشرع جعل المال سببا في موضع يودي الى الحرج وفي حق الذي اسلم في
دار الحرب يودي الى الحرج لتضاعف الواجبات غير ان مطلق المال ليس بسبب انما السبب المال النامي
لان الزكوة وجبت بطريق التيسير وانما يتحقق التيسير بالاداء من نماء المال حتى يودي من عليه
الواجب من النماء ويبقى له اصل المال غير ان طريق النماء في الحيوانات النسل وفيما عداها من اموال
التجارة وغير ان سقط اعتبار حقيقة النماء لانه امر خفي تتفاوت فيه احوال الناس فاقيم الاسامة حولا
في الحيوانات مقام حصول النسل لانه زمان النسل عادة واقيم الامساك بنية التجارة حولا في غيرها
من الاموال سوى الاثمان مقام حصول النماء لانه زمان حصول النماء عادة انما فعلنا ذلك دفعا للحرج
عن الناس

الفصل الثالث في بيان مال الزكوة

فنقول مال الزكوة الاثمان
وهي الذهب والفضة واشباههما والسوايم وعروض التجارة فلكل نوع ذلك نذكر مسايله والاحكام
المتعلقة به فنبدا ببيان احكام الذهب والفضة واشباههما لان الحاجة الى معرفة ذلك اس
فنقول الزكوة واجبة في الذهب والفضة مضروبة كانت او غير مضروبة نوى التجارة ام لا اذا
بلغت الفضة مايتي درهم والذهب عشرين مثقالا واذا انقص نقصانا يسيرا يدخل بين الوزنين
لا تجب الزكوة وان كان كاملا في حق غيره هكذا ذكر القدوري في كتابه وهذا لان الزكوة انما تجب

على المالك فيعتبر كمال النصاب فى حقه فاذا كان ناقصا في حقه لا تجب الزكوة والمعتبر في
الدراهم وزن سبعة وهو ان يكون كل عشرة دراهم وزن سبعة مثاقيل على ما تزن الناس اليوم
كذا جرى التقدير في ديوان عمر رضى الله عنه وقيل في تفسير وزن سبعة ما ينقص كل ماية منها
سبعة مثاقيل وعلى هذا القول وزن خمسة ما ينقص كل ماية منها خمس مثاقيل الاصح هو
التفسير الاول واصل ذلك ما حكى الفقيه ابو الليث رحمه الله في فتاويه في اخر باب الصلح
ان الدراهم على عهد عمر رضى الله عنه كانت على ثلثة انواع نوع اثنى عشر قيراطا ونوع عشر قراريط
وكان الدينار على نوع واحد وهو عشرون قيراطا وكان تقع بين الناس الخصومة في مبايعاتهم
بالدراهم فشاور اصحابه فى ذلك فقيل له خذ من كل نوع ثلثه واخذ عمر رضى الله عنه ثلث العشرة
وثلث اثنا عشر وثلث العشرين فبلغ ذلك اربعة عشر قيراطا فجعل وزن الدراهم اربعة عشر قيراطا
وقرر وزن الدنانير على حاله فبلغ وزن عشرة دراهم ماية واربعين قيراطا وهو وزن سبعة دنانير
كل دينار عشرون قيراطا وهذا هو تفسير وزن السبعة فى الدراهم واختلفوا في وزن الدراهم
على عهد رسول الله عليه الصلوة والسلام فقيل انها كانت على وزن سبعة وقيل انها كانت على
وزن ستة والاصح انها كانت على وزن خمسة وكذلك على عهد الصديق ثم صارت وزن سبعة
على عهد عمر رضى الله عنه وكذلك اختلفوا ان الدراهم متى صارت مدورة والمشهور انما صارت
مدورة على عهد عمر وقيل ذلك على سنة النواه واذا زاد الدراهم على مايتين او زاد الدنانير على عشرين
فعلى قول ابى حنيفة لا شى في الزيادة فى الدراهم حتى تبلغ اربعين درهما وفي الذهب اربعة مثاقيل
وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله تجب فيما زاد بحسابه وذلك ربع العشر وتضم الذهب
الى الفضة والفضة الى الذهب ويكمل احد النصابين بالاخر عند علمائنا رحمهم الله لحديث بكير
ابن عبد الله بن الاشج انه قال مضت السنة فى ضم الذهب الى الفضة في باب الزكوة ولان الذهب
والفضة ان كانا مختلفين صورة فهما متفقان معنى من حيث انه تعلق بهما وجوب الزكوة
وهو وصف التهيء فجاز تكميل احدهما بالاخر بخلاف البقر مع الابل لان الزكوة تعلقت بهما باعتبار
العين والاعيان مختلفة حقيقة ثم قال ابو حنيفة رحمه الله انما يضم باعتبار القيمة وقال ابو يوسف
ومحمد يضم باعتبار الاجزاء يعنى به الوزن اشار المعلى في نوادره الى ان ابا يوسف رجع عن هذا
القول وقال يضم باعتبار القيمة وصورة التكامل بالاجزاء والوزن ان يكون النصف من هذا وزنا
والنصف من اخر وزنا بان كانت الدراهم ماية والدنانير عشرة او كان الربع من احدهما وزنا وثلاثة
الارباع من اخر وزنا بان كانت الدراهم خمسين والدنانير خمسة وصورة التكامل من حيث النقصان
تنقص الوزن من احد الجانبين ولا تنتقص القيمة بان كانت الدراهم ماية والدنانير خمسة وقيمتها ماية
او كانت الدنانير عشرة والدراهم خمسين قيمتها عشرة دنانير وثمرة الاختلاف لا تظهر حال التكامل
الاجزاء والوزن لانه متى انتقص قيمة احدهما ازداد قيمة الاخر فيمكن تكميل ما انتقص قيمته بما ازداد فكمل
النصاب وزنا وقيمة فتجب الزكوة بلا اختلاف وانما يظهر حال نقصان الاجزاء والوزن فعلى قول
ابى حنيفة تجب الزكوة لانه تعتبر القيمة وقد كمل النصاب باعتبار القيمة وعلى قولهما لا تجب الزكوة لانهما
يعتبران الوزن والاجزاء ولم يكمل النصاب من حيث الوزن والاجزاء والحاصل انهما يعتبران الوزن
حالة الاجتماع وابو حنيفة اعتبر القيمة حالة الاجتماع واجمعوا على ان العبرة للوزن حالة الانفراد

حتى

حتى اذا كان له اقل من مايتى درهم قيمتها عشرون دينارا او كان له اقل من عشرين دينارا قيمتها مايتا
درهم او كان له قلب فضة وزنه ماية وخمسون وقيمته لصناعته عشرون دينارا او كان له قلب ذهب
وزنه خمسة عشر وقيمته لصناعته مايتا درهم لا تجب الزكوة ولنا اعتبار الوزن حالة الانفراد لقوله
عليه الصلوة والسلام في مايتى درهم خمسة دراهم والمراد من الدرهم الوزن وقال عليه الصلوة
والسلام في عشرين مثقال ذهب نصف مثقال والمثقال هو الوزن فالنبى عليه الصلوة والسلام
نص على الوزن حالة الانفراد فلا تبقى للقيمة عبرة لان القيمة انما تعرف بالاجتهاد ولا عبرة للاجتهاد
في موضع النص اذا كان العبرة للوزن حالة الانفراد فان بلغ الوزن نصابا حالة الانفراد تجب الزكوة
وما لا فلا جئنا الى حالة الاجتماع فهما يعتبران الوزن حالة الاجتماع اعتبارا لحالة الاجتماع
بحالة الانفراد وابو حنيفة رحمه الله اعتبر القيمة حالة الاجتماع وفرق بين حالة الاجتماع وبين
حالة الانفراد فقال في حالة الانفراد انما لم تعتبر القيمة بخلاف القياس لان المال مال التجارة
وفي مال التجارة تعتبر القيمة كما فى ساير اموال التجارة لان في حالة الانفراد لما اعتبر الشرع الوزن
والتقويم اجتهاد ولا عبرة للاجتهاد حال وجود النص كان ذلك من الشرع اسقاطا لاعتبار القيمة
فاما في حال الاجتماع لا نص على اعتبار الوزن فيجب العمل فيه بالقياس في المنتقى عن ابى يوسف
رجل عنده عشرة دنانير وماية درهم ان اضاف الدنانير الى الفضة فقومها دراهم كان له مايتا
درهم وزيادة وان اضاف الفضة الى الدنانير فقومها دنانير كان له اقل من عشرين دنانير فلا زكوة
حتى تكون اى مالية اضاف الى الاخرى وجب فيها الزكوة وهو قول ابى حنيفة اولا وقال ابو حنيفة
اخرا اذا وجب عليه الزكوة في احد الوجهين ولم تجب فى الوجه الاخر فعليه الزكوة ذكر القدوري
فى كتابه روى الحسن عن ابى حنيفة ان الزكوة تجب فى الدراهم البهرجة والزيوف وما كان الغالب
فيه الفضة اذا كانت مايتى درهم لان اسم الدرهم ينطلق على ما كانت الفضة فيه غالبة فيتناولها
النص الموجب باسم الدرهم وان كانت ستوقة ليست للتجارة لم تجب الزكوة فيها حتى يبلغ ما يكون فيها
من الفضة مايتين لان الغالب فيها الغش فلا يتناولها اسم الدرهم فينظر الى ما فيها من الفضة وهذا اذا
لم تكن للتجارة فان كانت للتجارة وقد بلغت قيمتها مايتين وجبت الزكوة لانه اذا لم ينطلق عليها اسم
الدرهم لم تكن بمنزلة الايمان فيكون بمنزلة العروض وفي العرض تجب الزكوة اذا كانت للتجارة وقد بلغت
قيمتها مايتين كذا هاهنا واما الفلوس فلا زكوة فيها اذا لم تكن للتجارة وان كانت للتجارة فان بلغت
قيمة مايتين وجبت الزكوة لما ذكرنا وكان الفقيه احمد بن ابراهيم رحمه الله يقول من ملك مايتى درهم
غطريفية فان كانت للتجارة يجب فيها الزكوة وان كانت للنفقة فان كان فيها فضة فبازاء الفضة
تجب الزكوة وما سوى الفضة لا يجب وكان الفقيه ابو اسحق الحافظ يقول على قول ابى حنيفة لا
تجب الزكوة اذا امسكها للنفقة وعلى قول ابى يوسف ومحمد فيها الزكوة وان كانت للنفقة وروى عن
ابى عبد الله احمد بن ابى حفص الكبير انه قال لسنا ناخذ بقول ابى حنيفة في هذه المسئلة انما ناخذ بقول
ابى يوسف ومحمد لانا اعلم بدراهمنا من ابى حنيفة والعطارف تسمى دراهم في عرفنا فيتناولها
النص الموجب باسم الدرهم وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يفتى في العطارف
بوجوب الزكوة فى المايتين منها عددا بخمسة دراهم وكان يقول يجب ان يكون هذا قول اصحابنا جميعا
لان الثمانية قد تقررت فيها في بلادنا بحيث لا يتعين حسب تغيرها فى الذهب والفضة وبه اخذ

الشيخ الامام الاجل شمس الايمة الحلوانى والشيخ الامام شمس الايمة السرخسى رحمهما الله ومشايخ
زماننا قالوا هو انما افتوا به فى زمنهم بهذا حيث تقررت الثمانية فيها املى فى زماننا قد تراجعت
ولم يبق ثمنا فلا يمكن ايجاب الزكوة فيها باعتبار المعنى فينظر الى ما فيها من الفضة وروى عن سعد
ابن معاذ المروزى انه كان العطريفية اذا كانت الفا ومايتى درهم يجب فيها الزكوة وما لا فلا فى
الف ومايتى عطريفية خمسة دراهم وذلك لان فى كل عطريفية دانق فضة وما سواه نحاس والف
ومايتا دانق يكون مايتى درهم وفى مايتى درهم خمسة دراهم ولو ان رجلا اعطى خمسة دراهم عن
مايتى درهم رجلا عن الزكوة ثم جاء المعطى له وقال وجدتها ستوقة فان كان فى اكبر رايه انه صادق
غير متهم فانه يصدقه ولا شى عليه اذا كان الذى وجد ستوقا ليس فيه فضة وكان للمعطى
ان يسترد ذلك من المعطى لان المعطى لم يملك لانه ليس بمحل للتمليك بجهة الزكوة وان كانت نبهرجة
لم يسترده منه لانه ملك ذلك لانه محل للتمليك بجهة الزكوة فى الجملة فلا يملك الاسترداد
منه وان لم تجزه ذلك عن زكوة ماله فى هذه الصورة لان من نية المعطى ان يتولى شرطا ان يكون
ذلك من الزكوة لم يكن بينى وبينك وانما ذلك بينك وبين الله تعالى هكذا حكى عن الفقيه احمد
ابن ابراهيم رحمه الله وفى الكتاب المعلمة بعلامة النون من الواقعات رجل له مايتا درهم حال عليها
الحول فادى زكوتها خمسة فوجد الفقير فيه منها درهما ستوقة فجاء به ليرده على صاحب المال
فقال صاحب المال رد على الباقى لانه ظهر انه لم يكن على زكوة ليس له ان يسترد لانه ظهر انه اداه على
وجه التطوع فلا يكون له الرجوع الا اذا رد الفقير باختياره ويكون ذلك من الفقير بمنزلة الهبة
المبتداة حتى لو كان الفقير صبيا ورده باختياره لا يحل له الاخذ، رجل له مايتا درهم نقد بيت
المال حال عليها الحول فادى عنها خمسة زيوفا او غلة فانه يجزى ذلك عن زكوة المايتين عند
ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد يجزيه بقدر مالية الزيوف لا غير حتى لو كانت قيمة الزيوف
اربعة دراهم جياد فعليه ان يود الدرهم الخامس عند محمد وعندهما ليس عليه وجه اخر فوجه
قول محمد ان الواجب خمسة جياد ان صار الزيوف عنها انما يجوز اذا كان الزيوف مثلا للجياد وانما
تكون الزيوف مثلا للجياد ان اسقط قيمة الجودة والجودة فى الاموال الزيوفة انما يسقط اعتبارها
عند المقابلة بجنسها فيما بين المتعاقدين كيلا يودى الى الربو الا ترى ان فى حق الثالث لا يسقط
اعتبارها لما كان لا يودى الى الربو لانا انما نظهر قيمة الجودة فى حق الصغير والربو لا يجرى بين
المتعاقدين وغيرهما فثبت ان للجودة قيمة فى موضع لا تودى الى الربو وان حصلت المقابلة بجنسها
اذا ثبت هذا فنقول اعتبار قيمة الجودة فى حق الفقير يودى الى الربو من وجه دون وجه لان الربو
يجرى بين المتعاقدين والفقير مع المالك متعاقدان من وجه دون وجه من حيث ان الفقير بما اخذ
من الغنى لا يملك من الغنى قدر الواجب لان قدر الواجب لا يصير ملكا للفقير قبل الاخذ بل باخذه
صلة ليسا بمتعاقدين ومن حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير حتى ضمنه المالك عند الاستهلاك
والحق يلحق بالحقيقة متعاقدين لانه يصير ملكا قدر الواجب من صاحب المال بما اخذ فيتمكن الربو
من وجه دون وجه والعمل بالامرين متعذر على حال لما بينهما من التنافى فعملنا بهما فى حالين فقلنا
متى كان باعتبار الربو منفعة للفقير او احتياط لامر العبادة يعتبر الربو كما اذا وجب للفقير
على الغنى خمسة دراهم نبهرجة فاعطاه اربعة جيادا تساوى خمسة نبهرجة لا يجوز لان فى اعتبار

الربو منفعة للفقير فانه ياخذ درهما اخر فيعتبر الربو ويوخذ بالاحتياط وتسقط قيمة
الجودة واذا كان فى اعتبار الربو ضرر بالفقير لا يعتبر الربو الا ترى ان صاحب المال لو ادى الى
الفقير ستة دراهم زيوفا مكان خمسة دراهم جياد يجوز واخذ الستة مكان الخمسة ربو
كما فى حقوق العباد ثم لم يعتبر الربو لان فى اعتبار الربو ضرر على الفقير فانه لا يسلم لهم الدرهم
السادس فلم يعتبر الربو لان فى اعتبار الربو ضرر على الفقير ولم تسقط قيمة الجودة اذا ثبت هذا فنقول
فى مسئلتنا فى اعتبار الربو ضرر على الفقير لانه يفوت حقه فى الجودة ولا يصل اليه درهم اخر ومتى لم
يعتبر الربو لا يفوت حقه فى الجودة فيصل اليه درهم اخر بازاء الجودة فلا يعتبر الربو والجودة فى مال
الربو لها قيمة وان قوبلت بجنسها اذا كان لا يودى الى الربو وابو حنيفة وابو يوسف قالا ان الربو فيما
بين الفقير والغنى يتمكن من وجه دون وجه فيتمكن شبهة الربو على كل حال والشبهة ملحقة بالحقيقة
فى باب الحرمات احتياطا فمست الضرورة الى اسقاط قيمة الجودة فى مسئلتنا تحرزا عن شبهة الربو
واذا سقط اعتبار قيمة الجودة هاهنا لا يضمن صاحب المال شيا واما اذا ادى ستة دراهم
مكان خمسة دراهم ناويا عن زكوة ماله انما جاز ولم يعتبر الربو لان المعاوضة بين الفقير والغنى
لا تثبت نصا وانما تثبت فى ضمن نية الربو فان صاحب المال بنية الزكوة قصد قضاء ما عليه من الحق
للفقير واستخلاص ما للفقير لنفسه ونية الزكوة من الغنى بقدر خمسة اذا كان عليه خمسة ولم يصح
بقدر الدرهم السادس واذا لم تصح نية الزكوة فى الدرهم السادس صار كانه نوى ان تكون الخمسة زكوة
والدرهم السادس تطوعا ولو نوى على هذا الوجه لا يتمكن الربو اما هاهنا نية الزكوة صحت بقدر خمسة
لان عليه زكوة خمسة واذا صحت نية الزكوة بقدر خمسة ثبت بين الغنى والفقير معاوضة باعتبار
الحق ان كان لا يثبت باعتبار الملك فيتمكن شبهة الربو وعلى هذا اذا كان مال الزكوة مكيلا او موزونا
فاعطى من جنسه ما هو اجود منه وهو اقل من الواجب كيلا نحو ان يودى اربعة اقفزة حنطة جيدة
عن خمسة اقفزة حنطة وسط لا يجوز الا عن قدره من الكيل والوزن فان كان المودى مثل الواجب فى
القدر ولكنه اردا من الواجب سقط منه الفضل فى قول ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد يودى
الفضل فى القدورى رواية ابن سماعة عن ابى يوسف اذا اعطى الفضة مكان الفضة فان كان قدر
الفضة فيما دفع اقل لم يجز حتى يودى قدر النقصان نحو ان يودى النبهرجة عن الجياد وان كان التفاوت
لمعنى فى الوصف نحو ان يودى الفضة التبر عن الدراهم المضروبة وقيمة المضروبة اكثر انه
يجوز واذا كان لرجل ابريق فضة وزنه مايتا درهم وقيمته لصناعته ثلاثماية ادى عنه خمسة عما
عليه فهو على الخلاف الذى بينا لان الجودة والصناعة فى اموال الربو سواء الا ترى لا تعتبر الصناعة
فى حقوق العباد فيما بين المتعاقدين كما لا تعتبر الجودة فكذا هاهنا فصار الخلاف فى الصناعة
نظير الخلاف فى الجودة ولو ادى عنه قدر خمسة دراهم من الذهب لا تجوز عن جميع زكوة الابريق
بالاجماع لان للجودة قيمة فى اموال الربو عند مقابلتها بخلاف جنسها بالاجماع وفى القدورى اذا
كان اناء فضة وزنه مايتان وقيمته ثلاثماية فان زكى من عينه تصدق بربع عشره على الفقير فيشاركه
فيه وان ادى من قيمته عدل الى خلاف جنسه وهو الذهب عن محمد فاما عند ابى حنيفة لو ادى
خمسة من غير الاناء سقط عنه الزكوة وان ادى من الذهب ما يبلغ قيمته خمسة دراهم من غير
الاناء لم يجز فى قولهم، جينا الى بيان زكوة عروض التجارة والمسايل المتعلقة فنقول الزكوة واجبة

في عروض التجارة لظاهر قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة واسم المال يتناول عروض التجارة
وحلنا وظاهر الاية لكنا نوجب الزكوة في العروض وان لم تكن للتجارة لكن ترك العمل بظاهره
هاهنا اذا لم تكن للتجارة بالاجماع ولا اجماع فيما اذا كان للتجارة فبقي على ظاهرها وعن سمرة ابن
جندب رضي الله عنه قال كان رسول الله عليه الصلاة والسلام يامرنا باخراج الزكوة عن الرقيق
وعن كل مال نتبعه ولان هذا مال يبتغى منه النما فيكون سببا لوجوب الزكوة كالدراهم والدنانير
والسوايم واذا ثبت وجوب الزكوة في عروض التجارة فنقول بعد هذا الشرع لم يبين مقدار
النصاب والواجب فيها فيكون التقدير فيهما مفوضا الينا اي في النصاب وفي الواجب فقدرنا
النصاب والواجب فيها بالذهب والفضة دون السوايم اما لان نصاب الذهب والفضة لا يختلف
والواجب فيهما ايضا لا يختلف لان نصاب الدرهم ماتتان على كل حال واما لان الذهب والفضة
اصول جملة هذه الاموال لان هذه الاموال في الغالب تحصل بهما فكان الحاق هذه الاموال
بالذهب والفضة اولى واذا وجب اعتبار المقدار بهما يعتبر بهما ذكر محمد رحمه الله في الاصل ان المالك
فيهما بالخيار ان شاء قوم بالدراهم وان شاء قوم بالدنانير ولم يحك فيه خلاف لان هذا مال
احتيج فيه الى التقويم فيقوم اما بالذهب او الفضة كضمان المتلفات وعن ابي حنيفة انه يقوم
بما فيه ايجاب الزكوة حتى اذا بلغ بالتقويم باحدهما نصابا ولم يبلغ بالاخر قوم بما يبلغ نصابا وهو
احدى الروايتين عن محمد ولو كان بالتقويم بكل واحد منهما يبلغ نصابا يقوم بما هو انفع للفقراء من حيث
الرواج وان كانا في الرواج سواء يتخير المالك لان هذا المال كان في يد المالك وقد انتفع به في ابتداء
الحول من حيث التجارة فيجب اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم لاداء الزكوة تسوية بين المالك
وبين الفقراء لان الزكوة وجبت على وجه يعتدل النظر من الجانبين فيهما وذكر محمد رحمه الله في
الرقيات انه يقوم في البلد الذي حال الحول على المتاع بما يتعارفه اهل ذلك البلد نقدا فيما بينهم
يعني غالب نقد ذلك البلد ولا ينظر الى موضع الشرى ولا الى موضع المالك وقت حولان الحول
لان هذا مال وجب تقويمه فيقوم بغالب نقد البلد كما في ضمان المتلفات الا انه يعتبر نقد البلد
الذي حال الحول فيه على المال لان الزكوة تصرف الى فقراء البلدة التي فيها المال فالتقويم بنقد ذلك
البلد انفع في حق الفقراء من حيث الرواج فيجب اعتباره وروى عن ابي يوسف انه يقوم بما اشترى
به وان كان اوهب له فقبل ينوي به التجارة او اشتراه بعرض او ورثه يقوم بغالب نقد البلد لان
التقويم انما احتيج اليه لاجل الزكوة والزكوة وظيفة الملك وهذا المال ملك بالثمن وكان وجوب
الزكوة فيه باعتبار الثمن فكان التقويم به اولى وهكذا نقول فيما اذا اشتراه بعرض ان هذا المال ملك
بذلك العرض الا ان التقويم بذلك العرض غير ممكن لان العرض لا يصلح لقيم الاشياء فوجب التقويم في
بنقد البلد ثم اذا قوم بالدراهم تقوم بماتين درهم مضروبة حتى ان من اشترى عند التجارة نقرة
فضة وزنها ماتتي درهم حال الحول على العبد وهو لا يساوي ماتي درهم مضروبة فلا زكوة فيه
حتى يساوي ماتي درهم مضروبة نص عليه في المنتقى واذا اشترى عرضا بدراهم او دنانير
فالمشترى لا يصير للتجارة الا اذا نوى للتجارة واذا اشترى عرضا بعرض التجارة فالمشترى يكون للتجارة
نوى للتجارة ولم ينو شيا والفرق من وجهين احدهما ان المشترى لو صير مال التجارة مع انه لم ينو
التجارة انما صار لكونه بدل مال التجارة لان البدل قايم مقام المبدل الا ان المشترى بالدراهم والدنانير

ليس مال التجارة اما المشترى بالعرض بدل مال التجارة لان العقد يتعلق بعين العرض
وانه كان للتجارة فجاز ان يصير بدله للتجارة بدون التجارة والفرق الثاني ان كان المشترى
بدل مال التجارة في الفصلين جميعا الا ان المشترى والموهوب الدراهم والدنانير لو صار
مال التجارة لكونه بدلا عن مال التجارة لصار مال التجارة من غير قصده ونيته وما سوى الايمان
لا يصير مال التجارة من غير قصده اما المشترى بعرض التجارة لو صار مال التجارة لكونه بدل مال
التجارة لصار مال التجارة لقصده لان الاصل صار مال التجارة بقصده ولم يعترض ما يبطل
قصده حتى لو اعترض ما يبطل قصده بان نوى الابتذال والخدمة وقت الشرى لا يصير المشترى
للتجارة واما العرض المشترى بعرض ليس هو للتجارة او بعبد الخدمة لا يصير للتجارة الا
بنية التجارة فاذا لم يكن الاصل للتجارة لان لا يصير المشترى به مال التجارة الا بنية التجارة
كان اولى ثم نية التجارة لا تعمل ما لم ينضم اليها الفعل بالبيع والشرى او السوم فيما يسام حتى ان
من كان له عبد للخدمة او سان للبذلة نوى فيهما التجارة لم يكن للتجارة حتى يبيعها فتكون
في الثمن الزكوة مع ماله وهذا بخلاف ما لو كان له عبد للتجارة ينوي ان يكون للخدمة بطل عنه
الزكوة بمجرد النية لان في الفصل الاول الحاجة الى فعل التجارة وهو ليس بفاعل فعل التجارة
فالنية ما اتصلت بالمنوي وفي الفصل الثاني الحاجة الى ترك التجارة وهو تارك التجارة حقيقة
فالنية اتصلت بالمنوي ثم اتفق اصحابنا ان من ملك ما سوى الدراهم والدنانير من الاموال
بالشرى ونوى التجارة حالة الشرى انه تعمل نيته ويصير المشترى للتجارة واتفقوا ايضا انه لو ملك
هذه الاعيان بالارث ونوى التجارة وقت موت المورث لا يصير للتجارة ولا تعمل نيته
واختلفوا فيما اذا ملكها بالتبرع كالهبة والصدقة والوصية والخلع والصلح عن دم العمد ونوى
التجارة عند التمليك قال ابو يوسف يعمل نيته وقال محمد لا يعمل نيته وقول ابي حنيفة كقول
محمد كذا ذكره بعض المشايخ فوجه قول محمد ان المنوي هو التجارة وهذه الاشيا ليست بتجارة فلم
تتصل النية بالمنوي فلا تعمل ووجه قول ابي يوسف رحمه الله انه يملك هذه الاعيان بكسبه والتجارة
ليست هي الا الكسب فيلحق هذا الكسب بكسب التجارة احتياطا لامر العبادة وذكر ابن سماعة عن
محمد فيمن اجر داره بعبد يريد به التجارة فهو للتجارة لان الاجارة نوع تجارة لانها بيع المنفعة فالنية
اتصلت بالمنوي وفي المنتقى ان نية التجارة بالعقد المروح عليه باطلة وهذا يجب ان يكون قول محمد
واختلف المشايخ في ان نية التجارة في القرض هل تعمل قال شيخ الاسلام في شرح الجامع والاصح
انها لا تعمل لان القرض بمعنى العارية على ما عرف في موضعه ونية التجارة في العواري ليست بصحيحة وفي الجامع
الكبير ما يدل على ان بدل منافع عين هو للتجارة لا تصير للتجارة بدون النية قال رجل له دار لا مال له
سوى الدار ورجل له جارية للتجارة قيمتها الف درهم لا مال له سوى الجارية استاجر صاحب الجارية
الدار عشر سنين بالجارية وصاحب الدار يريد بالجارية التجارة فان الجارية عند صاحب الدار تكون
للتجارة فقد شرط نية التجارة من صاحب الدار في الجارية لتصير الجارية للتجارة من غير فصل بينما
اذا كانت الدار للتجارة او لم تكن وفي الامالي جعل بدل منافع عين التجارة للتجارة من غير نية كبدل عين
هو للتجارة فكان فيه روايتان واختلف المشايخ فيه ايضا وانما اختلفوا لاختلاف الروايتين قال
القدوري في شرحه والعمال الذين يعملون للناس باجر اذا اشتروا اعيانا للعمل بها فحال الحول عليها عندهم

فكل عين يبقى له اثر في العين بحيث يرى كالعصفر والزعفران وما اشبهه ففيه الزكوة وما
لا يبقى له اثر في العين بحيث يرى كالصابون والاشنان فلا زكوة فيه لان ما يبقى اثره في العين
فمعنى التجارة تتحقق في عينه لان ما ياخذ الاخير من الاخر ياخذ عوضا عن الاثر القايم بالعين المعمول
ولهذا يكون له حق حبس العين الى ان يستوفي الاخير فيكون مال التجارة اما ما لا يبقى له اثر في
العين فمعنى التجارة لا تتحقق من عينه لان العين تتلف من كل وجه فلا يكون الماخوذ عوضا عن العين
بل يكون عوضا عن عمله فلا يصير مال التجارة وذكر في الاصل الخباز اذا اشترى ملحا او حطبا للخبز
فلا زكوة فيه لان معنى التجارة لا تتحقق في عينه لانه يصير مستهلكا من كل وجه فما ياخذ من المال يكون
عوضا عن عمله لا عن الحطب والملح فلا يصير مال التجارة ولو اشترى سمسما ليجعل على وجه
الخبز يجب فيه الزكوة لان عينه تبقى بعد الخبز فيمكن تحقق معنى التجارة في عينه ولا تجب الزكوة
في الشحوم والادهان التي يحتاج اليها ليدهن به الجلود ذكره في المنتقى بناء على الاصل الذي قلنا
قال القدوري والات الصناع الذين يعملون بها وظروف الامتعة لا يجب فيها الزكوة لانها غير
معد للتجارة ولو ان نخاسا يشتري دواب ويبيعها فاشترى جلاجل ومعاود وبراقع فان كان يبيع
هذه الاشيا مع الدواب ففيها الزكوة وان كانت تحفظ الدواب فلا تجب الزكوة بمنزلة الات الصناع
وكذلك اذا كان من نيته ان يسلم هذه الاشيا المن يشتري لا على وجه البيع فلا زكوة فيها وهي
بمنزلة ثياب الخدم الذي يسلم البايع مع الخدم في البيع قال هشام سالت محمدا عن رجل اشترى
جارية للخدمة وهو ينوي انه ان اصاب ربحا باعها قال ليس فيها زكوة يشتري وعزيمه امره والغالب
منه انه يشتريها للتجارة ذكر هذه الجملة في المنتقى وقال في العيون والعطار اذا اشترى
قوارير فهو هكذا وفي فتاوى ابي الليث اذا اشترى جوالق بعشرة الاف درهم ليواجرها من الناس
فحال عليها الحول فلا زكوة فيها لانه اشتراها للغلة لا للتجارة فان كان في رايه انه يبيعها اخرا فلا
عبرة لهذا وكذلك الجواب في ابل الحمالين وحمر المكارين ورجل له مايتا قفيز من الحنطة للتجارة
حال عليها الحول وقيمتها مايتا درهم حتى وجب عليها الزكوة فان ادى من عينها ادى ربع العشر
من عينها خمسة اقفزة حنطة وان ادى من قيمتها ادى ربع عشر القيمة ايضا خمسة دراهم فان
لم يود حتى تغير سعر الحنطة الى زيادة فصارت تساوي اربعمايه فان ادى من عين الحنطة ادى ربع
العشر خمسة اقفزة بالاتفاق وان ادى من القيمة ادى خمسة دراهم قيمتها يوم حولان الحول الذي هو
يوم الوجوب عند ابي حنيفة وعندهما يودي عشرة دراهم قيمتها يوم الادا وان تغير سعر الحنطة
الى نقصان فصارت تساوي ماية درهم ان ادى من عين الحنطة ادى خمسة اقفزة بلا خلاف وان
ادى من القيمة ادى خمسة دراهم قيمتها يوم حولان الحول الذي هو يوم الوجوب وعندهما ادى
درهمين ونصفا قيمتها يوم الادا فالحاصل ان ابا حنيفة يعتبر القيمة يوم الوجوب في جنس هذه
المسايل وهما يعتبران القيمة يوم الادا وهذه المسيلة في الحاصل بنا على معرفة الواجب في
عروض التجارة يوم حولان الحول جز من النصاب عينا لكن للمالك ولاية نقل الواجب الى القيمة
بالادا فيراعى قيمة يوم النقل والدليل ان الواجب ما قلنا قوله عليه الصلوة والسلام خذ من الابل
الابل ومن البقر البقر والدليل عليه ان في نصاب السوايم تعتبر القيمة يوم الادا حتى ان من وجب في
ابله بنت مخاض قيمتها خمسة دراهم ثم تغير السعر فصارت تساوي درهمين ونصفا فاراد ان يودي

القيمة ادى درهمين ونصفا بالاجماع فقياس عروض التجارة على السوايم ان تعتبر القيمة يوم
الادا واختلفت عبارة المشايخ في بيان مذهب ابي حنيفة رحمه الله فعبارة بعضهم ان
الواجب بعد حولان الحول ادا القيمة ولكن من هذا النصاب المعين وامكن تحقيقه لان النصاب
حنطة وهي مال وادا الخمسة من الحنطة من حيث انها مال ممكن والدليل على ان الواجب هذا
ان النبي عليه الصلوة والسلام اوجب في خمس من الابل السايمة شاة وعين الشاة لا توجد في الابل
وانما يوجد فيه مال مقدر بقيمة الشاة والدليل عليه ان الزكوة وجبت بطريق التيسير والتيسير في
ان يكون الواجب من النصاب حتى يسقط بهلاك النصاب ولكن من حيث انه مال لا من حيث انه عين
لانه ربما يتعسر على المالك ادا العين بان كان النصاب جارية حسنا فعلم ان الواجب يوم حولان
الحول ادا القيمة ولكن من هذا النصاب والقيمة يوم حولان الحول خمسة دراهم فوجب عليه خمسة
دراهم فلا يتغير بعد ذلك بتغير السعر وهذا القايل يقول بان مسيلة السوايم على الخلاف وانما امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم باخذ العين تيسيرا على ارباب الاموال لان الادا من العين الذي هو
مملوك لهم ايسر واسهل وعبارة بعضهم ان الواجب عند ابي حنيفة يوم حولان الحول في مال التجارة
احد الشيين العين او القيمة لان القيمة يوم حولان الحول معتبرة بالاجماع حتى ان قيمة الحنطة لو كانت
اقل من مايتي درهم لا تجب الزكوة والعين ايضا معتبر لان قيمة الشي ماليته والمالية تتقوم بالعين
ومالية هذا العين لا تتقوم بعين اخر فكان كل واحد معتبرا اصلا وكل واحد منهما صالح للخروج
عن عهدة الواجب فكان الواجب احدهما لا بعينه فثبت ان الواجب احد الشيين اذا اختار
احدهما يجعل ما اختار كانه هو الواجب من الاصل دون غيره واذا صار الواجب من الاصل هو القيمة
متى اختار اداها لا يتغير الواجب بعد ذلك بتغير السعر وهذا القايل يقول بان مسيلة السوايم على
الوفاق والفرق على قول هذا القايل بين السوايم وبين عروض التجارة ان القيمة في السوايم يوم حولان
الحول غير معتبرة للوجوب انما المعتبر هو العين الا ترى لو كان له خمس من الابل لا تساوي مايتي درهم
تجب الزكوة ولو كان له اربع من الابل تساوي مايتي درهم لا تجب الزكوة فكان الحق متعلقا بالعين
الا ان للمالك ولاية نقل هذا الحق من العين الى القيمة بالادا فتعتبر القيمة يوم الادا فاما في عروض
التجارة بخلافه فان قيل لو كان الواجب احد الشيين فاذا ادى اربعة اقفزة حنطة جيدة تساوي
خمسة اقفزة حنطة وسط ينبغي ان تجزيه عن الخمسة وتجعل الحنطة بدلا عن القيمة وان كانت الحنطة
منصوصا عليها كما في كفارة اليمين اذا اعطى ثوبا واحد العشرة مساكين يساوي خمسة اصوع من الحنطة
ثوبا عن الحنطة فانه تجزيه عن الحنطة وبالاجماع في مسيلة الاقفزة لا تجزيه الا عن اربعة قلنا انما لا
تجزيه عن الاقفزة الخمسة اذا قصد اداوها عن الخمسة الاقفزة الوسط وهذا لانه لما قصد ادا العين
ظهر ان الواجب من الابتدا هو العين فوقعت الاربعة باصلها عن نفسها لوقوعها عن الباقي تماما تبع بالجودة
والجودة لا قيمة لها عند مقابلتها بجنسها وقد قابل الجودة بجنسها حيث جعلها بدلا عن الاقفزة
الوسط وقصد اداوها عن الوسط حتى لو ادى اربعة اقفزة جيدة من الحنطة تساوي خمسة دراهم
عن الدراهم تجزيه عن كل الواجب وسقط عنه كل الواجب هكذا ذكره الكرخي وعليه عامة مشايخنا
وانه صحيح لانه ما قابل الجودة بالجنس انما قابلها بخلاف الجنس حيث جعلها بدلا عن الدراهم
وان استهلك الحنطة بعد تمام الحول ثم تغير السعر فالجواب فيه والجواب فيما اذا كانت الحنطة

قايمة وتغير السعر سواء لان بالاستهلاك وجب المثل دينا في الذمة وتغير السعر يوثر في المثل
حسب تاثيره في العين وكذلك الجواب في كل ما يكال او يوزن او يغير لان هذه الاشيا مضمونة
بالمثل عند الاتلاف وان كان النصاب شيا هو ليس بمثلي كالثوب او الجارية او ما اشبه ذلك
فاستهلكه بعد ما تم الحول ثم تغير السعر الى زيادة او نقصان فالجواب فيه عند ابي حنيفه كالجواب
في المثليات تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما تعتبر القيمة يوم الاستهلاك فالتغير يوم الاستهلاك
في غير المثليات والفرق لهما ان المثليات بنفس الاستهلاك ينتقل الحق من العين الى المثل لا الى
القيمة وللمثل حكم العين وسعر المثل قد تغير فيعتبر بما لو تغير سعر العين ولو كان العين قايما في يده
وتغير سعره لكان تعتبر قيمته يوم الادا عندهما فههنا كذلك اما في غير المثليات ينتقل الحق
الى القيمة بالاستهلاك لا الى المثل كما في حقوق العباد والقيمة التي وجبت على صاحب المال لم تعتبر
انما تعتبر العين وحق الفقير في القيمة لا في العين فاعتبرنا القيمة يوم الاستهلاك لهذا هذا الذي
ذكرنا كله في فصل الحنطة اذا كان التغير من حيث السعر فاما اذا كان التغير من حيث الذات ان كان
التغير من حيث النقصان بان اصاب الحنطة ما بعد الحول وفسدت وصارت قيمتها مايه ان ادى
من عينها ادى خمسة اقفزة وان ادى من قيمتها ادى درهمين ونصفا بلا خلاف فابو حنيفة
رحمه الله فرق بين هذه المسيلة وبين المسيلة المتقدمة والفرق ان في هذه المسيلة فاتت
الجودة والجودة بعض العين الا ترى ان من غصب من اخر ثوبا جيدا فاصابته افة وذهبت
الجودة عنه فالمغصوب منه بالخيار ان شاء تركه عليه وان شاء ضمنه قيمته بالغة ما بلغت وان
شاء اخذ منه وضمنه قيمة الجودة كما لو فات بعض العين فدل ان الجودة بعض العين فاذا فاتت
الجودة فات بعض مال الزكوة وفوات كل مال الزكوة يوجب سقوط كل الزكوة ففوات بعضه
يوجب سقوط الزكوة بقدره اما في المسيلة المتقدمة لم تفت الجودة ولا شي من العين ولكن
انتقصت قيمته لفتور غالب الناس فيه ورغايب الناس ليست بمال فلم يفت شي من مال الزكوة
حتى يسقط الزكوة بقدره فلهذا افترقا وان كان التغير الى زيادة بان كانت الحنطة بدنه
وقيمتها ماتين فجفت بعد الحول وصارت قيمتها اربعمايه ان ادى من العين ادى خمسة اقفزة وان
ادى من القيمة ادى خمسة دراهم قيمتها يوم الوجوب بالاجماع فهما فرقا بين التغير من حيث الذات
الى زيادة وبين التغير من حيث السعر الى زيادة والفرق ان الزيادة من حيث الذات زيادة عينيه
فكانت الزيادة الحاصلة من حيث الذات بعد الحول كزيادة مال استفادها بعد الحول ولو استفاد
زيادة مال بعد الحول لا يجب فيها شي فههنا كذلك اما الزيادة من حيث السعر ليست بزيادة عينيه
فان العين على حالها كما كانت وانما هي باعتبار رغبة يحدثها الله تعالى في قلوب العباد ورغايب
الناس ليس بمال فتجعل الزيادة بسببها بمنزلة زيادة مال استفادها بعد الحول واذا لم تزدد العين
كانت الاربعماية قيمة ذلك العين فكانت قيمة حصة الفقرا عشرة دراهم فاذا اراد ان يودي
القيمة يودي عشرة دراهم ثم ان محمدا قال في هذه الصورة اذا ادى من العين ادى خمسة
اقفزة ولم يقل ادى خمسة اقفزة من هذا الناس او خمسة اقفزة ندية وينبغي ان يودي خمسة اقفزة
ديه لما ذكرنا ان هذه زيادة مال استفادها بعد الحول ولا تعتبر بالزيادة المستفادة بعد الحول
فاوجبنا خمسة اقفزة ندية كما وجب يوم حولان الحول حتى لا يلزمنا اعتبار الزيادة المستفادة

الحول هكذا احكى عن القاضي الامام ابي عاصم العامري قال القدوري في كتابه وتضم
الذهب والفضة الى عروض التجارة لان وجوب الزكوة في عروض التجارة عندنا باعتبار القيمة
وباعتبار القيمة العروض من جنس الدراهم والدنانير جينا الى زكوة السوايم وبيان احكامها
والمسايل المتعلقة بها فنقول لابد لبيان ذلك من معرفة السايمة والفاظ الكتب في بيان ذلك
مختلفة وذكر الحسن في كتابه عن ابي حنيفة ان السايمة ما يرعى في البريه بقيتها اصاحبها
يلتمس بها الرسل والنسل ولا يريد بيعها ولا التجارة فيها وذكر القدوري في كتابه ان السايمة هي الراعية
التي تكتفي بالرعي ومونها ذلك وهذا لان السوم انما يعتبر لتحقق الزيادة من حيث الدر والنسل
والسمن وانما يعتبر ذلك زيادة اذا قلت مونة العلف اما اذا كثرت مونة العلف فلا وان كان
يعلفها احيانا ويرعاها احيانا يعتبر فيها الغالب لان اصحاب المواشي لا يجدون بدا من ان يعلفون
مواشيهم في بعض السنة بان اشتد البرد او وقع الثلج على الارض فيسقط اعتبار ذلك ويعتبر
الغالب الى هذا اشار محمد رحمه الله في الاصل حيث قال الا ترى الى اهل الجبال ربما علفوا شهرا او
اكثر ليخرج بهذا من ان يكون مال الزكوة اشار الى ان العبرة للغالب ولو نوى ان يجعل السايمة
علوفة او عاملة ذكر في الاصل انه لا يخرج من ان يكون نصابا لان النية لم تتصل بالمنوى وذكر القدوري
في كتابه فان كان يرعاها مع هذه النية لا يخرج من ان تكون نصابا وان ترك رعيها خرج من ان تكون
نصابا لان نية جعلها علوفة او عاملة في الحاصل نية ترك السوم فان كان يرعاها فالنية لم تتصل
بالمنوى فلا يعمل وان ترك رعيها فقد اتصلت النية بالمنوى فيعمل وفي المنتقى اذا كان الرجل غنم
للتجارة نوى ان يكون للحم فجعل يذبح كل شاة او كانت عنده ابل سايمة نوى ان تكون للحمولة فانها
للحم وللحمولة وفيه ايضا ذكر ابراهيم عن محمد اذا كان للرجل ابل يعمل عليها وهي للعمل تركها يرعى
اكثر من ستة اشهر فهي سايمة واذا رعاها اقل من ستة اشهر فهي عوامل على حالها وكذلك الغنم
اذا لم تكن سايمة ورعاها وهو عين ما ذكره القدوري قال وان كان للتجارة ورعاها ستة اشهر
او سنة لم تكن سايمة ابدا او هي للتجارة الا ان ينوي ان يجعلها سايمة قال وهذا بمنزلة رجل له عبد للتجارة
واراد ان يستخدمه سنين فاستخدمه فهو للتجارة على حاله وفيه زكوة التجارة الا ان ينوي ان يخرجه
عن التجارة ويجعله للخدمة قال محمد رحمه الله وليس فيما دون الخمس من الابل زكوة وفي الخمس شاة
وفي العشر شاتان وفي خمسة عشر ثلاث شياه وفي عشرين اربع شياة وفي خمس وعشرين بنت
مخاض وهي التي طعنت في السنة الثانية وفي ست وثلاثين بنت لبون وهي التي طعنت في السنة الثالثة
في ست واربعين حقه وهي التي طعنت في السنة الرابعة وفي احدى وستين جذعة وهي التي طعنت
في السنة الخامسة ثم بعده ثني وسدس وبازل ولا يوخذ شي من ذلك في الزكوات لنهي النبي عليه
الصلوة والسلام عن اخذ كرايم اموال الناس ثم بعد ذلك يزداد عدد الواجب بزيادة ابل النصاب
فيجب في ستة وسبعين ثنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى ماية وعشرين على هذا اتفق
العلما فاذا زادت الابل على ماية وعشرين تستانف الفريضة عند علماينا فيكون في الخمس شاة
وفي العشر شاتان وفي خمس عشرة ثلاث شياه وفي عشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين
بنت مخاض فاذا بلغت خمسا وعشرين تجب بنت مخاض مع الحقتين في ماية وعشرين فتكون عدد
ابل النصاب ماية وخمسة واربعين ويكون عدد الواجب حقتان وبنت مخاض فاذا بلغت الابل ماية

وخمسين يجب فيها ثلاث حقاق فاذا زادت الابل على مائة وخمسين تستانف الفريضة
على الترتيب الذى ذكرنا في اصل النصاب الى خمس وعشرين فاذا بلغت خمسا وعشرين وصارت
جملة ابل النصاب مائة وخمسة وسبعين يجب فيها بنت مخاض مع ما سبق من الحقاق الى ستة وثلثين
فاذا بلغ ستا وثلاثين يجب فيها بنت لبون مع ما تقدم من الحقاق الى ست واربعين فاذا بلغت ستا
واربعين يجب فيها اربع حقاق الى الخمسين فاذا صارت خمسين وصارت جملة ابل النصاب مائتين
وزادت عليها بعد ذلك استانف الفريضة وبعد ذلك كلما بلغت الابل خمسين تستانف الفريضة
ابدا على نحو ما فسرنا قال وليس فى اقل من ثلاثين من البقر صدقة فاذا كانت ثلاثين سائمة
ففيها تبيع او تبيعة وهى الحولى التى تمت له سنة وطعن فى الثانية وفى اربعين مسنة وهى التى طعنت
فى الثالثة واختلفت الروايات عن ابى حنيفة رحمه الله فيما زاد على الاربعين ذكر فى الاصل ان
ما زاد فبحساب ما مضى فان كانت واحدة ففيها ربع عشر مسنة وروى الحسن عنه انه لا شى فى
الزيادة على الاربعين حتى تبلغ عشرا فاذا بلغت عشرا وصارت جملة بقر النصاب خمسين يجب فيها
مسنة وربع مسنة مسنة فى الاربعين وثمن مسنة فى الخمس وروى اسد ابن عمرو انه لا شى
فى الزيادة حتى تبلغ عشرين فاذا بلغت عشرين فصار جملة نصاب البقر ستون يجب فيها تبيعان
او تبيعتان وهو قول ابى يوسف ومحمد والشافعى واذا زادت على الستين يتغير الفرض بعشر عشر ابدا
بلا خلاف ويتغير من التبيع الى المسنة ومن المسنة الى التبيع ويدار الحساب على الاربعينات والثلثينات فيجب
فى سبعين مسنة وتبيع مسنة فى الاربعين وتبيع فى الثلثين وفى ثمانين مسنتان فى كل اربعين
مسنة وفى تسعين ثلاثة اتبعة فى كل ثلاثين تبيع وفى المائة تبيعان ومسنة فى اربعين مسنة
وفى كل ثلاثين تبيع هكذا ابدا قال وليس فى اقل من اربعين من الغنم صدقة فاذا كان اربعين
ففيها شاة الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه الى اربعمائة فيكون فيها اربع شياه
ثم فى كل مائة شاة ذكر فى الاصل عن ابى حنيفة انه لا يوخذ الا الثنى فصاعدا وروى الحسن انه يوخذ
الجذع من الضان والثنى من المعز وهو قول ابى يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله واذا اجتمع فى النصاب
نوعان بان كان له غنم ضان ومعز وابل عراب وبخت وبقر وجواميس يجمع الغنم كلها على حدة ويأخذ
المصدق من اوساطها فريضة التى يجب له فان شاء اخذ من البقر دون الجواميس لانه شى واحد وقال
اصحابنا المتولد بين الغنم والظبا تعتبر فيه الام فان كانت الام غنما يجب الزكوة ويكمل به النصاب وكذلك
المتولد من البقر الاهلى والوحشى واذا ادى شاة سمينة يبلغ قيمتها قيمة شاتين وسطين جاز كذا ذكر
فى الجامع الكبير لان للجودة قيمة الشياه فلم يكن المودى عين المنصوص عليه فيمكن تقديره بالمنصوص
عليه قال ابو حنيفة رحمه الله الخيل السائمة اذا كانت ذكورا واناثا ففيها الزكوة ويتخير صاحبها
فان شاء اعطى من كل فرس دينارا وان شاء اعطى ربع عشر قيمتها والاصل فى ذلك ما روى جابر
ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال فى كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وليس فى المرابطة
شى واما الذكور الخلص ففيه روايتان عن ابى حنيفة فى رواية يجب وفى رواية لا يجب وقال
ابو يوسف ومحمد لا صدقة فى الخيل اصلا وهو قول الشافعى حجتهم فى ذلك قوله عليه الصلوة
والسلام ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة ولانا اجمعنا على انه ليس للساعى ولاية الاخذ
ومبنى الزكوة السوائم على ان ولاية الاخذ للساعى لو كانت الزكوة واجبة فى الخيل لكان ولاية الاخذ فيها

ساعى

للساعى وابو حنيفة رحمه الله يحمل ما رووا من الحديث على فرس القارى ويحتج عن فصل
الساعى ويقول الفرس مطمع كل طامع فالظاهر انهم اذا علموا به لا يتركونه لصاحبه ولا زكوة فى
الحمر والبغال وان كانت سائمة لان الزكوة لا تجب فى الحيوانات الا باسامة والخيل والابل والغنم
يسام عادة اما الحمر والبغال لا يسام عادة قال محمد رحمه الله وليس فى الحملان والفصلان
والعجاجيل زكوة وكان ابو حنيفة رحمه الله اولا يقول يجب فيها ما يجب فى المسان وهو قول زفر
ثم رجع عن هذا القول وقال يجب فيها واحدة منها وهو قول ابى يوسف والشافعى ثم رجع عن هذا
القول وقال لا يجب فيها شى وهو قول محمد وجه قوله الاول قوله عليه الصلوة والسلام فى خمس من الابل
السائمة الشاة وقوله عليه الصلوة والسلام فى اربعين شاة شاة وهذا اسم جنس فيتناول الصغار
والكبار كما يتناول الذكور والاناث ووجه القول الثانى قول ابى بكر لو منعونى عناقا مما كانوا يودونه
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم بين ان العناق مدخلا فى باب الزكوة ولا يكون
ذلك الا فى الصغار ووجه قوله الاخر ان الزكوة عرفت نصا فان امكن ايجابها كما نطق به النص يجب
وما لا فلا وادنى ما ورد الشرع بايجابه فى الابل بنت مخاض ثم ان مشايخنا تكلموا فى كيفية الاختلاف
فى هذه المسئلة بعضهم قالوا الاختلاف فى انعقاد الحول على الصغار عند ابى حنيفة اخرا الحول
لا ينعقد على الصغار وهو قول محمد وعند ابى يوسف وزفر والشافعى رحمهم الله ينعقد وبعضهم
قالوا الاختلاف فى بقاء الحول اذا كان للرجل نصاب ابل او نصاب بقر او غنم فولدت اولادا
وهلكت الامهات وتم الحول على الاولاد فلا شى فيها عند محمد وهو قول ابى حنيفة اخرا وعند
ابى يوسف وزفر والشافعى يجب ثم اتفقت الروايات عن ابى يوسف فى الحملان اذا كانت اربعين
وفى العجاجيل اذا كانت ثلاثين انه يجب واحدة منها واذا كانت اقل من ذلك لا يجب شى كما فى
المسان واتفقت الروايات عنه فى الفصلان ايضا انه يجب فى خمسة وعشرين فصيل واحد
منها ثم لا يجب شى حتى يبلغ عددا يجب اثنان من الكبار وهو ستة وسبعون فانه يجب فيها
بنتا لبون فاذا بلغت الفصلان هذا المبلغ يجب اثنان منها وعلى هذا القياس يجرى وهل يجب
فيما دون خمسة وعشرين منها شى فقد اختلفت الروايات عن ابى يوسف فيه فى رواية قال لا
يجب فيها شى وفى رواية قال يجب فى خمسة فصال الاقل من واحدة منها ومن شاة وفى العشر
الاقل من ثنتين منها ومن شاتين وفى خمسة عشر الاقل من ثلاث منها ومن ثلاث شياه وفى عشرين
الاقل من اربع منها ومن شاتين الى اخر ما ذكرنا وهاتان الروايتان لا حجة لهما لان على اتفاق الروايات
عنه يجب فى خمس وعشرين منها واحدة منها فكيف يجب فى خمسة عشر ثلاث منها وفى عشرين
اربع منها وفى رواية هشام عنه يجب فى خمسة فصال خمس فصيل وفى ثلاثة عشر ثلاثة اخماس
فصيل وفى خمسة وعشرين واحد منها وفى رواية محمد عنه اذا كان له خمسة فصلان ينظر الى قيمة
افضلها والى قيمة بنت مخاض فان كان قيمة افضلها يبلغ قيمة بنت مخاض يجب فيها شاة وان
كان يبلغ نصف بنت مخاض يجب نصف شاة لانه لو كان واحدة منها بنت مخاض يجب فيها
شاة فاذا لم يكن فيها بنت مخاض تعتبر قيمتها هذا كله اذا كان النصاب كله صغارا وان كان فى
النصاب واحدة مسنة فصاعدا تجب الزكوة بلا خلاف حتى لو كان له تسعة وثلاثون حملا وواحدة
مسنة حال عليها الحول وجب فيها شاة ويجعل الصغار تبعا للمسنة فبعد ذلك ينظر ان كان المسنة

وسطا اخذت فى الزكوة وان كانت جيدة لم توخذ ويومر باداء شاة وسط وان كانت اقل
من الوسط يودى صاحب المال ذلك او قيمته لان عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وجوب
الزكوة كان باعتبارها فلا يزاد عليها وعند ابى يوسف الفصيل على الحمل كان باعتبارها فلا يزاد
عليها كان المعنى فيه انا لو اوجبنا فيه شاة وسطا والحالة هذه ربما يربو ذلك على قيمة اكثر النصاب
فيودى الى الاجحاف بارباب الاموال فان هلكت المسنة بعد تمام الحول لم يوجد مما بقى شى فى
قول ابى حنيفة ومحمد لان الوجوب عندهما باعتبار تلك الواحدة وجعل الصغار تبعا لها فاذا هلكت
هى من غير صنع احد صار كما لو هلك الكل وعند ابى يوسف الفصيل على الحمل كان باعتبار تلك الواحدة
وزيادة جعل الصغار تبعا لها فاذا هلكت هى من غير صنع احد صار كما لو هلك الكل فيبطل الفصل بهلاكها
وجعل كان النصاب كله كان حملانا وهلك منها واحدة وهناك يجب تسعة وثلاثون جزءا من
اربعين جزءا من الحمل كذا هاهنا ولو هلك الحملان وبقيت المسنة يجب فيها جزء من اربعين
جزءا من شاة مسنة فقد جعل الواجب فى المسنة لا غير حال هلاكها حتى قال بسقوط الواجب
عندهما وبسقوط الفصل عند ابى يوسف وجعل الواجب فى الكل حتى بقاء المسنة وهلاك
الصغار حتى اوجب فى المسنة جزءا من اربعين جزءا من شاة مسنة والوجه فى هذا ان يقال
بانا لا نقول بان الواجب فى المسنة وحدها اذ لو كان كذلك كان هذا ايجاب القليل فى
القليل او ايجاب الكثير فى الكثير وانه خلاف مبنى الزكوة بل الوجوب فى الكل الا انه اعطى
الصغار حكم الكبار تبعا للمسنة وجعل فى حق المسنة كان الكل كبار وهلك تسعة وثلاثون
فتبقى المسنة بقسطها ويسقط قسط الباقيات اما فى حق الصغار الكبيرة اصل فاذا هلكت جعل
هلاكها بمنزلة هلاك الكل فيسقط كل الواجب لهذا وكذلك اذا كان للرجل اربعة وعشرون فصيلا
وبنت مخاض سمينة او وسطا او كان له سبعة وعشرون عجولا وتبيع سمينة او وسط فهو على
التفاصيل التى بيناها واذا كان له اربعون شاة عجافا الا واحدة منها فانها شاة سمينة فانه يجب فيها
شاة وسط فان لم يكن فيها شاة سمينة فانه يجب واحدة من افضلهن الى مائة وعشرين ولا يوجد
شاة وسط كيلا يودى الى الاجحاف بارباب الاموال وان كان له مائة واحدى وعشرون شاة
عجاف الا واحدة منها فانها شاة وسط فانه توخذ تلك الشاة وواحدة من افضلهن وان كان له
مائتان وواحدة فيها شاة وسط وما سواها عجاف فانه توخذ تلك الواحدة وشاتان من افضلهن
لانه لو كان فيها ثلاث شياة اوساطا اخذن فاذا كان فيها واحدة وسط توخذ تلك الواحدة وشاتان
من افضلهن رجل له خمس من الابل بنات مخاض او فوق ذلك الا انها عجاف لعجفهن لا تساوى
واحدة منهن بنت مخاض وسط فعليه شاة من ذلك الصنف الذى الابل فيه وبيان ذلك
انه ينظر الى قيمة بنت مخاض وسط والى قيمة شاة وسط وانما اعتبرنا قيمة بنت مخاض
وسط لان اقل الاسنان التى فرضت فيها الزكوة بنات المخاض ثم تتغير الزكوة بعد ذلك بزيادة
العدد لا بزيادة السن فاعتبرت قيمة بنت مخاض وسط لهذا فان كانت قيمة بنت مخاض وسط
مثلا خمسين وقيمة الشاة الوسط عشرة فنقول لو كانت الواحدة بنت مخاض وسط لكان
الواجب فيها شاة قيمتها عشرة وذلك خمس بنت مخاض فاذا لم تكن الواحدة بنت مخاض وسط
فالان ينظر الى قيمة افضلهن فان كان قيمتها عشرين مثلا يجب فيه شاة تساوى اربعة مثل

خمس افضلهن وانما اعتبرنا افضلهن على هذا التفسير اذ لا وجه الى الاجحاف بارباب
الاموال ولا الى تعطيل الاموال ولو اوجبنا هاهنا شاة وسطا ربما يبلغ قيمتها قيمة واحدة منهما
او اكثر فيودى الى الاجحاف بارباب المال وكان النظر من الطرفين فيما قلنا وكذلك لو كن ستا او
سبعا او ثمانيا او تسعا على حسن ما ذكرنا لان الفصل على الخمس الى العشر عفو فاذا صارت عشرا
ففيها شاتان وفى خمس عشرة ثلاث شياه على التفسير الذى قلنا ولو كان له خمس وعشرون
من الابل بنات مخاض او فوق ذلك وفيهن بنت مخاض وسط وجبت بنت مخاض وسط لانه
وجد فيهن ما يوجد فى الزكوة ان كن كلهن دون بنت مخاض وسط فى القيمة لا تجب بنت مخاض
وسط لانا لو اوجبنا ذلك لا يكون الماخوذ ماخوذا فى النصاب ومبنى الزكوة ان يكون الماخوذ ماخوذا
فى النصاب ولان فيه اضرارا بارباب المال ولكن يوخذ افضلهن فيكون ذلك قايما مقام بنت
مخاض وسط وان كان عشر عجاف بنات مخاض او خمس عشرة او عشرون الا واحدة منها فانها بنت
مخاض وسط وجبت فى العشر شاتان وسطان وفى خمس عشرة ثلاث شياة اوساط وفى عشرين
اربع شياة اوساط لان الاصل فى نصاب الابل بنات المخاض وما زاد عليها عفو الا ترى ان من
كان له خمس بنات مخاض يجب فيها شاة وسط فاذا وجد فى النصاب ما هو الاصل اكتفى به وجعل
ما وراءه تبعا له فان قيل اذا وجدنا اربعا من الشياة الاوساط وقع الاجحاف بارباب الاموال لان
قيمتها قد تزيد على بنت المخاض التى تجب الزكوة لاجلها قلنا هذا فاسد لان شعر الغنم مع شعر الابل
يتقاربان من حيث الغالب فاذا ازداد احدهما ازداد الاخر واذا انتقص احدهما انتقص الاخر الا ترى
ان الشرع اوجب فى خمس من الابل السائمة شاة وسطا وفى العشرين اربع شياة اوساط وفى
خمس وعشرين بنت مخاض وسط ولو جاز ان يكون قيمة اربع شياة اوساط يزيد على قيمة بنت
مخاض وسط كان الواجب فى خمس وعشرين اقل من الواجب فى العشرين وهذا مما لا يجوز ان يقال به

الفصل الرابع فى تصرف صاحب المال فى النصاب بعد الحول وقبله

لا خلاف لاحد ان تصرف الرجل فى ماله قبل الحول جائز بيعا كان او غيره وانما الكلام فى الكراهة فنقول اجمعوا على انه
اذا باع لتوسع النفقة على نفسه وعياله انه لا يكره واما اذا قصد بالبيع الفرار عن وجوب الصدقة
يكره عند محمد وعند ابى يوسف لا يكره وروي عن ابى يوسف رواية اخرى انه يكره واما
تصرفه بعد الحول جائز عندنا فالاصل عندنا ان وجوب حق الله تعالى فى المال نحو الزكوة
وما اشبهه لا يمنع النقل من ملك الى ملك وهذا لان الحق فى الحقيقة فى الذمة والمال محل اقامة
الحق فقبل الاقامة كان المال خاليا عن حق الله تعالى فانعدم المانع من النقل الا ترى ان مال الزكوة
اذا كانت جارية فحال عليها الحول حل لصاحب المال وطيها ولو كان الحق ثابتا فى العين كانت الجارية
مشتركة ولا يحل وطى الجارية المشتركة ولان الزكوة انما وجبت بصفة اليسر واليسر فى الاداء
من نماء المال ولا نماء الا بالتصرف ولو صار وجوب الزكوة مانعا من التصرف لصار مانعا من الاداء
من نماء المال فصار مانعا من الاداء بصفة اليسر فيعود الى موضوعه بالنقض وانه لا يجوز واذا
ثبت ان وجوب الزكوة لا يمنع المالك من التصرف بعد ذلك ينظر ان زال المال عن ملكه بتصرفه
بغير عوض نحو الهبة واشباهها فهو ضامن قدر الزكوة وان ازاله عن ملكه بعوض نحو البيع فان حصلت
الازالة بعوض بعدله وتواريه لا يصير ضامنا للزكوة بقى العوض فى يده او هلك وان حصلت الازالة

بعوض لايعدله ولا يوازيه يصير ضامنا قدر الزكوة بقي العوض في يده او هلك وهذا لان
البيع اذا حصل بعوض يعدله والعوض يقوم مقام مال الزكوة ومن حيث المعنى كان مال الزكوة
قايم في ملكه فلا يصير بالبيع مستهلكا للزكوة بل يصير ناقلا اياها من محل الى محل وله ولاية النقل
حتى جاز اداء القيمة عندنا فاما اذا حصل البيع بعوض لايعدله فالعوض لايقوم مقام جميع مال الزكوة
فيصير مستهلكا للزكوة لانا قلنا والاستهلاك سبب وجوب الضمان ثم اذا وجب الضمان بالاستهلاك
وزال الاستهلاك بانفساخ السبب من الاصل برى من الضمان لان انفساخ السبب يوجب انعدامه من
الاصل كان لم يكن وانعدام سبب الضمان يوجب انعدام الضمان وان زال بطريق الارتفاع لابطريق
الانفساخ من الاصل لايبرا عن الضمان لان ارتفاع السبب لايوجب زوال الحكم لانه لايظهر
عدم السبب من الاصل ووجود السبب يشترط لثبوت الحكم اما بقاوه لايشترط لبقا الحكم فيبقى
حكم الضمان وان زال السبب اذا عرفنا هذا الاصل جينا الى بيان المسايل قال محمد رحمه الله في الاصل
اذا كان له ابل سايمة باعها بعد الحول حتى نفذ البيع ثم حضر الساعي فان قال له البايع انا ادفع اليك
قيمة الواجب او عين الواجب من مال اخر فلا سبيل له على المشتري وان قال له البايع ليس عندي
ما ادفعه اليك للحال ينظر ان كان البايع والمشتري في مجلس العقد بعد فالساعي بالخيار ان شاء
اتبع البايع بقدر الزكوة لان الزكوة وجبت عليه وان شاء اتبع المشتري وفسخ العقد في قدر الزكوة
واخذ ذلك من النصاب وان حضر الساعي بعد ما تفرق البايع والمشتري عن مجلس العقد فالقياس
ان يكون للساعي الخيار على نحو ما بينا وفي الاستحسان لاسبيل له على المشتري بل يتبع البايع بقدر الزكوة
قال واذا بادل عروض التجارة بعروض التجارة وهي مثلها في القيمة او باعها بدراهم او دنانير لايصير
ضامنا للزكوة لانه بادل مال الزكوة بعوض يعدله بخلاف ما اذا باعها بعبد للخدمة قال في
الجامع رجل له الف درهم حال عليها الحول ووجب فيها الزكوة ثم اشترى بها عبد التجارة
تساوي تسعماية وخمسين درهما ثم هلك العبد سقط عنه الزكوة الالف اما بقدر تسعماية
وخمسين لانه بهذا القدر بادل مال الزكوة بعوض يعدله ويوازيه لان العوض للتجارة كالاصل
فلا يصير بهذا القدر مستهلكا بخلاف ما اذا اشترى بها عبد الخدمة او طعاما للاكل او ثيابا
للبس حيث يصير ضامنا قدر الزكوة فيبقى هذه الاشيا في يده او هلكت لانه بادل مال الزكوة بعوض
لايعدله فيصير مستهلكا قدر الزكوة واما بقدر الخمسين وان صار مستهلكا بهذا القدر لانه ليس
بمقابلته عوض الا ان هذا القدر غبن يسير لانه يدخل تحت تقويم المقومين منهم من يقومه بتسعماية
وخمسين ومنهم من يقومه بالف فالاستهلاك ان ثبت بقول احدهما لم يثبت بقول الاخر فلا يثبت
بالشك ولو كان اشترى بالالف عبدا قيمته خمسماية وتقابضا وهلك العبد في يده لزمه زكوة
خمسماية لان بهذا القدر صار مستهلكا لانه ليس بمقابلته عوض وهذا غبن فاحش لانه لايدخل
تحت تقويم المقومين والغبن الفاحش ليس بعفو لانه استهلاك بيقين وعن ابي يوسف ان
المشتري انما يضمن زكوة خمسماية اذا علم ان قيمة العبد خمسمايه واشتراه مع ذلك بالالف اما اذا
حسب ان قيمته الف لايضمن شيا لانه ما قصد الاستهلاك بل خدعه البايع فكان مغرورا من جهته
فيكون معذورا والصحيح ما ذكر في الكتاب لان علم المشتري وجهله امران باطنان لايوقف عليهما
فلا يتعلق الحكم بهما بل يتعلق بسبب ظاهر وفي الظاهر استهلاك وما يقول البايع خدعه قلنا انما يكون

كذلك

كذلك اذا قال البايع هذا العبد يساوي الفا ورغبه في الشرا بالالف لانه يساوي ولا كلام
فيه حتى قال مشايخنا لو قال البايع للمشتري ذلك لايبعد ان يقول لايضمن المشتري • رجل له الف
درهم حال عليها الحول ووجب فيها الزكوة ثم انه وهبها لرجل وسلمها اليه صار ضامنا للزكوة
لانه صار مستهلكا قدر الزكوة بازالته عن ملكه بغير عوض اصلا فلو ان الواهب رجع في الهبة
بقضاء او بغير قضاء وقبضها وهلكت في يده فلا زكوة عليه علل في الكتاب فقال لانها رجعت
الى حالتها الاولى ومعنى هذا الكلام ان الرجوع في الهبة فسخ في حق الناس كافة والدراهم يتعين في
الهبة فيتعين في فسخها فعاد اليه قديم ملكه في الدراهم وارتفع الاستهلاك فقد جعل الرجوع
بالهبة فسخا في حق الناس كافة وان حصل الرجوع بتراضيهما على رواية الجامع وفي كتاب الهبة نقل هكذا
على رواية ابي حفص وعلى رواية ابي سليمان جعله عقدا جديدا في حق الثالث اذا حصل
بتراضيهما وحكى الجصاص باسناده عن محمد رحمه الله ان القياس ان يكون الرجوع في الهبة فسخا
سوا كان بقضاء او بغير قضاء عند ابي استحسن فلا اجعله فسخا اذا كان بغير قضا وعلى قول
ابي يوسف هو فسخ على كل حال قيل ما ذكر في الجامع وفي كتاب الهبة في رواية ابي حفص قياس وما
ذكر في رواية ابي سليمان استحسان والمتاخرون من مشايخنا قالوا الصحيح ما ذكر في الجامع وفي
كتاب الهبة في رواية ابي حفص والوجه في ذلك ان الواهب بالرجوع يستوفي عين حقه لانه استحق
الرجوع في الموهوب بنفس الهبة لابدلا عن شي يصلح ان يكون الفسخ عوضا عنه وهذا لان العوض المالي
وان كان عوضا للواهب بالهبة الا ان العوض المالي لايصير مستحق المطالبة لمكان الجهالة فلا يمكن
ان يجعل الفسخ عوضا عن العوض المالي كان الفسخ ثابتا بنفس الهبة ابتداء لابدلا ولهذا لو تعذر الفسخ
بسبب من الاسباب لايستحق الواهب الرجوع بشي اخر فهو معنى قولنا ان الواهب بالرجوع استوفى
عين حقه فلا يكون تعاقدا جديدا بل يكون فسخا في حق الناس كافة كما لو حصل الرجوع نقضا ولم يذكر
في الكتاب اذا رجع في الهبة ولم يقبضها حتى هلكت في يد الموهوب له هل يضمن قدر الزكوة قد
اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يضمن لان سبب الضمان الهبة والتسليم والهبة ان انتقضت بالرجوع
فالتسليم لم ينتقض فلا يبطل الضمان وبعضهم قالوا لايضمن لانه انما ضمن بالهبة والتسليم من حيث انه
ازال قدر الزكوة عن ملكه بعد ما تعلق به حق الفقرا من غير خلف لا من حيث انه دفعه الى غيره وبالرجوع
عاد اليه قديم ملكه على رواية هذا الكتاب فزال سبب الضمان فيزول الضمان ولو كان اشترى بالالف
عبد الخدمة بعد الحول حتى ضمن قدر الزكوة ثم ان المشتري وجد بالعبد عيبا ورده بقضا او بغير قضا
واسترد تلك الالف وهلك في يده لاتسقط عنه الزكوة لان سبب الضمان لم يزل لان اكثر ما في الباب
انه عاد اليه تلك الالف الا انها ما عاد بسبب الفسخ لان الدراهم والدنانير لايتعينان في فسخ البيع كما لايتعينان
في البيع فالفسخ اوجب الالف دينا في ذمة البايع والمشتري اخذ هذه الالف عوضا عما مضى وجب في
ذمة البايع لابحكم الفسخ فلم يكن هذا الاسترداد اعادة الى قديم الملك بل كان تمليكا ابتداء عوضا عما وجب
في الذمة وتجدد الملك ينزل منزلة تجدد البيع ولو وصل اليه عين الف بعينه انه لايرتفع حكم ذلك الاستهلاك
كذا ها هنا بخلاف الرجوع في الهبة لان الدراهم والدنانير يتعينان في الفسخ فعين النصاب عاد اليه بنا
على انفساخ سبب الزوال فافترقا من هذا الوجه • رجل تزوج امراة على الف درهم ودفعها اليه فحال
عليها الحول وهي في يدها حتى وجبت عليها الزكوة ثم طلقها قبل الدخول بها واخذ منها نصف المهر

لا يسقط عنها شي من الزكوة لان الدراهم لا تتعين عند عقد النكاح فبالطلاق قبل الدخول بها
يجب عليها رد نصف الالف دينا في الذمة فهذا دين لحقها بعد الدخول وقد قضت ذلك من محل
تعلق به حق الفقراء فصارت ضامنة للزكوة ولو تزوجها على ابل سائمة او غنم سائمة ودفعها اليها
فحال الحول عليها وهي عندها ثم طلقها قبل الدخول بها واخذ منها النصف فلا زكوة عليها في النصف
الذي دفعت الى الزوج وانما عليها الزكوة في النصف الباقي وهذا الجواب لا يشكل فيما اذا تزوجها
على ابل بعينها لانها تعينت للرد فالاستحقاق ورد على بعض النصاب بعينه وانه يوجب سقوط
الزكوة بقدره وانما يشكل فيما اذا تزوجها على ابل بغير عينها ثم عينها لان الابل اذا لم تكن معينا عند
العقد فعند الفسخ بالطلاق الزوج لا يستحق عليها نصف المقبوض وانما يستحق مثل المقبوض دينا
في الذمة او نصف قيمة المقبوض فلم يصر عين مال الزكوة مستحقا فينبغي ان لا يسقط شي من الزكوة
الا ترى ان الابل اذا لم تكن معينا عند العقد لا تستحق عين الابل انما تستحق احد الشيين اما الوسط من
المسمى او القيمة فكذا الزوج ثم من مشايخنا من حمل المسئلة على ما اذا تزوجها على ابل بعينها الا ترى ان محمدا
رحمه الله قال تزوجها على ابل سائمة واسامة ما في الذمة انما يتصور اسامة المعين ومنهم من قال الجواب
في العين وغير العين على السواء وهو الصحيح واطلاق محمد رحمه الله في الكتاب يدل عليه والتنصيص
على السائمة لا يدل على ارادة العين فقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب النكاح الى ابل سائمة بغير عينها فالوجه
في المسئلة ان الابل لم تكن معينة عند العقد الا ان بعد ما عينها التحقت بالمعين وقت العقد كان
العقد من الابتداء ورد عليها وانما التحقت بالمعين وقت العقد ضرورة انها لو لم تلتحق بالمعين
وقت العقد وجب على المراة بالطلاق قبل الدخول بها مثل ما يجب على الزوج عند العقد ولا وجه
اليه لانه يقع التفاوت بين مثل نصف المقبوض وبين نصف المقبوض لان الحيوان ليس من ذوات
الامثال وكذا يقع التفاوت بين نصف المقبوض وقيمته والتحرز عن هذا التفاوت ممكن بايجاب رد
نصف المقبوض والحاق المقبوض بالمعين وقت العقد فالحقنا المقبوض بالمعين وقت العقد واوجبنا
رد نصف المقبوض بخلاف ابتداء العقد لان الاحتراز عن هذا التفاوت في ابتداء العقد بايجاب
المعين غير ممكن اذ ليس حالة العقد غير معين فاما بعد الطلاق يعين المقبوض بالقبض فامكن ايجاب
بصفة تحرزا عن التفاوت واذا وجب عليها رد نصف المقبوض صار عين مال الزكوة مستحقا عليها
وهذا بخلاف الدراهم لان الدراهم بالتعين لا تلتحق بالمعين وقت العقد وكيف تلتحق وان تعينها
وقت العقد لا يصح ثم ان محمدا رحمه الله اوجب عليها الزكوة في النصف الباقي ولم يشترط ان يكون
ذلك نصابا وفرق بين هذا وبينما اذا لم تقبض المراة الابل حتى طلقها بعد الحول قبل الدخول بها فانه
عليها زكوة نصفها ان كان نصابا والفرق ان الصداق اذا كان عينا وكان مقبوضا فبالطلاق قبل الدخول
لا ينتقض ملكها في النصف الا بقضاء او رضاء واذا لم يكن مقبوضا فبالطلاق قبل الدخول ينتقض
ملكها في النصف من الاصل من غير قضاء ولا رضاء فالوجه في ذلك ان بالطلاق قبل الدخول يفسد
سبب الملك في نصف الصداق لان العقد ورد على العين بالعين فقد هلك احدهما قبل القبض وبقي
الاخر والاصل ان العقد اذا ورد على العين بالعين وهلك احدهما قبل القبض وبقي الاخر يفسد العقد
في الاخر ولا يبطل لان كل واحد منهما اصل من وجه فبقاء ما بقي يوجب بقاء العقد وهلاك
ما هلك يوجب انفساخ العقد فعملنا بهما فقلنا ببقاء اصل العقد وبارتفاع وصف الصحة اذا ثبت ان

سبب

سبب ملكها في نصف الصداق يفسد بالطلاق قبل الدخول فنقول فساد السبب لا يمنع
ثبوت الملك في البدل بعد القبض فلا يمنع بقاؤه من الطريق الاولى فيبقى الملك الا انه ينتقض
بالقضاء او الرضاء فيقتصر البطلان على حالة القضاء او الرضاء وكان بمنزلة هلاك البعض بعد
الحول فلا يشترط كون الباقي نصابا اما فساد السبب قبل القبض يمنع ثبوت الملك فيمنع البقاء
فينتقض الملك في النصف من الاصل وصار كان لم يكن فكان كالمال المشترك بينهما فيشترط ان يكون
نصابا وان كانت الابل قد ازدادت في يدها زيادة متصلة ثم طلقها قبل الدخول بها لا تسقط عنها شي
من الزكوة لان الواجب عليها في هذه الصورة رد نصف القيمة لا رد نصف الاصل لان الزيادة المتصلة
في المهر تمنع تنصف العين بالطلاق قبل الدخول على ما عرف فلم يصر عين مال الزكوة مستحقا ذكر
المسئلة في الجامع من غير ذكر الخلاف وذكر في نكاح الاصل ان الزيادة المتصلة بالمهر تمنع تنصيف
المهر عند ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قول محمد وزفر لا يمنع ولما كان قول محمد في الزيادة المتصلة
انها لا تمنع تنصيف المهر صار نصف عين مال الزكوة مستحقا عليها فينبغي ان يسقط نصف الزكوة
وتبين بما ذكر في نكاح الاصل ان المذكور في الجامع قول ابي حنيفة وابي يوسف لا قول محمد ويكون
المذكور في الجامع قول الكل وثبت به رجوع محمد الى قولهما لان الجامع اخر تصانيف محمد رحمه الله لو
لم يكن الزوج طلقها قبل الدخول ولكنها قبلت ابن زوجها قبل الدخول بها بشهوة حتى بانت من زوجها
وجب عليها رد جميع البدل وان لم ترد الابل في يدها لمكان الفرقة الحاصلة من قبلها قبل الدخول بها وسقط
عنها كل الزكوة لان عين مال الزكوة استحق عليها بكماله فان قيل سبب استحقاق مال الزكوة صنيعها
وهو التقبيل فصارت مستهلكة مال الزكوة فتصير ضامنة قدر الزكوة والجواب ان بالتقبيل في
هذه الصورة لا تزول ملكها عن الصداق متى كان الصداق عينا وكان مقبوضا ما لم يقض القاضي بالرد
او ترد هي بنفسها لان النكاح في هذه الصورة مشتمل على عوضين متعينان بالعقد لان المراة عين
والصداق في هذه الصورة عين ايضا والمعاوضة متى اشتملت على عينين متعينان بالمعاوضة وهلك
احدهما قبل التسليم والاخر مقبوض فالمقبوض يبقى ملكا للقابض ملكا فاسدا ما لم ينقض القاضي بالرد
او يرد القابض بنفسه على ما مر اذا ثبت هذا فنقول ملك احد العوضين وهو المراة معنى بالتقبيل
والعوض الاخر وهو الصداق مقبوض فيبقى ملكا لها ملكا فاسدا ما لم ينقض القاضي بالرد او ترد هي بنفسها
وبعد ما قضى القاضي بالرد وكان الزوال مضافا الى قضاء القاضي ولا اختيار لها في القضاء واذا ردت
بنفسها فهو من حيث المعنى كالرد بقضاء القاضي لانها ردت بسبب فساد الملك والرد بقضاء وبغير قضاء
سواء لانه في الحالين عقد جديد في حق الثالث لانها في الحالين موقتة عين حق الزوج فان كانت
قبلت ابن زوجها وقد ازداد الابل في يدها خيرا لا يجب عليها رد الابل عندهما لقيام المانع من الرد وهو
الزيادة المتصلة فترد القيمة وعليها جميع زكوة الابل لان عين مال الزكوة لم يصر مستحقا عليها وعلى قول
محمد رحمه الله على ما ذكر محمد في كتاب الاصل يجب عليها رد عين الابل وتسقط جميع الزكوة عنها لاستحقاق
عين مال الزكوة عليها بكماله

الفصل الخامس في انقطاع حكم الحول وعدم انقطاعه

اذا استبدل الدراهم او الدنانير بجنسها او بخلاف جنسها لم ينقطع حكم الحول حتى لو تم حول الاصل
يجب الزكوة وكذلك اذا ناول عروض التجارة بعروض التجارة لا ينقطع حكم الحول واذا استبدل السائمة
بخلاف جنسها بان باعها بدراهم او دنانير او بجنسها بان باعها بابل مثلها مثلا يبطل حكم الحول عندنا وهذا لان

زكوة السايمة تجب باعتبار العين ولا يراعى فيها القيمة فكان انعقاد الحول عليها باعتبار العين والعين
الثانى غير الاول حقيقة فقد تبدل ما انعقد عليه الحول فيبطل حكم الحول ضرورة بخلاف عروض
التجارة لان وجوب الزكوة في عروض التجاره وانعقاد الحول عليه باعتبار القيمة والقيمة لم تتبدل فان
قيل زكوة السايمة كما تجب باعتبار العين تجب باعتبار القيمة والمالية ايضا الا ترى لو هلك المالية بالموت
لا تجب الزكوة وهاهنا ان تبدل العين لم تتبدل المالية فاعتبار العين يوجب بطلان الحول واعتبار المالية
يوجب بقاء الحول فلا يبطل الحول بالشك قلنا وجوب الزكوة فى السايمة ان كان باعتبار العين والمالية
جميعا الا ان اعتبار العين اولى لان العين اصل والمالية تبع فان العين تبقى بدون المالية والمالية لا تبقى بدون
العين فاذا تبدل العين فقد تبدل الاصل فيجعل المالية متبدلة حكما ومعنى تبعا وان لم تتبدل من حيث
الحقيقة واذا تبدل العين والمالية جميعا يبطل حكم الحول ضرورة **و**اذا كان للرجل ابل سايمة فاذا كان
قبل الحول بشهر هلك واحدة منها لا يبطل حكم الحول عندنا حتى لو استفاد واحدة اخرى قبل الحول
ثم تم الحول تجب الزكوة عندنا وهذا بناء على ان نقصان النصاب فى اثناء الحول لا يمنع وجوب الزكوة
فى السوايم عندنا خلافا للشافعى **و**فى عروض التجارة والدراهم والدنانير نقصان النصاب فى اثنا
الحول لا يمنع وجوب الزكوة بلا خلاف وهذا لان الحول انما ينعقد باعتبار المال وبعض المال ان زال بقى
البعض فزوال ما زال ان كان يوجب بطلان الحول فبقاء ما بقى يوجب بقاء الحول **و**قد عرف ان الحكم متى
ثبت بعلة يبقى ما بقى شى من العلة وعلى هذا اذا جعل البعض علوفة فى خلال الحول لا يبطل حكم الحول عندنا
وانما يبطل اذا جعل الكل علوفة لان الحول انما ينعقد على المال باعتبار النماء فاذا جعل الكل علوفة فقد زال
جميع ما انعقد عليه الحول بخلاف ما اذا جعل البعض لان هناك بقى بعض ما انعقد عليه الحول
فبقى حكم الحول باعتباره **و**فى فتاوى الفضلى سيل عمن له غنم للتجارة قيمتها تبلغ نصابا فماتت فى خلال
الحول فسلخها ودبغ جلدها وقيمة الجلد تبلغ نصابا فعليه الزكوة عند تمام الحول **قال** ومثله لو كان
عصير للتجارة تبلغ قيمته نصابا فتخمر فى خلال الحول ثم تخللت وقيمته تبلغ نصابا ثم تم الحول فلا زكوة
عليه واشار الى الفرق فقال لا بد وان يكون على ظهر الشاة شى من الصوف له قيمة فيبقى الحول باعتباره ولا كذلك
العصير وذكر مسيلة الجلد فى المنتقى على نحو ما ذكرنا ولم يذكر مسيلة العصير وذكر المعنى فى مسيلة الجلد
فقال الجلد فى نفسه مال لكن لا تظهر احكام المالية لمجاورة النجاسات اياه فمن حيث انه مال يبقى الحول وهذا
المعنى يقتضى بقاء الحول فى مسيلة العصير لان الخمر عندنا مال الا انه ليس بمتقوم فيبقى الحول من حيث انه مال
ونص القدورى فى شرحه ان حكم الحول لا ينقطع فى مسيلة العصير وسوى بين مسيلة العصير
وبين مسيلة الشاة قيل وفى نوادر ابن سماعة ان الحول لا ينقطع فى مسيلة العصير كما ذكره القدورى
ولو كان له عبد للتجاره كاتبه ثم عجز ورد فى الرق ذكر فى المنتقى انه لا يعود التجارة قيل وفى الجامع
انه يعود التجارة **قال** فى المنتقى وكذلك اذا لم يكاتبه ولكنه وهبه لرجل ودفعه اليه ثم رجع فى
نفسه لم يكن للتجارة فكان هبته له اخراجا له من التجارة **قال** والبيع فى هذا يفارق الهبة واشار
الى الفرق فقال الا ترى انى لو امرت رجلا ان يهب عبدى هذا من فلان فوهبه له ثم رجعت فيه لم يكن
له ان يهبه ثانيا ولو امره ببيع عبد لى فباعه ثم رد الى بعيب كان له ان يبيعه مرة اخرى **و**فى القدورى
اذا كان العبد للتجارة فقتله عبد خطا فدفع به فالثانى للتجارة لان الثانى قام مقام الاول لحما
ودما فبقى حكم الاول فيه **و**لو قتله عبد عمدا فصالحه المولى من الدم على العبد او غيره لم يكن

للتجارة لانه عوض عن شى اخر هو ليس بمال وهو ليس بقايم مقام الاول فلا يبقى حكم الاول

الفصل السادس فى تعجيل الزكوة

ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا ملك
نصابا عندنا لانه ادى بعد وجود سبب الوجوب لان سبب الوجوب نصاب نامى فان
نظرنا الى النصاب فالنصاب قد وجد وان نظرنا الى النما فقد وجد ايضا لان العبرة لسبب النما
وهو الاسامة او التجارة لا لنفس النما وقد وجد سبب النما بخلاف ما اذا عجل قبل كمال النصاب
لانه ادى قبل وجود سبب الوجوب **و**اذا عجل زكوة سنين يجوز عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر
كذلك اذا عجل عشر نخلة قبل ان يخرج منه شى لا يجزيه عند ابى حنيفة ومحمد ويلزمه ان
يعطى عشر الخارج **و**على قول ابى يوسف يجوز التعجيل ولا يلزمه شى اذا كان ما ادى مثل عشر ما
خرج على هذا الخلاف اذا زرع وعجل العشر قبل النبات **و**لو عجل بعد ما نبت وصار له قيمة فانه
يجزيه بالاجماع اذا اخرج الحب بعد ذلك **و**جه قول ابى يوسف انه ادى بعد وجود سبب الوجوب
لان النخيل سبب حصول الثمر لان بعد وجود النخيل لا يحتاج الى واسطة اختيارية لحصول الثمر
وهذا هو حد السبب وكذلك الزراعة سبب حصول الحب بهذا الطريق واذا كان سبب الخروج
الثمر والحب كان سببا لوجود النما فيكون سببا للوجوب فكان الاداء بعد وجود سبب الوجوب
وعلى هذا الحرف يخرج ما ادى قبل الزراعة **و**جه قول محمد ان الاداء حصل قبل وجود سبب الوجوب
لان سبب وجوب العشر الخارج الذى يجب فيه العشر كما ان سبب وجوب الزكوة المال الذى يجب
فيه الزكوة **و**فى المنتقى قال ابو يوسف لا باس بتعجيل زكوة النخل والكرم لسنتين لان هذا قايم كالحرث الذى
نذر ثم **قال** ثمة قال ابو يوسف **و**اما الانعام اذا اراد ان يزكى ما فى بطونها مع الامهات ويحتسب بها
فى العدد فعجل ذلك قبل الحول اجزاه اذا كانت حوامل **و**فيه ايضا الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رجل له
الف درهم اراد ان يعجل زكوتها قبل الحول فعليه ان يزكى من كل احدى واربعين درهما درهما وشيا
المعنى فيه بعد هذا **و**ان حال الحول قبل ان يودى وجب عليه فى كل اربعين درهما درهم **و**لو كانت
له احد واربعون الف درهم فعجل زكوتها عجل الف درهم وليس عليه اكثر منها لان الحول انما يحول على
اربعين الفا **قال** محمد فى الزيادات رجل مر على العاشر بمايتى درهم فاخبر العاشر انه لم يتم حوله
وحلف على ذلك لم ياخذ منه العاشر شيا فان طلب منه العاشر ان يعجل زكوته خمسة ففعل
فهذه المسيلة تشتمل على فصول ثلاثة **الفصل الاول** ان يتم الحول وعند صاحب المال ما بقى من
المال مائة وخمسة وتسعون وهذا الفصل على سبعة اوجه الوجه الاول ان يتم الحول والخمسة
المقبوضة قايمة فى يد العاشر وفى هذا الوجه لا يصير المعجل زكوة قياسا ويصير زكوة استحسانا
لم يذكر القياس والاستحسان هاهنا انما ذكره فى فصل الابل ذكره فى فصل الدراهم وجه القياس
ان المعجل انما يصير زكوة اذا ثبت الوجوب فى اخر الحول لان اداء الزكوة ولا زكوة مستحيل ولا زكوة الا بعد
الوجوب ولا وجوب فى اخر الحول هاهنا لانعدام شرطه وهو كمال النصاب فان المودى خرج عن ملكه
بالاداء ولهذا لو اراد ان يسترد من العاشر لم يكن له ذلك **و**جه الاستحسان ان يد الساعى فى المقبوض
قبل الوجوب وهو المعجل قايمة مقام يد المالك وفى المقبوض بعد الوجوب قايمة مقام يد الفقير
وهذا لان المقبوض قبل الوجوب حق المالك والساعى يقبض مال المالك بامره ويعمل له فيكون نايبا عنه
واعتبر يده بيد المالك والمقبوض بعد الوجوب حق الفقراء ولهذا يجبر المالك على الاداء والانسان لا

لا يجبر على اداء المال لحق نفسه وانما يجبر لحق غيره ولا حق في الصدقة الا للفقراء فيعتبر يد الساعي
في قبض حقهم قايم مقام يدهم ومتى اشكل الامر فيها عند الاخراج والدفع انها واجبة وليست
بواجبة كان حكمها موقوفا فان ظهر انها واجبة بتبين ان يد الساعي كانت يد الفقراء من يوم الاخذ وان
ظهر انها نفل بتبين ان يد الساعي يد صاحب المال من وقت الاخذ اذا ثبت ان يد الساعي في المعجل قايمة
مقام يد المالك صارت الخمسة المعجلة في يد المالك حكما فيكمل به النصاب ويثبت الوجوب
فيصير المعجل زكوة الوجه الثاني ان يستهلكها العاشر او اكلها قرضا وهو الوجه الثالث اذا اخذها
بعمالة نفسه وهو الوجه الرابع وهذه الوجوه على القياس والاستحسان ايضا وجه القياس ان المعجل
في هذه الصور لا يمكن ان يجعل باقيا على ملك المالك فكان النصاب ناقصا في اخر الحول وجه الاستحسان
ان المستهلك والماكول قرضا مضمون في ذمة الساعي بمثله فيمكن تكميل النصاب به يكون الضمان قايما مقام
المضمون والماخوذ عمالة لا يزول عن ملك رب المال بمجرد الاخذ اذ لو زال لا تجب الزكوة فلا يكون له عمالة
لان العمالة في الصدقة الواجبة فيصير الماخوذ عمالة دينا على الساعي ويكمل به النصاب ففي ابطال الزكوة
ابتداء ايجابها انتهاء غيران في فصل الاستهلاك والقرض نوع اشكال فان المعجل صار دينا في ذمة الساعي
واداء الدين عن العين لا يجوز ولا يقال بان المعجل يصير زكوة من حين دفعه وغير ذلك كان عينا لانا نقول
هذا فاسد لان المعجل لو صار زكوة من حين دفعه تخرج الخمسة من ملك المالك من وقت التعجيل فلا يكمل
به النصاب ولا تجب الزكوة فيبطل المعجل ولا يصير زكوة فيقتصر صيرورة المعجل زكوة على الحال
وعند ذلك يتاتى الاشكال الوجه الخامس ان يتصدق بها العاشر على المساكين قبل تمام الحول ثم
تم الحول وفي هذا الوجه لا يصير المعجل زكوة لانعدام الوجوب في اخر الحول لعدم كمال النصاب لان المعجل
بوصوله الى كف الفقير خرج عن ملكه حقيقة وحكما ولا ضمان على الساعي لان التصدق حصل باذن
المالك بيانه ان الدفع الى الساعي والساعي يقبض للمساكين ويحتمل ان يصرفها الى الفقراء قبل تمام
الحول اذن بالدفع زكوة على تقدير وجوب الزكوة بان يستفيد خمسة اخرى قبل الحول واذن بالدفع
تطوعا على تقدير عدم وجوب الزكوة الوجه السادس ان ياكلها الساعي صدقة بحاجة نفسه والجواب
فيه نظير الجواب في الوجه الخامس لان التصدق بها على نفسه كالتصدق على مسكين اخر الوجه السابع
اذا ضاعت من يد الساعي قبل تمام الحول ثم وجدها بعد تمام الحول وفي هذا الوجه لا يصير
المعجل زكوة لان تكميل النصاب بالخمسة المفقودة متعذر لانها ضمار واذا لم يصر المعجل زكوة كان
للمالك ان يسترده من الساعي فاذا لم يسترده حتى تصدق بها العاشر لم يضمن هكذا ذكر في الكتاب
بعض مشايخنا قالوا هذا على قولهما اما على قول ابي حنيفة ينبغي ان يضمن لان صاحب المال امر بالاداء
على وجه يسقط الفرض عنه وهذا المعنى لا يمكن تحقيقه هاهنا اصله الوكيل باداء الزكوة اذا اداها
بعد ما ادى الموكل بنفسه وهناك الوكيل ضامن عند ابي حنيفة لما قلنا وعندهما لا يضمن
فهاهنا كذلك والمحققون من مشايخنا قالوا لا ضمان هاهنا عند الكل وفرقوا لابي حنيفة بين
هذه المسئلة وبين مسئلة الوكيل والفرق ان في مسئلة الوكيل الفرض لازم وقت الامر فيتقيد الامر
بالصرف على وجه يسقط الفرض عن الامر وهاهنا الفرض غير لازم وقت التعجيل ويحتمل ان
يكون المعجل في يد الساعي الى اخر الحول ويحتمل ان لا يبقى ويحتمل ان يستفيد مالا اخر ويحتمل ان لا
يستفيد وعلى بعض الوجوه لا يقع الصرف مسقطا الفرض عنه فلا يتقيد الامر بالصرف باسقاط

الفرض

الفرض عنه وان نهى العاشر عن التصدق في هذه الصور ضمنها اذا تصدق بعد ذلك بلا
خلاف • الفصل الثاني اذا استفاد صاحب المال خمسة قبل تمام الحول فتم الحول وفي يده
مايتا درهم فانه تجب الزكوة في الوجوه كلها لانه تم الحول ونصابه كامل بدون المعجل ويصير
المعجل زكوة لانه عجلها ليصير زكوة عما يلزمه من الزكوة في هذه السنة وقد لزمه الزكوة في
هذه السنة وقد لزمه الزكوة في هذه السنة فيصير زكوة وليس عليه في الخمسة المعجلة شي
وان كانت قايمة في يد المصدق اما على قول ابي حنيفة فلانه لا يرى الزكوة في الكسور واما على قولهما
فلان المعجل صار زكوة من وقت الاداء وخرج عن ملكه ولا زكوة بدون الملك فقد حكم بزوال
المعجل عن ملكه من وقت التعجيل وفي الفصل الاول لم يحكم بزوال المعجل من وقت التعجيل حتى قال
بوجوب الزكوة في بعض الوجوه من الفصل الاول ولو زال المعجل عن ملكه من ذلك الوقت لما وجب
الزكوة اصلا لنقصان النصاب في اخر الحول والوجه في ذلك ان المعجل يجب ان يكون زكوة من وقت
القبض نظرا الى اصل المال ويجب ان يكون زكوة عند تمام الحول نظرا الى وصفه وهو وصف النما
لان النما انما يحصل بالحول الا انه لا معارضة بين الاصل وبين الوصف فيجعل زكوة من وقت التعجيل
باعتبار الاصل واسقاط الاعتبار الوصف الا اذا كان في اعتباره زكوة من وقت وجوده ابطال الوصف
فحينئذ يعتبر الوصف ويجعل زكوة عند تمام الحول تصحيحا للزكوة بقدر الممكن قلنا وليس في
جعل المعجل زكوة من وقت التعجيل في هذه الصورة ابطال الزكوة لان الزكوة واجبة عند الحول
لتمام النصاب بدونه فجعلنا المعجل زكوة زايلا عن ملكه من وقت وجود التعجيل فلا يجب فيه الزكوة
اما في الفصل الاول لو جعلنا المعجل زكوة من وقت التعجيل كان فيه ابطال الزكوة لان الزكوة لا تجب عند
تمام الحول لنقصان النصاب بدون المعجل فلم نجعله زكوة من وقت وجوده فتم الحول والمعجل باق
على ملكه فكان النصاب تاما عند الحول فتجب الزكوة ويصير المعجل زكوة **الفصل الثالث**
اذا هلك شي مما في يد صاحب المال وفي هذا الفصل لا يلزمه الزكوة في الوجوه كلها لان اكثر ما
فيه انا نجعل المعجل باقيا على ملكه فالنصاب مع ذلك ناقص عند تمام الحول فلا تجب الزكوة ولا يصير
المعجل زكوة فبعد ذلك ان كان المعجل قايما في يد الساعي استرده المالك وان اكلها قرضا او اخذها
بعمالة نفسه او استهلكه ضمن مثل ذلك لصاحب المال وان كان قد اكلها صدقة بحاجة نفسه
او كان تصدق به على الفقراء فلا ضمان وان كان قايما في يده وتصدق بها في الحال هل يضمن فهو
على الخلاف الذي مر رجل له مايتا درهم عجل منها خمسة ودفعها الى المصدق ثم هلكت المايتان الا
درهما وذلك قبل الحول فاراد صاحب المال استرداد المعجل ليس له ذلك والاصل في هذا ان كل
تصرف صح بجهة لا يجوز نقضه ما لم يبطل تلك الجهة بيقين الا ترى ان المشتري بشرط الخيار
للبايع اذا انفذ الثمن في مدة الخيار لا يملك استرداده لان التقديم قد صح بجهة الثمنية ولم
تبطل هذه الجهة قطعا لان احتمال ان يصير المودى ثمنا قايم وكذلك المستاجر اذا عجل الاجرة قبل
استيفاء المنفعة لم يملك الاسترداد وانما لم يملك لما قلنا واذا ثبت هذا فنقول دفع الخمسة
الى المصدق بجهة الزكوة قد صح ولم تبطل ضرورة لا قطعها لاحتمال ان يستفيد ما يكمل به النصاب
قبل الحول وكذلك لو انفق صاحب المال كلها قبل الحول والخمسة المعجلة قايمة في يد الساعي او اكلها
قرضا او استهلكها او اخذها بعمالة بسبب ليس لرب المال ان ياخذ ذلك منه وكذلك لو عجل المايتين كلها

واداها الى العاشر لا يمكن استرداد شى منه للحال لاحتمال ان يملك الى اخر الحول مقدار ما يصير
المودى زكوة عنه ويكون الحول باقيا باعتبار المودى اذا المودى باق على ملك المالك لكون يد
الساعى قايمة مقام يد رب المال في هذه الحالة فرع على هذه الصورة وهى ما اذا عجل المايتين
كلها فقال لو لم يستفد شيا حتى تم الحول والمايتان قايمة فى يد العاشر كان له ان يسترد من الساعى ماية
وخمسة وتسعين ولا يسترد الخمسة لان مقدار الخمسة صار زكوة وما عدا الخمسة لم يبق لها
احتمال ان تصير زكوة هذه السنة وهو انما عجل ليصير المعجل زكوة هذه السنة فلو كان استفاد
الف درهم قبل تمام الحول فالساعى يمسك من المايتين زكوة الف خمسة وعشرين بقى هناك ماية
خمسة وسبعون يمسك الساعى لاجل هذا المقدار عند ابى حنيفة وعندهما يمسك اربعة دراهم
وثلاثة اثمان درهم فابو حنيفة لا يرى زكوة الكسور وهما يريان ذلك • رجل له خمس وعشرون من
الابل السايمة عجل منها بنت مخاض ودفعه الى العاشر فتم الحول وفى يد صاحب الابل اربعة وعشرون
ففى القياس يصير قدر اربع من الغنم من بنت المخاض زكوة ويرد الساعى الباقى وفى الاستحسان
يصير الكل زكوة وقد مر وجه القياس والاستحسان فى فصل الدراهم هكذا ذكر فى الزيادات
وفى كتاب الزكوة املاء رواية بشر ابن الوليد لا يكمل النصاب بما فى يد المصدق ولا يجوز ذلك
عن زكوته وعلى المصدق ان يردها على صاحبها ويأخذ منه اربعا من الغنم ولو لم يحل الحول حتى هلك
من ابله واحد وبقى ثلاثة وعشرون ثم حال الحول فالساعى يمسك من المودى قدر اربع من الغنم ويرد
الباقى قياسا واستحسانا لانا وان جعلنا المودى باقيا على ملكه تم الحول ونصابه اربعة وعشرون
فلا يجب الا بقدر اربع من الغنم وان اكلها العاشر قرضا وهو غنى ضمن قيمتها اما حصة رب المال
فلا شك واما حصة الفقرا فلانه غنى والغنى ليس بمحل الصدقة وان اكلها بجهة عمالة نفسه
يضمن حصة رب المال ولا يضمن حصة الفقرا لان حصة الفقراء وجبت زكوة والعمالة تجب فى
الزكوة وان تصدق بها على المحتاجين او اكل وهو محتاج لا يضمن شيا لان التصدق حصل
بامر رب المال رجل له اربعون شاة سايمة فقبل ان يتم حولها عجل شاة منها وتصدق بها العاشر
او باعها وتصدق بثمنها فذلك جايز اما اذا تصدق بعينها فظاهر واما اذا باعها وتصدق بثمنها فلان
المامور بالصدقة يملك البيع والتصدق بالثمن لانه ربما يكون البيع والتصدق بالثمن ايسر عليه فان
تم الحول وليس عند صاحبها الا تسعة وثلاثون شاة لا يصير المعجل زكوة لانه لا يجب الزكوة ح لان المودى
لا يمكن ان يجعل باقيا على ملكه بعد ما وصل الى الفقير عينه او بدله فتم الحول ونصابه ناقص فلا يجب الزكوة
ويكون المودى تطوعا ولا يجب الضمان على العاشر لانه تصدق بامر صاحبها ولو لم يبعها ولم يتصدق بعينها
وهو فى يد المصدق على حالها يصير المعجل زكوة استحسانا عند عامة المشايخ ولو كان العاشر باعها واخذ
الثمن لنفسه على وجه العمالة ثم تم الحول وغنم صاحب الغنم تسعة وثلاثون كان على العاشر قيمتها لان الزكوة
لم تجب واذا لم تتم لا تجب العمالة وقد صار مستهلكا لها بالبيع ووجب عليه القيمة فتم الحول وبعض النصاب
قيمة ونصاب السوايم لا يكمل بالقيمة وكذلك اذا اكلها قرضا وباقى المسيلة بحالها بخلاف فصل
الدراهم لان هناك ما وجب على الساعى من جنس النصاب فجاز ان يكمل النصاب ولو اكلها العاشر
وهو محتاج فلا ضمان رجل له مايتا درهم واربعون درهما عجل منها ستة دراهم فتم الحول وهى
قايمة عند العاشر فان القياس على قول ابى حنيفة ان تصير الخمسة زكوة ويرد الدرهم السادس

على رب المال لان الخمسة المعجلة صارت زكوة من وقت القبض فتم الحول وماله مايتان وخمسة
وثلاثون فتجب الخمسة عن المايتين ولا يجب فى الباقى شى لانه لا يرى زكوة الكسور ووجه الاستحسان
ان فى جعل المعجل زكوة من وقت التعجيل ابطال بعض المعجل فيصير زكوة بعد الحول فتم الحول
وماله مايتان واربعون والقياس على قولهما ان يمسك الساعى خمسة دراهم زكوة عن المايتين ويمسك
ايضا خمسة وثلاثون جزوا من احد واربعين جزوا من درهم وفى الاستحسان لا يرد شيا ووجه
القياس ان فى التعجيل كل درهم يقع عن نفسه وعن اربعين سواه الا ترى انه اذا عجل عن المايتين خمسة
وبقيت الخمسة فى يد الساعى ثم استفاد خمسة اخرى فالخمسة المعجلة تقع عن نفسها وعن المايتين
فيبقى له خمسة وثلاثون اربعة وثلاثون فى يده ودرهم فى يد الساعى ولو كان فى يده ستة اخرى
كان كل الدرهم الزايد زكوة عن نفسه وعن هذه الاربعين فانما يجب رد شى من الدرهم الزايد بسبب
فوات ستة دراهم فيقسم الدرهم الزايد على احد واربعين فيسقط منه بقدر ستة اجزا من
احد واربعين جزوا من درهم ووجه الاستحسان ما قلنا لابى حنيفة ولو هلك بعد التعجيل ما يتصل
فان الساعى يمسك من الدرهم الزايد على قولهما استحسانا ستة اجزا من احد واربعين جزا من درهم
لان المعجل صار زكوة بعد الحول فتم الحول وفى ملكه مايتان وستة دراهم فنقول لو كان هاهنا
خمسة وثلاثون درهما كان الدرهم الزايد كله زكوة فيسقط من الدرهم الزايد بقدر ستة
وثلاثين وذلك خمسة وثلاثون جزءا من احد واربعين جزءا من درهم وعلى قول ابى حنيفة رحمه الله
يرد الدرهم السادس كله قياسا واستحسانا لانا وان جعلنا المعجل باقيا على ملكه فالزايد على المايتين
يكون ستة وابو حنيفة لا يرى الزكوة فى اقل من الاربعين ولو انفق صاحب المال مما فى يده درهما فتم
الحول وفى يده مايتان وثلاثة وثلاثون درهما فعلى قول ابى حنيفة الساعى يرد الدرهم الزايد كلها
على رب المال قياسا واستحسانا لما ذكرنا واما على قولهما فالساعى يرد على رب المال جزءا من اربعين جزءا
من درهم لان المعجل باق على ملكه استحسانا فتم الحول وماله تسعة وثلاثون درهما فانتقص من الاربعين
درهم فينتقص من الدرهم الزايد بقدره • رجل له اربعون من الغنم السايمة عجل شاة منها ثم ان
الامام اعطاها المصدق من عمالته او اخذها المصدق من عمالته لنفسه واشهد على ذلك فكانت
فى يده سايمة حتى تم الحول وفى يد صاحب الغنم اربعون شاة خادما دفعه على سبيل العمالة وما
زكوة لو تم الحول وعند صاحب الغنم تسعة وثلاثون شاة فليس على صاحبها زكوة لان الماخوذ
عمالة لا يمكن ابقاوه على ملك صاحب المال لان هذا الاخذ وقع للساعى فلا يمكن ان يجعل الساعى نايبا
عن رب المال فيه فتم الحول ونصابه ناقص وكان على الساعى رد الشاة على المالك لانه اخذها بجهة
العمالة وبين انه لا عمالة لو كان الساعى باعها قبل الحول بيوم بعد البيع يريد به اذا اخذها بعمالة نفسه
وباعها لنفسه وكان على الساعى قيمتها لانه تعذر رد عينها بسبب البيع فيلزمه رد قيمتها لو كان
المصدق لم يأخذها بعمالة نفسه ولكن باعها للفقرا قبل الحول نفذ الحول فان تم الحول وفى يد
صاحب المال ثلاثة وثلاثين من الصم وثمن المعجل قايم فى يد الساعى رد الثمن على المالك اذ الزكوة
هاهنا لم تجب لان نصاب الغنم لا يكمل بالثمن ولو لم يبعها المصدق حتى تم الحول وفى يد صاحب
الغنم تسعة وثلاثون من الغنم ثم باعها للفقرا بعد البيع وتصدق بثمنها لان الزكوة قد وجبت
هاهنا فان نقصت شاة من الغنم قبل الحول ثم باع المصدق الشاة المعجلة نفذ ولا ضمان عليه عند

الكل علم بذلك او لم يعلم على ما عليه المحققون من اصحابنا ٭ رجل له اربعون بقرة سايمة عجل
منها مسنة ثم تم الحول وفي يده اربعون بقرة سايمة صار المعجل زكوة وهذا ظاهر لو هلكت
واحدة منها قبل الحول ثم تم الحول والمسنة في يد الساعي على حالها فان المصدق يمسك من المسنة
قدر تبيع او تبيعة ويرد الفضل قياسا واستحسانا لان المعجل انما يصير زكوة عما لزمه والذي لزمه
قدر تبيع او تبيعة لانا وان جعلنا المعجل باقيا على ملكه ثم تم الحول ونصابه ناقص عن اربعين فان اراد
المصدق ان يرد المسنة وياخذ تبيعا وابى المالك ذلك او اراد المالك ان يسترد المسنة
ويرد التبيع وابى المصدق ذلك فليس لواحد منهما ذلك الا برضا الاخر لان التعجيل قد صح بتراضيهما
فلا يصح النقض الا بتراضيهما فان تم الحول وعند صاحب البقر ستون اخذت تلك المسنة وياخذ
الساعي من صاحب البقر تمام قيمة تبيعين او تبيعتين لانه تم الحول وقد لزمه تبيعان فان قال صاحب
البقر للساعي رد علي المسنة حتى اعطيك التبيعين او قال الساعي ارد عليك المسنة واخذ منك
تبيعين فليس لواحد منهما الا برضا الاخر قال ولو حال الحول وعنده اربعون من البقر فعدها
المصدق واخذ منها بقرة مسنة ثم اعاد المصدق عدها فوجدها سبعة وثلاثين مع البقرة التي
اخذها المصدق وقد اتفقا على الخطاء في العدد فلصاحب البقر ان يسترد المسنة ويعطيه تبيعا
وان ابى الساعي ذلك وكذلك الساعي ان يرد المسنة وياخذ التبيع بخلاف مسيلة التعجيل الفرق
ان التسليم والاخذ في هذه الصورة كان بناء على تمام النصاب وكان التراضي ثابتا بهذا الشرط فاذا فات
الشرط فات التراضي فثبت لكل واحد منهما الخيار اما في مسيلة التعجيل التسليم والتسلم كان مع
كمال العدد ويحتمل تمام النصاب في اخر الحول ويحتمل ضده فكان التراضي ثابتا مطلقا فلا ينفرد احدهما
بالنقض قال وان لم يرد المصدق المسنة على صاحب البقر حتى ضاعت او تصدق بها المصدق اجزته
من زكوته لانه ادى ما وجب عليه وهو قدر تبيع وزيادة شي فبقدر ما وجب يقع عن زكوة ماله وهل
يضمن المصدق الفضل قال ينظر ان اعطاه صاحب البقر باختياره لا يضمن لان الدفع حصل على وجه الصدقة
وصح منه ولم يوجد من المصدق بعد ذلك تعدي في حقه فلا يضمن وان كان المصدق اكرهه على الدفع
ينظر ان اكرهه وهو يرى ان عدد بقره اربعون فلا ضمان عليه فيما هلك عنده او تصدق به من ذلك ولكن
ان قدر الساعي على المسكين الذي تصدق عليه ضمنه الفضل على قدر التبيع ان اراد ذلك صاحب
البقر وان لم يقدر على ذلك المسكين اعطى الساعي صاحب البقر الفضل من مال الزكوة لانه اخطاء
انه تبين في عمل عمله للفقراء فيكون ضمان ذلك في مال الفقراء وان كان الساعي اكرهه على ذلك مع علمه
ان عدد البقر ناقص كان ضامنا للفضل على قدر التبيع لانه تعمد الجور والظلم واستدل محمد رحمه الله
لايضاح مسيلة التعجيل رجل له اربعون من البقر فلما حال عليه الحول اتاه المصدق فقال صاحب
البقر اني كنت امرت غلامي ان يبيع عشرة منها قبل الحول وانا لا ادري اباع او لم يبع فخذ هذا التبيع فان
كان باعها فذلك زكوتها وان لم يبعها اتممت لك زكوة الاربعين واخذ المصدق التبيع على هذا ثم ظهر ان
الغلام لم يبعها فاراد المصدق ان يرد التبيع وياخذ المسنة او اراد صاحب البقر ان يسترد التبيع وياخذ
المسنة لا يكون لاحدهما ذلك بدون رضا صاحبه وامر صاحب البقر ان يتم زكوة الاربعين ولم ينقض
ما فعلا بتراضيهما الا بتراضيهما فكذا مسيلة التعجيل قال محمد رحمه الله في الجامع رجل له مايتا درهم
وعشرون مثقالا من الذهب عجل زكوة المايتين قبل تمام الحول وبقي الذهب فان المودي يكون زكوة عن

الذهب

الذهب وروى عن ابي يوسف ان المودى لا يكون زكوة عن الذهب ويصير تطوعا وعليه زكوة
الذهب وهو رواية عن ابي حنيفة ذكر رواية ابي حنيفة عبد الله البلخي في المناسك وجه رواية
ابي يوسف انهما مالان مختلفان بدليل اختلاف قدر نصابهما وواجبهما والتعيين في الجنس
المختلف صحيح واذا صح التعيين وهلك المودى عنه قبل الحول يصير المودى تطوعا فيبقى عليه
زكوة الذهب والدليل عليه اذا كان له نصاب غنم ونصاب ابل عجل زكوة الغنم ثم هلك الغنم
قبل الحول لا يقع المعجل عن الابل وطريقه ما قلنا وجه ما ذكر في الجامع ان التعيين لم يصح لان التعيين
انما يصح في الاجناس المختلفة وجواز التعجيل يبتنى على السبب والذهب والفضة وان كانا
مختلفين حقيقة فهما في حق سببية الزكوة جنس واحد معنى ولهذا يضم احدهما الى الاخر اذا صار في
حق سببية الزكوة جنسا واحدا معنى التحقا بالجنس الواحد حقيقة في حق هذا الحكم فلا يصح التعيين
الا اذا كان في التعيين فايدة فحينئذ يصح التعيين فيعمل فيه بالحقيقة وهما جنسان مختلفان حقيقة
اذا ثبت هذا فنقول لا فايدة في التعيين للحال لان الواجب في مايتي درهم خمسة دراهم وفي عشرين مثقالا
نصف مثقال فاما ان كان قيمتها على السوا يسقط عليه خمسة ويبقى خمسة جعل المودى عنهما او عن احدهما
فان كان قيمة نصف مثقال اربعة يسقط عنه خمسة ويبقى عليه اربعة جعلنا المودى عنهما او عن الدراهم
خاصة وان كان قيمته نصف مثقال ستة يسقط عنه قدر خمسة ويبقى عنه قدر ستة فجعل المودى
عنهما او عن احدهما فدل انه لا فايدة في التعيين في الحال وانما الفايدة باعتبار الهلاك فانه اذا هلك
الدراهم يلزمه زكوة الدنانير بكماله والهلاك موهوم واذا كان في فايدة التعيين وهما لم يعتبرا جنسين
بل اعتبرا جنسا واحدا فلا تصح نية التعيين صار كانه عجل خمسة ولم يعين وهناك لو هلكت المايتان
يقع المعجل عن الدنانير كذا هاهنا بخلاف ما اذا كان النصاب غنم ونصاب ابل وعجل زكوة احدهما لان
هناك التعيين قد صح لان الجنس مختلف ولهذا لا يضم احدهما الى الاخر والتعيين في الجنس المختلف
صحيح واما اذا عين الادا عن الدراهم بعد الحول وبعد الوجوب هل يصح التعيين حتى اذا هلكت
الدراهم هل يلزمه زكوة الذهب اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يصح التعيين وفرق هذا القايل
بين ما قبل الحول وما بعد الحول ووجه الفرق ان الادا قبل الحول ادا بطريق التعجيل وانه يبتنى على قيام
الواجب والواجب مختلف والتعيين في الجنس المختلف صحيح كالتعيين قبل الحول لانه لا يفيد الا
على اعتبار هلاك المودى عنه قبل الحول فاما اذا هلك المودى عنه بعد الحول ذكر في الجامع ان المودى
يكون عنهما ويلزمه نصف زكوة الدراهم ونصف زكوة الدنانير وذكر في نوادر الزكوة ان المودي
يكون عن الدراهم ويلزمه زكوة الدنانير بكمالها وهكذا ذكر في المنتقى عن محمد قال في المنتقى عقيب
هذه المسيلة وكذلك لو كان مكانهما عبد وامة للتجارة وروى بشر عن ابي يوسف ايضا ان المودى
يكون عن الدراهم ذكر هذه الرواية في المنتقى وجه رواية نوادر الزكوة والمنتقى ان التعيين معتبر
فانه يلزمه زكوة الدنانير بتمامها وفيه فايدة فان قيمة المالين ربما تختلف بعد الحول وربما يكون قيمة
نصف مثقال اقل من خمسة دراهم بعد الحول الا انه اذا هلك المودى عنه قبل الحول ومتى اعتبرنا
نية الزكوة تلغو نية التعيين فنقول الغاية التعيين اولى من الغاية الزكوة لان نية التعيين غير محتاج
اليها فانه لو عجل خمسة دراهم ناويا عما يجب عليه يجوز ويكون المودى عن المالين ونية الزكوة محتاج
اليها اذا كان المودى بعض النصاب حتى يصير المودى كله زكوة ولا شك ان الغاء ما لا يحتاج اليه اولى من

الغاء ما يحتاج اليه فاما اذا بقي المال لان بعد الحول امكن اعتبار نية الزكوة مع نية التعيين فاعتبرناهما
ولم نشتغل بالترجيح وجه ما ذكر في الجامع انه لا فايدة في التعيين الا باعتبار الهلاك والهلاك
امر موهوم ولا معتبر بالفايدة الموهومة فلا يصح التعيين وفي حق هذا المعين لا فرق بينما اذا هلك
المودى عنه قبل الحول وبينما اذا هلك المودى عنه بعد الحول وفي المنتقى عن ابي حنيفة رجل له
الف درهم سود والف درهم بيض عجل عن البيض خمسة وعشرون ثم هلكت البيض قبل الحول
اجزاه ما ادى عن السود ولو لم يهلك حتى حال الحول وهما عنده وهلكت البيض كان نصف ما
ادى مما هلك ونصفه مما بقي وهذه الرواية توافق رواية الجامع قال وفي المنتقى وكذلك لو كان
الاداء بعد حولان الحول قال وكذلك عنده الف درهم ومائة دينار او جارية للتجارة تساوي الف
درهم فادى عن احد الجنسين والجواب في هذه الوجوه على ما وصفت لك وهو قول ابي يوسف
وذكر في المنتقى بعد هذه المسيلة مسيلة البيض والسود عن محمد في صورة اخرى فقال اذا
استحقت الالف التي زكى عنها قبل الحول او بعده لم تجزه تلك الزكوة عن الالف الباقية قال محمد
وان زكى عن الف بعد الحول ثم ضاعت وله دين على رجل لم يكن المودى عن زكوة دينه وان كان
الاداء والضياع قبل الحول اجزاه من زكوة دينه وفي نوادر هشام عن محمد اذا كان للرجل اربعون
شاة سايمة عجل منها شاة فاخذها المصدق ووضعت عنده عناقا اي ولدت فحال الحول وغنمه
على حاله فالشاة مع العناق صدقة وان نقص من غنم رب الغنم شي اخذ العناق وتكون الشاة
صدقة وفي الاجناس لو كان عنده خمسة وتسعون درهما ولماية درهم وثوب للتجارة وقيمته
خمسة دراهم فعجل ذلك الثوب الى المصدق من زكوة ماله قبل الحول فقطعه المصدق ولبسه يجزيه
ذلك من زكوته قال لان عنده دراهم وقيمة الثوب دراهم فجاز ضمه الى ما عنده لتكميل النصاب

الفصل السابع في اداء الزكوة والنية فيه

واذا كان للرجل على رجل دين حال عليه الحول
فوهبه ممن عليه او تصدق به عليه فهذا على وجهين الاول ان يكون الموهوب له غنيا وفي هذا الوجه
لا يجزيه عن زكوته وهذا ظاهر لان محل صرف الزكوة الفقير دون الغني وهل يصير ضامنا للزكوة
ذكر في الجامع وعامة الروايات انه يصير ضامنا وذكر في نوادر الزكوة لابي سليمان انه لا يصير
ضامنا لانه استهلك النصاب قبل وجوب الاداء فلا يصير ضامنا كما لو استهلكها قبل الحول
بيانه ان اداء الزكوة عن الدين انما يجب بعد القبض على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله فقبل القبض
لا يكون الاداء واجبا وجه ما ذكر في عامة الروايات انه استهلك النصاب بعد وجوب الزكوة
فيضمن كما لو وهب النصاب العين من الغني بيانه ان الدين الواجب بدلا عما هو مال نصاب قبل القبض
بالاجماع على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله وما نقول بان الاداء ليس بواجب قبل القبض قلنا
اصل الوجوب ثابت قبل القبض ان لم يكن وجوب الاداء ثابتا فباعتبار اصل الوجوب يصير مستهلكا
وباعتبار وجوب الاداء لا يصير مستهلكا فرجحنا جانب الاستهلاك ليمكننا ايجاب الضمان احتياطا
لامر العبادة . الوجه الثاني اذا كان الموهوب له فقيرا فهذا على وجهين ايضا الوجه الاول ان يهب كل الدين
منه وانه على وجهين ايضا اما ان لم ينو الزكوة وفي هذا الوجه يجزيه عن زكوة هذا الدين استحسانا ولو
كان مكان الهبة صدقة يجزيه عن زكوة هذا الدين قياسا واستحسانا هكذا ذكر في الجامع وذكر
القدوري في كتابه فصل الصدقة وجعل على القياس والاستحسان كالهبة اما الكلام في

الصدقة فوجهه انه وجد اصل نية العبادة لان الصدقة ما يبتغى بها وجه الله الا انه لم توجد
نية الفرض لكن نية الفرض مستغنى عنها لكون النصاب متعينا يوضحه ان قدر الزكوة من النصاب
صار حقا للفقير فاذا وصل الى الفقير باي طريق ما وصل يقع عن المستحق على ما عرف وفي
المنتقى روى المعلى عن ابي يوسف رجل له مايتا درهم حال عليها الحول فيتصدق بها كلها ولا نية له فعليه
ان يتصدق بخمسة دراهم لزكوتها وروى ابن سماعة عنه انه يجزيه عن الزكوة اما الكلام في
الهبة فانما لم يجز عن زكوة هذا الدين قياسا لانه لم توجد منه القربة اصلا ويجزيه استحسانا
لان هبة المال من الفقير يقصد بها ابتغاء مرضات الله فصارت الهبة من الفقير والتصدق
عليه سواء . الوجه الثاني اذا وهب كل الدين ممن عليه ناويا الزكوة وانه على ثلاثة اوجه اما ان نوى
زكوة العين الذي عنده وانه لا يجزيه قياسا واستحسانا لانه ادى الكامل بالناقص لان الدين في المالية
انقص من العين على ما عرف واداء الكامل بالناقص لا يجوز ولان النصاب اذا كان عينا فالواجب تمليك
جزء منه من كل وجه وهبة الدين لمن عليه تمليك من وجه اسقاط من وجه ولهذا يصح من غير قبول
وانما يصح من حيث انه اسقاط والتمليك من وجه دون التمليك من كل وجه والشي لا يتادى بما دونه
واما ان يودي زكوة دين اخر له على رجل اخر وانه لا يجزيه ايضا قياسا واستحسانا لان الدين الاخر بمحل
ان يصير عينا فيصير مؤديا الدين عن العين باعتبار المال وقد ذكرنا ان اداء الدين عن العين لا يجوز لان
الواجب في باب الزكوة التمليك من كل وجه ولهذا لا يتادى بالاعتاق وهبة الدين اسقاط من وجه
على ما مر وفي الاستحسان يجزيه لانه ادى الميل عن الميل لان المودى عنه دين كالمودى والمودى عنه
لا يصير دينا في الثاني كالمودى فيجوز وما نقول من المعنى قلنا التمليك من وجه انما يحتاج اذا كان الواجب
في النصاب فايدة للتمليك من كل وجه اما حالا كما في العين او مالا كما في الدين له على اخر اما اذا كان لا
يقبل التمليك الا من وجه كما في مسيلتنا لا يجب الا هذا القدر بهذا اذا وهب كل الدين ممن عليه وهو
فقير فاما اذا وهب بعض الدين ممن عليه وهو فقير ان لم ينو الزكوة لا يسقط عنه شي من الزكوة عند ابي يوسف
اذا كان الباقي بعد الهبة يفي بحق الفقير حتى لو وهب منه مائة وخمسة وتسعين وبقيت خمسة كان
عليه ان يودي خمسة لان ما بقي يصلح زكوة هذا الدين ولو وهب مائة وستة وتسعين كان عليه ان
يودي اربعة دراهم وعلى قول محمد يسقط عنه زكوة ما وهب من الفقير وانما عليه زكوة الباقي لا غير
حتى لو وهب له مائة سقط عنه درهمان ونصف وبقي عليه درهمان ونصف وعلى هذا الخلاف اذا
وهب البعض من الفقير ناويا عن التطوع وذكر القدوري في شرحه اذا تصدق ببعض ماله ولم ينو الزكوة
وجعله على الخلاف على نحو ما ذكرنا في الهبة فوجه قول محمد رحمه الله ان الواجب شايع في الكل ولو وهب
الكل اليس يسقط عنه جميع الزكوة فاذا وهب البعض يجب ان يسقط قدرها فيه اعتبارا للبعض بالكل ولابي
يوسف ان بعد حولان الحول صار النصاب مشتركا بين الفقير وصاحب المال فاذا وهب منه البعض
ولم يحضره النية او نوى التطوع انصرفت الهبة الى نصيبه بقي حق الفقير بكماله فيلزمه الاداء بخلاف
ما اذا وهب كل النصاب لان بعد هبة الكل ليس له مال ينصرف الهبة الى نصيبه خاصة فصرفناها
الى النصيبين جميعا فاما اذا وهب بعض النصاب ممن عليه ناويا الزكوة ان نوى زكوة العين او زكوة دين
له على رجل اخر لا يجزيه قياسا واستحسانا وان نوى زكوة هذا الدين لا شك انه لا يجزيه عن زكوة
الباقي قياسا واستحسانا لان الباقي يصير عينا في الثاني في القبض فكان بمنزلة ما نوى زكوة دين له على

رجل اخر فاما عمن قدرها وهب ودفعت البراة عنه للمديون لايجزيه قياسا ولا يسقط زكوة ذلك
القدر ويجزيه استحسانا حتى انه لو وهب منه ماية يسقط عنه درهمان ونصف حصة الموهوب
ويودي درهمين ونصفا عن الباقي ولو وهب منه خمسة دراهم يودي عن الباقي خمسة دراهم الا
ثمن درهم والقياس والاستحسان في هذا نظير القياس والاستحسان فيما اذا وهب الكل منه ناويا
عن الدين الذي له عليه وفي القدوري اذا نوى ان يودي الزكوة فجعل يتصدق الى اخر السنة ولم تحضره
النية يعني وقت التصدق لايجزيه فان افرزها للزكوة فتصدق قال ارجو ان تجزيه وفي نوادر هشام
سالت محمدا رحمه الله عن رجل قال ما تصدقت به الى اخر السنه فقد نويت انه من الزكوة وفي وقت
التصدق لم تحضره النية قال ارجو ان تجزيه ولو تصدق بخمسة ينوي بها التطوع والزكوة جاز عن الزكوة في
قول ابي يوسف وقال محمد يقع عن التطوع لانه لا وجه الى اعتبار الشيين لتناف بينهما ولا وجه الى
اعتبار احدهما لا بعينها ولا بغير عينها فبطلتا فيقع عن التطوع كما لو لم تحضره النية اصلا ولابي يوسف
ان الفرض اقوى من النفل والتعيين فالنية يحتاج اليه في الفرض دون النفل فيندفع النفل بالفرض

الفصل الثامن في المسائل المتعلقة بمن توضع الزكوة فيه

قال الله تعالى انما الصدقات للفقراء
والاية جامعة محل الصدقات من جملة ذلك الفقراء والمساكين وفيها ما يدل على ان الفقراء والمساكين صنفان
وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله ووجه الدلالة ان الله تعالى عطف المساكين على الفقرا والمعطوف
غير المعطوف عليه وعن ابي يوسف انهما صنف واحد بيانه فيمن اوصى بثلث ماله للفقرا والمساكين
فعلى قول ابي حنيفة لفلان ثلث الثلث ولكل صنف ثلث اخر وعلى ما روى عن ابي يوسف لفلان
نصف الثلث وللفريقين نصف الثلث كانهما فريق واحد والصحيح قول ابي حنيفة رحمه الله ثم اختلفت
الروايات عن ابي حنيفة رحمه الله في معنى المسكين والفقير وروي ابو يوسف عنه ان الفقير الذي لا
يسال لانه يجد ما يكفيه للحال والمسكين الذي يسال لانه لا يجد شيا قال الله تعالى في صفة الفقراء
لا يسالون الناس الحافا قيل الحافا ولا غير الحاف وقال الله تعالى في المساكين ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا قيل وقد جا يسال قال وهذه الرواية دليل على ان المسكين افقر وروى الحسن
عن ابي حنيفة ان الفقير الذي يسال فيظهر افتقاره وحاجته للناس والمسكين الذي لا يسال
وهذه الرواية تدل على ان الفقير افقر وفايدة ذلك تظهر في الوصايا لا في الزكوة لجواز صرف الزكوة
الى صنف واحد على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شا الله تعالى واما العاملين فهم العمال الذين نصبهم
الامام لاستيفاء صدقات المواشي فيعطيهم مما في يده من مال الصدقة ما يكفيهم وعيالهم واعوانهم
واعوانهم في مجيهم وذهابهم وان احاط ذلك بنصف العشر او ثلاثة ارباعه وذكر المعلى في نوادره
وهذا لانهم حبسوا انفسهم لعمل المسكين فيستحقون كفايتهم في مالهم كالقاضي والمفتي والمحتسب
ومن بمعناهم قال القدوري في كتابه لو هلك المال في يد العامل سقط حقه واجزت عن الزكوة اما
سقوط حقه فلان حقه في المال الذي في يديه فيسقط بهلاكه كمال المضاربة اذا هلك في يد المضارب
بعد العمل واما جواز الزكوة فلان قبض العاشر بعد الحول واقع للفقير فكان كقبض الفقير بنفسه
قال القدوري ايضا ويحل للعامل اخذ العمالة وان كان غنيا ولم يذكر ما اذا كان العامل هاشميا
وذكر الكرخي والطحاوي والجصاص انه لا يحل له ذلك عند علمائنا لان الماخوذ جزء من اجزاء
الصدقة فيكون فيه شبهة الصدقة قلنا والشبهة في هذا الباب تعمل عمل الحقيقة في حق غيره

الا ترى ان الصدقة حرمت على مولى الهاشمي ولم تحرم على مولى الغني وفي المنتقى رجل من
بني هاشم استعمل على الصدقة واجرى له فيها رزق فانه لا ينبغي ان ياخذ من ذلك وان عمل فيها
ورزق من غيرها فلا باس بذلك واما المولفة قلوبهم فهم قوم من المشركين كان رسول الله عليه
الصلوة والسلام يعطيهم شيا تالفا لهم حين كان بالمسلمين ضعف وبالكفار قوة وبعد وفاة
رسول الله عليه الصلوة والسلام سقط ذلك لوقوع الاستغنا عن تاليفهم لما كثر اهل الاسلام
وقوي حالهم وهو معنى ما نقل عن الشعبي قال انقطع الرشا بوفاة رسول الله عليه الصلوة والسلام
واما الرقاب فالمراد منه المكاتبون هكذا روى عن علي رضي الله عنه فالله تعالى جعل لهم سهما من
الصدقة عونا لهم على اداء المكاتبة وهو المراد من قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم وعن هذا
قلنا يجوز صرف الزكوة الى مكاتب غيره واما الغارمون فهم الذين يلزمهم الدين فهم في محل الصدقة
وان كان في ايديهم مال اذا كان ذلك المال لا يزيد على الدين قدر ما يبقى درهم فصاعدا لان مقدار
الدين من ماله مستحق بحاجته الاصليه فيجعل كالمعدوم كالماء المستحق لحاجة العطش وما
ورا ذلك اذا كان لا يبلغ ما يبقى درهم لا يعتبر في حرمان الصدقة على ما ياتي بيانه بعد هذا ان
شا الله تعالى واما قوله وفي سبيل الله قال القدوري في كتابه قال ابو يوسف المراد به فقراء الغزاة
وقال محمد الحاج المنقطع وذكر بعض مشايخنا في شرح الجامع الصغير ان المراد منه الغازي والحاج
المنقطع ثم على قول من يقول ان المراد هو الغازي فالمراد هو الغازي الفقير رقبة او يدا لا رقبة بان كان
منقطعا عن ماله فيكون فقيرا يدا غنيا رقبة اما اذا كان غنيا رقبة ويدا فلا يحل له الاخذ والمراد من
قوله عليه الصلوة والسلام لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة وذكر من جملتهم الغازي الغني بقوة
البدن والقدرة على الكسب لا الغني بملك المال والغازي وان كان مكتسبا مستغنيا به يحل له اخذ
الصدقة لان الكسب يقعده عن الجهاد واما ابن السبيل فهو المنقطع عن ماله ويجوز الدفع اليه وان
كان له مال كثير في وطنه لانه غني باعتبار ملك الرقبة فقير باعتبار اليد فلغناه اوجبنا عليه ولفقره
ابحنا له الصدقة وفي كتاب علي ابن صالح الجرجاني ان ابن السبيل هو الذي لا يقدر على ماله وهو
غني ويقدر على ان يستقرض والقرض خير له من قبول الصدقة وان قبل الصدقة اجزا من يعطيه
واذا صرف الصدقة الى صنف واحد من هذه الاصناف او صرفها الى واحد من صنف واحد
بان اعطى مسكينا واحدا او فقيرا واحدا اجزاه عندنا وقال الشافعي لا يجوز والصحيح مذهب
علمائنا لقوله تعالى وان تخفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم ولانه يقتضي جواز الصرف الى فقير
واحد لان الله تعالى ذكر الفقرا بلام التعريف والاسم المذكور بلام التعريف يكون للتجنيس واسم
الجنس عند الاطلاق ينصرف الى الواحد على ما عرف في موضعه ولان المقصود دفع الحاجة فصار
التنصيص على الاصناف والتنصيص على المحتاجين سواء ولو وقع التنصيص على المحتاجين
بان قال الله تعالى انما الصدقات للمحتاجين جاز الصرف الى محتاج لتعلق الحكم باسم الجنس عند
انعدام المعهود كذا ههنا ولا يعطي من الزكوة والدا وان علا ولا ولدا وان سفل والاصل في ذلك
ان الزكوة عبادة لله تعالى ركنها اخراج المال الى الله تعالى بواسطة كف الفقير والاخلاص في
العبادة شرط ولا يتحقق الاخلاص الا بانقطاع حق المودي عن المودى لان منافع الاموال المشتركة
ولا يعطي زوجته بلا خلاف بين اصحابنا لان منافع الاملاك مشتركة فلا ينقطع حق المودي عن المودى

وكذا لا تعطي المراة زوجها عند ابي حنيفة لما قلنا وعندهما تعطيه لما روي ان امراة ابن
مسعود قالت لرسول الله عليه الصلوة والسلام اني اريد ان اتصدق على زوجي قال لها رسول
الله صلى الله عليه وسلم لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة وابو حنيفة رحمه الله يحمل الحديث
على الصدقة النافلة ولا يعطي عبده ومدبره وام ولده لان هولاء مماليكه رقبة ويدا ومنفعة اكسابهم
له فلا يتحقق الاخراج الى هولاء اصلا وكذا لا يعطي مكاتبه لانه مملوكه رقبة وكسبه متردد بين ان يكون
له وبين ان يكون للمولى فلا يخلص الاخراج الى الله تعالى ولا يصرف في بناء مسجد وقنطرة ولا يقضي بها
دين ميت ولا يعتق عبدا ولا يكفن ميتا والحيلة لمن اراد ذلك ان يتصدق بمقدار زكوته على فقير
ثم يامره بعد ذلك بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الصدقة ولذلك الفقير ثواب
هذه القربة لا يعطي منها غنيا ولا ولد غني اذا كان صغيرا وان كان كبيرا فقيرا جاز الدفع اليه وهذا
لانه اذا كان صغيرا يعد غنيا بمال ابيه لان كفايته عليه ولا كذلك ما اذا كان كبيرا فهو ليس بغني بغنى
الاب لان كفايته ليس على الاب هكذا ذكر القدوري في كتابه وبعض مشايخنا ذكر وفي شرح
الجامع الصغير خلافا في المسئلة فذكر ان على قول ابي حنيفة يجوز الدفع الى اولاد الاغنياء اذا كانوا فقرا
صغارا كان الاولاد او كبارا وعلى قول ابي يوسف ومحمد يجوز الدفع الى الكبار ولا يجوز الدفع الى
الصغار وبه اخذ هلال الرازي وجه قولهما ما ذكرنا ووجه قول ابي حنيفة انهم فقرا حقيقة ووجوب
النفقة على عجزهم يدل على فقرهم لا على غناهم لان الغني لا يستوجب النفقة على الغير وقال الفقيه
ابو بكر الاعمش اذا كان الاب يوسع عليهم في النفقة لا يجوز الدفع اليهم وان كانوا كبارا وروى ابو
سليمان عن ابي يوسف لو اعطى من الزكوة صبيا فقيرا ابوه غني او كبيرا زمنا او اعمى لا يعتمد مثله
وهما في عيال الاب لم يجز وان لم يكن الزمن في عياله جاز وكذلك اذا كانت ثيبا كبيرا في عياله جاز
الدفع اليها هذا هو لفظ المنتقى وفي الحاوي سيل الفقيه عمن دفع زكوة ماله الى بنت رجل غني والابنة
فقيرة كبيرة ولها زوج او ليس لها زوج قالوا قال بعضهم يجوز وقال بعضهم لا يجوز وعن ابي يوسف
انه قال اذا كان الاب من المكثرين لا يجوز قال وكذلك الاختلاف في المراة لرجل غني والمراة فقيرة
فقيل للفقيه وكيف يفتي الفقيه من هذين القولين قال لا افتي باحدهما لكن اذكر الاختلاف وفي
العيون اذا كان ولد الغني بالغا جاز الدفع اليه ذكرا كان او انثى صحيحا كان او زمنا قال وكذا الاب
اذا كان محتاجا والابن موسر جاز الاعطاء الى الاب قال القدوري في كتابه وقال ابو حنيفة ومحمد
يجوز الدفع الى امراة الغني اذا كانت فقيرة وعن ابي يوسف انه لا يعطي امراة الغني اذا قضي لها بالنفقة
لانها غنية بمال الزوج فتستحق النفقة عليه فهي نظير ولد الصغير لغني الا انه شرط القضاء بالنفقة
لان الاستغناء به يتاكد لان النفقة بدون قضاء القاضي لا تصير دينا على الزوج ولهما ان المراة لا تصير
غنية بمقدار ما يقضى لها من النفقة فان لها حوايج اخر سوى النفقة لا تستحق تلك على الزوج وبه
فارق الصبي ولا يجوز الصرف الى عبد الغني ومدبره وام ولده لان الملك يقع للمولى بالصرف اليهم
وعن ابي يوسف انه اذا اعطى عبدا زمنا وليس في عيال هولاء ولا يجد شيا اجزاه ولو دفع الى
امراة الغني يجوز لان الملك لا يقع للمولى في مكاتبه الا بعد العجز وانه موهوم وفي المنتقى عن ابي يوسف اذا
اعطى عبد الغير من الصدقة والمولى غايب جاز وان كان المولى غنيا وفي الجامع الاصغر سيل عبد الكريم
عمن دفع زكوة ماله الى صبي قال ان كان مراهقا يعقل الاخذ يجوز والا فلا ولو دفع الى المعتوه فهو على هذا

ولو دفع الى المجنون لا يجوز وسيل الفقيه ابو ابراهيم عمن دفع زكوة ماله الى صبي غير عاقل ثم
دفع الصبي الى الوصي والى ابويه لا يجوز قال وهو بمنزلة ما لو وضع الرجل ما له زكوة على
الدكان فاخذها الفقير فذلك لا يجوز فهذا كذلك قال القدوري في كتابه ولا يجوز الزكوة الا
اذا قبضها الفقير او يقبضها من يجوز قبضه له بولايته عليه كالاب والوصي يقبضان للمجنون
والوصي وكذلك اقاربهما اذا كانا في عيالهما وكذلك الاجنبي الذي يعوله وكذلك الملتقط يقبض
للقبض فاما الفقير البالغ فلا يقع القبض له الا بتوكيله لانه غير مولى عليه بخلاف الصبي والمجنون
لا يجوز ان يعطي من الزكوة فقراء بني هاشم ولا مواليهم قال عليه الصلوة والسلام الصدقة محرمة
على بني هاشم ومولى القوم من انفسهم وقال عليه الصلوة والسلام يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم
غسالة الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس من الغنيمة قال وبنو هاشم الذي يحرم عليهم الصدقة ال
عباس وال جعفر وال عقيل وال علي وولد الحارث ابن عبد المطلب لان الله تعالى انما حرم الصدقة على
من عوضه عنها خمس الخمس من الغنيمة وهو سهم ذوي القربى وسهم ذوي القربى يختص هولاء فكذا
تحريم الصدقة وانما يحرم على هولاء الصدقة الواجبة من العشور والنذور والكفارات فاما الصدقة
على وجه الصلة والتطوع فلا باس لان في الواجب المودي يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المودي
بمنزلة من استعمل الماء في الوضوء وهو معنى قوله عليه الصلوة والسلام يا بني هاشم ان الله تعالى كره
لكم غسالة الناس فاما في النفل يتبرع المودي باداء ما ليس عليه فلا يتدنس المودي بمنزلة من يتبرد
بالماء وروي عن ابي يوسف انه يجوز صرف الصدقات اليهم اذا سموا في الوقف لان حال بني هاشم
في حرمة الصدقة كحال الاغنياء ثم يجوز صرف صدقات الوقف الى الاغنياء اذا سموا في الوقف فكذا
الى بني هاشم فاما اذا لم يسموا في الوقف لا يجوز الصرف اليهم كما لا يجوز الى الاغنياء وحكى ابو عصمة
الكبير عن ابي يوسف انه قال لا باس بصدقة بني هاشم بعض على بعض ولا ارى الصدقة عليهم ولا على
مواليهم من غيرهم وفي العيون اذا كان يعول يتيما فجعل ما يكسوه ويطعمه ويجعل ما يكسوه وياكل عنده من
زكوة ماله فالكسوة لا شك انه يجوز لوجود الركن وهو التمليك فيها واما الطعام فما يدفع اليه بيده ايضا يجوز
لوجود الركن فيه وهو التمليك وما ياكله بنفسه من غير ان يدفع اليه لا يجوز لانعدام الركن فيه
قال محمد رحمه الله ولا تحل الزكوة لمن له مايتا درهم فصاعدا ولا باس بان ياخذها من له اقل من مايتي
درهم يجب ان يعلم بان الغنى محرم للصدقة لا خلاف لاحد فيه وانما الخلاف في حده والصحيح
انه مقدر بملك مايتي درهم وما يبلغ قيمته مايتي درهم فاضلا عن مسكنه واثاث مسكنه وخادمه
ومركبه وسلاحه وثياب بدنه وهذا لان ملك المايتين او ما يبلغ قيمته مايتين فاضلا عن هذه الاشيا
امارة الغنى بدليل انه وجب على صاحبه امارة الغنى من الزكوة والاضحية وصدقة الفطر اما ملك
ما دون المايتين او ما يبلغ قيمته دون المايتين ليس امارة الغنى الا ترى انه لم يجب على صاحبه
شي من وظايف الغنى واذا لم يكن غنيا كان فقيرا ومحل الصدقات الفقراء وانما يعتبر في المسكن
والكسوة واثاث البيت مقدار الكفاية بدليل ما روى هشام عن محمد انه سيل عمن له فضل على
كسوته او عن متاع بيته او فضل على مسكنه قدر مايتي درهم ايعطى من الزكوة قال لا اذا كان مستغنيا
عنه يعني عن فضل الكسوة والمتاع وذكر ابن سماعة عن محمد اذا كان للرجل دار تساوي عشرة الاف
درهم لجودة موضعه وقربه من السوق وليس فيها فضل على سكناه قال يحل لها الزكوة وانما الا يحل

له الزكوة اذا كان في مسكنه فضل عن سكناه ما يساوي مايتي درهم وسيل الفقيه ابو القاسم
عمن له كتب العلم وهو من اهله وانه يساوي مايتي درهم هل يحل له اخذ الزكوة قال روى محمد
ابن سلمة عن اصحابنا انه يحل وان كان له مصاحف لا يحل ثم رجع وقال يحل قال ابو القاسم
من كان له كتب وهو يحتاج اليها لحفظها ودراستها يحل له اخذ الزكوة ادبا كان او فقها او حديثا
وقال ابو بكر في الكتب كذلك وفي المصاحف والاسابيع وغيرها قال لا يحل اخذ الزكوة قال لانه
يجد مصحفا اخر مثله اما لا يجد كتابا مثل كتبه لانه ربما قابله واحكمه وكان الفقيه ابو الليث يقول
لا فرق بين الكتب والمصاحف ويحل له اخذ الزكوة اذا كان من الكتب والمصاحف ما يحتاج اليه
وبه كان يقول نصير واليه مال الصدر الشهيد حسام الدين وان كان عنده من المصاحف والكتب
ما لا يحتاج اليه ويبلغ قيمته مايتي درهم فصاعدا لا يحل له اخذ الزكوة وسيل محمد ابن الحسن عمن له
اراضي يزرعها او حوانيت يشغلها قال ان كان غلتها تكفي لنفقته ونفقة عياله سنة لا يحل له اخذ
الزكوة وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وان كان غلتها لا تكفي لنفقته ونفقة عياله سنة قال محمد
يحل له اخذ الزكوة اذا كان يبلغ قيمتها الوفا قال محمد رحمه الله لست انظر في هذا الى ثمنها وانما
انظر الى دخلها وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يحل له اخذ الزكوة اذا كان يبلغ قيمتها نصابا والحاصل
ان ما يكون مشغولا بحاجته الحالية نحو الخادم والمسكن وثيابه التي يلبسها في الحال لا تعتبر في تحريم
الصدقة بالاجماع وما يكون فاضلا عن حاجته الحالية لا يعتبر في تحريم الصدقة وانما اعتبرنا الفراغ
عن الحاجة الحالية في التحريم لانا لو اعتبرنا الفراغ عن الحاجة الحالية لا يتصور التحريم لان الانسان
خلق محتاجا يحتاج الى جميع ما في يديه في الثاني اذا ثبت هذا فنقول الضيعة فارغة عن الحاجة
الحالية حقيقة فاعتبرها في تحريم الصدقة اعتبارا للحقيقة وبقولهما اخذ ابو عبد الله البلخي
ومحمد رحمه الله اعتبرها من الحاجة الحالية لان الملك في الضيعة مما لا يحدث ساعة فساعة
متى لم تبح له الصدقة يحتاج الى بيعها اذا كانت غلتها لا تكفي لنفقته ونفقة عياله سنة ويشق على
كل احد بيع الضيعة فاعتبر الضيعة من الحاجة الحالية دفعا للمشقة عن الناس وبقوله اخذ محمد ابن
مقاتل ومحمد ابن سلمة بخلاف ما اذا كان غلتها تكفي لنفقته ونفقة عياله سنة لانه اذا كان كذلك
لا يحتاج الى بيعها لو لم تبح له الصدقة فلا تعتبر الضيعة والحالة هذه من الحوائج الحالية فتعتبر
في تحريم الصدقة ان كان عنده بقر يحتاج اليه للحراثة فعندهما يعتبر في تحريم الصدقة
وعند محمد لا يعتبر لانه من توابع الضيعة فلا يعطى له حكم نفسه بل يكون له حكم الضيعة واذا اشترى
طعاما للقوت مقدار ما يكفيه شهرا او اكثر من ذلك او اقل وهو يساوي مايتي درهم فصاعدا فان
كان قوت شهر او اقل حل له اخذ الزكوة بلا خلاف بين المشايخ لانه مشغول بحاجته وان كان اكثر
من الشهر اختلفوا فيه قال بعضهم لا يحل له اخذ الزكوة وبه قال نصير وهو اختيار الصدر
الشهيد حسام الدين رحمه الله لان الشهر هو العدل فيما يدخر الناس لانفسهم قوتا فكان ما وراء
ذلك فاضلا عن حاجته وبعضهم قالوا يحل له الى سنة فقد صح ان النبي عليه الصلوة والسلام ادخر
لنسايه قوت سنة وان كان اكثر من سنة لا يحل له اخذ الزكوة بلا خلاف وقال نصير فيمن كان له كسوة
الشتا وهو لا يحتاج اليها في الصيف انه يحل له اخذ الزكوة وان بلغ قيمتها مايتي درهم وزيادة وقال
ابو القاسم فيمن كان له على اخر دين مؤجل واحتاج حل له الاخذ مقدار كفايته الى حلول الاجل قال

وكذلك

وكذلك المسافر اذا كان له مال في وطنه واحتاج ان ياخذ من الزكوة قدر ما يبلغه الى وطنه
وسيل نصير عمن له ذكر وبستان ليس فيه من مرافق الدار نحو المطبخ والمتوضي وغيره مما يحتاجون
اليه لا يحل له اخذ الزكوة وفي الواقعات للصدر الشهيد يحل له ما يتاد درهم على انسان والمديون
مقر به هل يحل لصاحب الدين اخذ الزكوة قال ان كان المديون معسرا فقد اختلف المشايخ المتاخرون
فيه والمختار انه يحل لان يده زايل عن ماله فكان بمنزلة ابن السبيل وان كان موسرا لا يحل له اخذ الزكوة
الا انه جاحد لدينه فان كانت له بينة عادلة لا يحل له اخذ الزكوة ايضا لان ماله في يده معنى لانه يمكنه
اخذه متى شاء بواسطة اقامة البينة وان لم يكن له بينة عادلة لا يحل له اخذ الزكوة للحال وانما يحل له اذا
رفع الامر الى القاضي وحلفه القاضي وحلف لان قبل ذلك الوصول اليه مامول وبعد ذلك وقع اليأس
عنه بحكم الظاهر فيحل له الاخذ وفي فتاوى ابي الليث اذا دفع زكوة ماله الى اخيه وهي تحت زوج ان كان
مهرها اقل من مايتي درهم او اكثر من مايتي درهم الا ان المعجل اقل من مايتين او كان اكثر الا ان الزوج معسر
جاز الدفع وهو اعظم للاجر وان كان المعجل اكثر من مايتي درهم والزوج موسر فعند ابي حنيفة الاجر فكذلك
الجواب وعندهما لا يجوز الدفع ولا يحل لها الاخذ بناء على ان المهور قبل القبض هل تكون نصابا ووجوب
الاضحية وصدقة الفطر عليها على هذا قال الصدر الشهيد رحمه الله نفتي بقولهما احتياطا وفي العيون
رجل يعول اخته او اخاه او عمه فاراد ان يعطيه الزكوة ان لم يكن فرض عليه القاضي نفقته جاز لان التمليك
من هولا بصفة القربة تحقق من كل وجه فيتحقق ركن الزكوة وان كان القاضي فرض عليه نفقته ان لم يحتسب
المودى اليه من نفقته جاز ايضا وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا اداء الواجب بواجب اخر وقال
في الحاوي قال ابو بكر الاسكاف لو دفع الزكوة الى اخته وهي في عياله جاز وكذلك لو فرض الحاكم عليه
نفقتها جاز من الزكوة والنفقة جميعا قال ثمة وقيل لم يجز بعد الفرض وفي المنتقى عن الحسن ابن زياد عن
ابي حنيفة رجل فرض عليه القاضي نفقة اقاربه واعطاه من زكوة ماله جاز ولذلك اذا نوى ان تصير
النفقة التي ينفق عليهم بامر القاضي من زكوته اجزاه وذكر عن الحسن بن مالك عن ابي يوسف انه لا ينبغي
بما يعطيهم ما فرض القاضي عليه لم يجز ووجه ما ذكرنا ان هذا اداء الواجب بواجب اخر ووجه ما روي
عن ابي حنيفة ان بعد فرض القاضي ماهية النفقة فانها صلة شرعا فلا يمنع وقوعها عن الكفارة الا ترى ان
على اصله من اشترى اباه ناويا عن كفارة يمينه اجزاه عن الكفارة وهذا الشرا واجب صلة للقرابة
ثم وجوبه بجهة الصلة لم يمنع وقوعه بجهة الكفارة كذا هاهنا ابو سليمان عن ابي يوسف رجل له
ماية الف وعليه ماية الف قال استحسن ان لا يعطى من الزكوة وان اعطي اجزاه من المعطي وفي فتاوى
ما وراء النهر سيل الشيخ الامام الزاهد ابو حفص الكبير عمن يعطي الزكوة الى الفقراء احب اليك ام الى من
عليه دين ليقضي دينه قال الى من عليه دين وفي واقعات الناطفي ولا ينبغي لاحد ان يسال الناس وعنده
قوت يومه لان السوال لا يجوز الا لضرورة قال محمد رحمه الله في الاصل اذا اعطى من زكوة ماله مايتي درهم
او الف درهم الى فقير واحد فان كان عليه دين مقدار ما دفع اليه او كان صاحب عيال يحتاج اليه
للانفاق عليهم فانه يجوز ولا يكره وان لم يكن عليه دين ولا صاحب عيال فانه يجوز عند اصحابنا الثلثة
ويكره وقال زفر لا يجوز وذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف يجوز في المايتين ولا يجوز في الزيادة
عليها وجه قول زفر ان الغنا يقارن هاهنا لان الغناء حكم الاداء والحكم يقارن العلة فيحصل الاداء الى
الغني ولعلماينا الثلاثة على ما ذكر في الاصل ان الاداء يلاقي كف الفقير من كل وجه وانما يثبت الغنى

بعد ذلك حكما للاداء الا ان الاداء يلاقى كف الغنى من وجه وكف الفقير من وجه بيانه ان الغنا
حكم الملك والملك انما يثبت بعد تمام التمليك فكان الغنى متاخرا عن التمليك فلا يصلح مانعا من
التمليك لان المانع من الشئ يكون سابقا عليه ولا يكون متاخرا عنه الا انه يكره لان الغنى اتصل
بالدفع ولو قارنه منع الجواز فاذا اتصل به وقرب منه اوجب الكراهة قال فى الجامع الصغير ولا
باس بان يعطى اقل من مايتين وان يغنى به انسانا واحدا احب الى من ان يفرقها لم يرد بقوله وان يغنى انسانا
احب الى الغنى المطلق لان تحصيل ذلك مكروه على ما بينا وانما اراد به الغنى الحالى وهو الغنى عن السوال
لحاجة الوقت لان المقصود من الصدقة دفع حاجة الوقت قال عليه الصلوة والسلام اغنوهم عن
السوال فى مثل هذا اليوم وانما استحب هذا الاغناء لانه يوافق امر الشرع ويحقق ما هو المقصود من
شرع الصدقة وعن هذه المسلة قال مشايخنا من اراد ان يتصدق بدرهم ينبغى له ان يتصدق به
على فقير واحد ولا يشترى به فلوسا ويفرقها على المساكين لان المقصود من اغناء الفقير عن السوال
انما يحصل الاغناء بصرف الدرهم الى فقير واحد وفى المنتقى قال هشام سالت ابا يوسف عن
الرجل له تسعة عشر دينارا تساوى ثلاثماية درهم هل يسعه ان ياخذ الزكوة قال نعم ولا يجب عليه
صدقة راسه اشار الى ان الغنى انما يثبت فى النقدين والمالية ليست فى عين النقدين انما فى غير العين وبالعين
لا يثبت الغنى شرعا وفيه ايضا وقال ابو يوسف فى رجل نوى ان يعطى رجلا الف درهم من زكوة
ماله والرجل معسر وله عليه دين فجاء المعطى بالف درهم فوزنها له ماية ماية كلما وزن ماية دفعها اليه
قال تجزيه الالف من زكوته اذا دفعها فى مجلس واحد ويحصل كانه دفع الكل اليه بدفعة واحدة وهذه
الرواية عن ابى يوسف مخالفة لما حكى عنه فى الجامع الصغير فى المسلة المتقدمة قال
فى المنتقى وكذلك لو نوى ان يعطيه الف درهم فجاء المعطى بالف درهم قبل ان يزن له وقال انى اعطيك
الف درهم من زكوتى فهذا مثل الاول ويجزيه اذا كان فى مجلس وكانت الالف حاضرة عنده ان كانت
الالف غايبة عنه ونوى ان يعطيه الف درهم من زكوة ماله فاتى بماية درهم فوزنها له فانه يجزيه
من الزكوة المايتان والباقى تطوع قال محمد رحمه الله فى الاصل ويقسم صدقة كل بلدة فى فقرايها ولا
يخرجها الى بلدة اخرى واعلم ان فقراء تلك البلدة مع فقراء بلدة اخرى ان كانوا فى الحاجة على السواء
يصرف الى فقراء تلك البلدة ولا يصرفها الى فقراء بلدة اخرى وان صرفها الى فقراء بلدة اخرى يكره وهذا
لان فقراء تلك البلدة مع فقراء بلدة اخرى اذا كانا فى الحاجة على السواء ففى صرفها الى فقراء تلك البلدة
مراعاة حقين حق الفقير وحق الجوار وفى الصرف الى فقراء بلدة اخرى مراعاة حق واحد ولان فى صرفها
الى فقراء بلدة اخرى والحالة هذه تعريض المال على التلف من غير فايدة وعن ابى حنيفة فى بعض روايات
النوادر انما يكره الاخراج الى بلدة اخرى اذا كان الاخراج فى حسبها فلا باس به هذا اذا لم يكن فقراء بلدة
اخرى ذوى قرابة منه فاما اذا كان فقراء بلدة اخرى ذو قرابة منه فعن ابى حنيفة فيه روايتان
روى الحسن فى المجرد عنه ولا تخرج الزكوة الى بلدة اخرى لا لذى قرابته ولا لغيره وان اخرج
جاز لا انه اساء وذكر هشام فى نوادره عن ابن المبارك عن ابى حنيفة انه سيل عن اخراج الزكوة
الى بلدة اخرى فقال لا الا لذى قرابته وجه الرواية التى قال لا تخرج الى فقراء بلدة اخرى قوله عليه الصلوة
والسلام لمعاذ رضى الله عنه خذها من اغنيايهم وردها فى فقرايهم من غير فصل وجه الرواية
الاخراج الى ذوى قرابته مراعاة حق القرابة وفى عدم الاخراج مراعاة حق الجوار ولا شك ان مراعاة

حق القرابة اولى ثم يعتبر جواز المال دون المالك فقد ذكر هشام فى نوادره عن محمد فيمن كان
بالرقة ومعه عشرة الاف درهم وعشرة الاف له بالكوفة انه يزكى الذى معه بالرقة والذى بالكوفة
بالكوفة وهذا لان الزكوة كما تجب على المالك تجب بسبب المال ففى صرفها الى فقراء جوار المال مراعاة
جانب المال وفى نقلها الى بلد المالك مراعاة جانب المالك فكان فى النقل الى بلدة المالك تعريض
المال على التلف من غير فايدة فيكره هذا الذى ذكرنا اذا كان فقراء تلك البلدة وفقراء بلدة اخرى
فى الحاجة على السواء فاما اذا لم يكن فقراء تلك البلدة محتاجين للحال او كانوا محتاجين الا ان فقراء بلدة
اخرى اكثر حاجة فالصرف الى فقراء بلدة اخرى اولى فقد صح ان معاذا كان ياخذ صدقات اهل اليمن
ويبعث الى النبى عليه الصلوة والسلام بالمدينة وكان النبى عليه الصلوة والسلام يقسمها بين المهاجرين
والانصار وانما كان معاذ يفعل ذلك لان فقراء المدينة كانوا اشد حاجة وفى فتاوى ابى الليث من لا
يحل له اخذ الصدقة فالافضل له ان لا يقبل جايزة السلطان لانها تشبه الصدقة ولا يحل له قبول
الصدقة فكذا لا يحل له قبول الجايزة وهذا اذا ادى ذلك من بيت المال فاما اذا ادى ذلك من مال
موروث اجاز القبول لانه لا يشبه الصدقة وان كان فقيرا فان كان السلطان يودى ذلك من بيت
المال ولا ياخذ ذلك غصبا من الناس يحل له الاخذ لانه تحل له الصدقة حقيقة فههنا اولى وان
كان ياخذ ذلك غصبا فان كان لا يخلط بدراهم اخرى لا يحل له الاخذ وان كان يخلط فلا باس به لانه
ملكه عند ابى حنيفه حتى وجب عليه الزكوة وورث عنه وقوله ارفق بالناس لان اموال الناس لا
تخلو عن قليل غصب قال محمد فى الاصل قوم من الخوارج غلبوا على قوم من اهل العدل واخذوا
صدقات السوايم ثم ظهر عليهم الامام لا يكون له ان ياخذ الزكوة منهم ثانيا لمن المشايخ من قال انما لا
يكون للامام ذلك لان حق الاخذ للامام بسبب الحماية حتى اختص الاخذ بالاموال التى تكون محمية بحماية
الامام نحو السوايم واموال التجارة التى تكون فى المفاوز والاسفار ولا يثبت حق الاخذ فى الاموال
الباطنة التى تكون فى البلدان لانها لا تكون محمية بحماية الامام والامام فى هذه الصورة لم يحمهم فلا
له حق الاخذ منهم ومن المشايخ من قال انما لا يكون للامام ذلك لا لان حق الاخذ للامام بسبب الحماية
بل لان حق الاخذ للامام بسبب الولاية فنقول ولايته قد انقطعت بسبب غلبة الخوارج فيبطل حقه فى
الاخذ وهل يومر ارباب الاموال بالاداء ثانيا فيما بينهم وبين الله تعالى فالمسلة على وجوه الاول
اذا علموا انهم صرفوا الصدقات الى الفقراء وفى هذا الوجه لا يومرون بالاداء ثانيا فيما بينهم وبين
ربهم لانه وصل الحق الى مستحقه الوجه الثانى اذا علموا انهم لم يصرفوها الى الفقراء انما صرفوها
الى شهوات انفسهم وفى هذا الوجه يومرون بالاداء ثانيا الوجه الثالث اذا لم يعلم من حالهم
انهم ماذا يصنعون بما ياخذون وفى هذا الوجه روايتان وجه الرواية التى قال يومرون بالاداء
ثانيا ان الحق لم يصل الى المستحق ولا الى نايبه اما الى المستحق فظاهر واما الى نايبه فلان السلطان
انما يصير نايبا عن الفقراء فى الاخذ اذا كان ياخذ للفقراء والخارجى لم ياخذ للفقراء انما اخذ لنفسه
وجه الرواية التى قال لا يومرون بالاداء ثانيا ان ظاهر البغى ان كان يدل على الصرف الى شهوات نفسه
فظاهر العقل والاسلام يدل على الصرف الى الفقراء وظاهر العقل والاسلام ادل من ظاهر البغى فقد وصل
الحق الى نايب المستحق فلا يومرون بالاعادة ثانيا ولكن لتهمة البغى يندبون الى الاعادة وفى فتاوى
ابى الليث السلطان الجاير اذا اخذ صدقات السوايم فهذا على وجهين اما ان نوى المودى عند الاداء

للصدقة عليهم وفي هذا الوجه اختلف المتاخرون منهم من قال تفتي ارباب الصدقات
بالاداء ثانيا بينهم وبين الله تعالى لانهم لا يصرفون الصدقات الى مصارفها قال الفقيه
ابو جعفر رحمه الله لا يومرون بالاداء ثانيا لان اخذ السلطان منهم صح لان ولاية الاخذ له فسقطت
الصدقات عن اربابها ولا تعود عليهم بعد ذلك وان لم يضع السلطان مواضعها قال الصدر الشهيد
رحمه الله وبهذا نفتي هذا هو الكلام في صدقات الاموال الظاهرة فاما اذا اخذ صدقات الاموال
الباطنة ونوى صاحب المال الصدقة عليهم عند الاداء اختلف المشايخ فيه قال الصدر الشهيد
الصحيح انه يفتي بالاداء ثانيا لان اخذ السلطان منه لم يصح اذ ليس له ولاية اخذ صدقات الاموال الباطنة

الفصل التاسع في المسايل المتعلقة بمعطي الزكوة

وفي الجامع الاصغر سيل ابو جعفر عمن دفع
زكوة ماله الى رجل وامره ان يتصدق بها فاعطى ولد نفسه الكبير او الصغير او امراته وهم محاويج
جاز هذا اذا كان المامور فقيرا فاما اذا كان المامور غنيا يجب ان تكون المسيلة على الخلاف كما اذا
ادى صاحب المال بنفسه وفي الفتاوى عن الحسن رجل اعطى رجلا دراهم يتصدق بها على الفقراء
فلم يتصدق حتى نوى الامر من زكوته من غير ان قال شيا ثم تصدق المامور جاز من زكوته وكذا
لو امره ان يتصدق عن كفارة يمينه ثم نوى زكوة ماله ثم تصدق وفي المنتقى رجل امر رجلا ان يودي
عنه زكوة ماله فاداه قال يجوز عنه ولا يرجع على الامر بما ادى قال وكذلك الشريك المفاوض وشريك
العيان يامر شريكه باداء الزكوة عنه فاداها لم يرجع على الامر الا ان يقول على انها لك علي وفي مجموع النوازل
سيل نجم الدين عن الموذن يقوم عند حضور السوال من الفقراء لاخذ الصدقات من اهل الجماعة
فدفع انسان اليه درهما ولم يحضر نية الزكوة فقبل ان يدفع الموذن ذلك الى الفقير نوى عن الزكوة
ثم دفع الموذن ذلك الى الفقراء قال تجزيه عن الزكوة ويد الموذن يد الدافع الى ان تصل الى الفقير سيل
الفقيه عمن جمع دراهم لنفقته اخذها من الناس والناس اعطوا الدراهم من زكوة مالهم واجتمع اكثر
من مايتي درهم هل يجزيهم من الزكوة فهذا على وجهين اما ان كان الذي جمع الدراهم جمع بامر
الفقيه او من غير امر الفقيه فان كان جمع بامر الفقيه جاز لكل من اعطى قبل ان يبلغ مايتي درهم
اذا كان الفقيه فقيرا ولا يجوز لمن اعطى بعد ما بلغ مايتي درهم اذا لم يكن على الفقيه دين وان كانوا
لا يعلمون ذلك جاز في قول ابي حنيفة ومحمد وان كان جمع الدراهم من غير امر الفقيه فانه يجوز من
زكوتهم في الحالين جميعا ولكن يكره لمن اعطى بعد المايتين لان الذي يجمع يصير وكيلا للدافعين في دفع
ذلك الى الفقيه في هذه الصورة وكانهم دفعوا بانفسهم الى الفقير مايتين او اكثر عن زكوتهم الذي
انه يجوز كذا ها هنا وهذا اذا لم يخلط اموالهم فاما اذا خلط اموالهم فهو ضامن ولا يجوز لهم
من زكوتهم لما ياتي في المسيلة التي تلي هذه المسيلة وفي الفتاوى اذا دفع رجلان الى رجل كل واحد
منهما دراهم حتى يتصدق بها عن زكوة ماله فخلط الدراهم قبل الدفع ثم دفع فهو ضامن وكذلك
المتولي اذا كان في يده اوقاف مختلفة وخلط غلاتها صار ضامنا لها وكذا السمسار اذا خلط غلات
الناس او اثمانها وكذلك البياع اذا خلط من امتعة الناس والحاصل ان الخلط سبب الضمان لانه استهلاك
الا في موضع جرت العادة والعرف ظاهرا بالاذن بالخلط اذا وجبت الزكوة على رجل وهو لا يوديها
لا يحل للفقير ان ياخذ من ماله بغير علمه وان اخذ كان له ان يسترد ان كان قايما وان كان هالكا يضمن لان
الحق ليس لهذا الفقير بعينه ولو كان عنده رجل اربعماية درهم فظن ان عنده خمسماية درهم فادى زكوة خمسماية

ثم ظهر ان عنده اربعماية فله ان يحتسب الزيادة للسنة الثانية لانه امكن ان يجعل الزيادة
تعجيلا ولو مر باصحاب الصدقات فاخذوا منه اكثر مما عليه ظنا منهم ان ذلك عليه لما ان
ماله كثر يحتسب الزيادة للسنة الثانية لانهم اخذوا ذلك بجهة الزكوة وان علموا مقدار ماله
واخذوا الزيادة منه جورا لا يحتسب لانهم اخذوا الزيادة غصبا ولو شك رجل في الزكوة فلم يدر
ازكى او لم يزك فانه يعيدها فرق بين الزكوة وبين الصلوة فانه اذا شك في الصلوة بعد ذهاب
الوقت انه صلاها او لم يصلها فانه لا يعيدها ولا فرق في المعنى لان العمر كله وقت اداء الزكوة فصار
الشك فيها بمنزلة شك وقع في الصلوة في الوقت انه ادى او لم يود وهناك يومر بالاعادة فههنا
كذلك

الفصل العاشر في بيان ما يمنع وجوب الزكوة

فنقول ما يمنع وجوب الزكوة
انواع منها الذي قال اصحابنا رحمهم الله كل دين له مطالب من جهة العباد يمنع وجوب الزكوة سواء
كان الدين للعباد او لله تعالى كدين الزكوة اما الكلام في دين العباد فنقول انما منع وجوب الزكوة
لان ملك المديون في القدر المشغول بالدين ناقص الا ترى انه يستحق اخذه من غير قضاء ولا رضاء
كانه في يد غصب او وديعة ولهذا احلت له الصدقة ولا يجب عليه الحج والملك الناقص لا يصلح
سببا لوجوب الزكوة واما الكلام في دين الزكوة فنقول ان كان زكوة السايمة يمنع وجوب الزكوة
بلا خلاف بين اصحابنا رحمهم الله وان كان زكوة الاثمان وزكوة العروض ففيها خلاف بين اصحابنا رحمهم
الله وصورته اذا كان له نصاب من الاثمان او السوايم او عروض التجارة فحال الحول ووجبت الزكوة
ثم حال الحول ثانيا لم يجب الزكوة في الحول الثاني في السوايم بلا خلاف بين اصحابنا رحمهم الله
سواء كان ذلك في العين بان كان العين قايما او في الذمة باستهلاك النصاب وفي الاثمان وعروض
التجارة كذلك الجواب عند ابي حنيفة ومحمد سواء كان ذلك في العين او في الذمة باستهلاك النصاب
وقال ابو يوسف ان كان في العين لا يجب الزكوة في الحول الثاني وقال زفر يجب الزكوة في الحول الثاني
سواء كان ذلك في العين او في الذمة ووجه قول زفر ان هذا دين لا مطالب له من جهة العباد لان الزكوة
في الاثمان وعروض التجارة اداؤها مفوض الى اربابها فلا يمنع وجوب الزكوة قياسا على النذور
والكفارات وابو يوسف يقول القياس ما قاله زفر الا انه اذا كان في العين انما منع وجوب الزكوة
لان جزء من العين صار مستحقا به فصار النصاب ناقصا وابو حنيفة ومحمد قالا هذا دين له مطالب
من جهة العباد تقديرا بيانه ان زكوة الاثمان وعروض التجارة في زمن رسول الله عليه الصلوة والسلام
وزمن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما كان مفوضا الى الامام الى ان عثمان رضي الله عنه فوض ذلك الى اربابها
لمصلحة راى في ذلك وجعل ارباب الاموال كالوكلاء عن نفسه لانه ابطل على نفسه حق الاخذ وهذا
لان حق المطالبة للامام عرف بقضية رسول الله عليه الصلوة والسلام وقضية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
لا يجوز لعثمان رضي الله عنه ابطاله فدل انه فوض الاداء الى ارباب الاموال بطريق التوكيل فكان هذا
دينا له مطالب من جهة العباد تقديرا قال محمد رحمه الله في الجامع رجل له مايتا درهم فقبل الحول
وجبت عليه حجة الاسلام او حجة اوجبها او كفارة او صدقة من طعام او عتق او هدي متعة او اضحية
ثم تم الحول على المايتين وجبت عليه الزكوة لان هذه الحقوق لا مطالب لها من جهة العباد ومثل هذا
لا يمنع وجوب الزكوة ها هنا انما يمنع لهذه الحقوق ولو كان الدين خراج ارض يمنع وجوب الزكوة بقدره
لان هذا دين له مطالب من جهة العباد وهو السلطان فان السلطان يطالب بالخراج واذا امتنع يحبسه

عليه كان الشيخ الامام الزاهد عبد الواحد رحمه الله انه كان يقول لهذا اذا كان خراجا يوخذ بحق
فاما اما يوخذ بغير حق كخراج المستقرض لا يمنع وجوب الزكوة واذا كان الخراج بحق انما منع وجوب
الزكوة اذا كان تمام الحول بعد ادراك الغلة اما اذا كان قبل ادراك الغلة فلا لان الخراج انما منع
وجوب الزكوة على تقدير الوجوب ووقت وجوب الخراج وقت ادراك الغلة وكذلك الارض
العشرية اذا اخرجت طعاما واستهلكه وضمن مثله دينا في الذمة وذلك قبل تمام الحول على الدراهم
ثم تم الحول على الدراهم فليس عليه فيها زكوة لان هذا دين له مطالب من جهة العباد وهو الامام قال
محمد رحمه الله في الجامع ايضا رجل له مايتا درهم لا مال له غيرها قال قبل الحول لله علي ان يتصدق
بماية منها صح النذر ولزمه ان يتصدق بماية منها عينا حتى لو هلكت المايتان بطل النذر لان
النذر بالتصدق اضيف الى ماية من هاتين المايتين والدراهم والدنانير تتعينان في النذور لان
النذر تبرع فلو انه لم يتصدق بماية من هاتين المايتين حتى حال الحول على المايتين لزمه زكوة المايتين
خمسة وان صارت ماية منها مستحقة بالنذر لان هذا حق لا مطالب له من جهة العباد فان قيل
لم لا يمنع وجوب الزكوة من حيث ان الاستحقاق بمنزلة الهلاك قلنا لان الاستحقاق ثبت بنذره
وله ولاية يعتبر ماله اما ما ليس له ولاية يعتبر ما عليه وكون المال سببا لوجوب الزكوة امر عليه
فلا يظهر الاستحقاق الذي هو بمنزلة الهلاك في حق خروج هذا المال من ان يكون سببا لوجوب
الزكوة بنذره ثم اذا لزمته الزكوة واخرج خمسة منها ينوي الزكوة بها فان عليه ان يتصدق للنذر بسبعة
وتسعين درهما ونصف درهم ويسقط عنه التصدق بدرهمين ونصف لان الخمسة التي وجبت زكوة
وجبت شايعة في المايتين في كل ماية درهمان ونصف فتصير قدر درهمين ونصف مستحقا من
المنذور به من غير صنيعه بايجاب الله تعالى فصار بمنزلة ما لو هلك هذا القدر فيبطل النذر بقدره
ولزمه الوفا بما بقي وذلك سبعة وتسعون ونصف وهذا بخلاف ما لو قال لله علي ان اتصدق
بماية درهم ولم يقل منها وتم الحول حتى لزمه الزكوة فادى خمسة منها ينوي بها الزكوة فان عليه ان
يتصدق بماية درهم للنذر بخلاف المسيلة الاولى والفرق ان في هذه المسيلة النذر بالتصدق
ما اضيف الى ماية من النصاب حتى يتعين ماية من النصاب للتصدق بل وجب التصدق بماية
في الذمة ولا تعلق له بالنصاب فبوجوب الزكوة لا يصير شيا من المنذور مستحقا فلا يبطل شي من
النذر ولا كذلك المسيلة الاولى لان في المسيلة الاولى النذر بالتصدق اضيف الى الماية من النصاب
عينا والخمسة الواجبة نصفها من الماية المذكورة لما ذكرنا ان الزكوة في المايتين وجبت على الشيوع
فبقدر درهمين ونصف صار مستحقا من المنذور فيسقط التصدق بقدره فلو ان هذا الرجل ابتدا
بالنذر اولا وادى الماية عن النذر صح لانه وفا بالنذر واجب ولم يذكر محمد رحمه الله ان اي قدر
يودي الزكوة واختلف المشايخ فيه والصحيح انه يودي درهمين ونصف وهذا القايل يقول كل الماية
لا تقع عن النذر بل تقع عن النذر قدر سبعة وتسعين درهما ونصف درهم والباقي الى تمام الماية وهو
درهمان ونصف تقع الزكوة ووجه ذلك ان درهمين ونصف من الزكوة كان في الماية التي تصدق بها عن
النذر وتعلق به حق الفقير وقد وصل ذلك الى الفقير فيعتبر واصلا اليه من جهة المستحق لا من جهة
المتوي الا ترى انه لو تصدق بجميع النصاب ينوي التطوع تسقط عنه الزكوة قال محمد رحمه الله في
الجامع ايضا رجل له دراهم ودنانير وعروض التجارة وسوايم ومال قنية وعقار وعليه دين مستغرق فلا زكوة

عليه

عليه وقدر هذا وان استغرق الدين بعض هذه الاموال ذكر في عامة نسخ الجامع انه يصرف
الدين الى نصاب الدراهم والدنانير ثم الى مال التجارة وهذا ذكر في النوادر وذكر في بعض
نسخ الجامع انه يصرف الدين الى الدراهم والدنانير واموال التجارة وسوى بين الدراهم والدنانير
واموال التجارة والاول اصح يجب ان يعلم انه اذا كان للمديون صنوف من الاموال المختلفة والدين
مستغرق بعض هذه الاموال فالدين اولا يصرف الى الدراهم والدنانير اما لان قضاء الدين استبدال
من حيث ان الديون تقضى بامثالها والقضاء بالمثل مبادلة فكان صرفه الى مال معد للاستبدال دون
غيرها واما لان الدراهم والدنانير ايسر المالين قضاء والدين ابدا يصرف الى ايسر المالين قضاء فان
فضل شي من الدين يصرف الى عروض التجارة دون السايمة اما لان قضاء الدين من عروض التجارة
ايسر من قضايها من السايمة لان السايمة معدة للامساك بخلاف عروض التجارة او لان الصرف الى
عروض التجارة انفع في حق الفقراء لان السايمة خالية عن الدين ح وولاية اخذ زكوة السايمة
للساعي فياخذ ويصرفها الى الفقراء فلو صرفناه الى السايمة تبقى عروض التجارة خالية عن الدين وزكوة
عروض التجارة مفوض الى اربابها وعسى يختار الادا وعسى لا يختار فان فضل شي من الدين
يصرف الى السايمة ولا يصرف الى مال القنية لان قضاء الدين من السايمة ايسر لانها فارغة عن
الحاجة الاصلية والاسامة دليل عليه بخلاف مال القنية لانها مشغولة بالحاجة الاصلية فان كان
له نصب من السوايم الابل والبقر والغنم والدين يصرف الى اقلها زكوة حتى ان في هذه المسيلة يصرف
الدين الى الابل والغنم ولا يصرف الى البقر لان الواجب في ثلاثين من البقر تبيع والواجب في خمس
من الابل شاة وكذلك الواجب في اربعين من الغنم شاة ولا شك ان تبيعا انفع في حق الفقير من الشاة
فيصرف الدين الى الابل او الغنم دون البقر ليمكن ايجاب الانفع للفقراء ثم المالك بالخيار ان شا
صرف الدين الى الغنم وان شا صرفه الى الابل لا يجاد الواجب فيهما وروي في غير رواية الاصول
ان الدين يصرف الى الغنم دون الابل لان ذلك انفع في حق الفقير بيانه انا اذا صرفنا الدين الى
الغنم يبقى نصاب الابل خاليا عن الدين والواجب فيها شاة لا جزء منها فاذا اداها يبقى نصاب
الابل تاما في السنة الثانية فاما اذا صرفنا الدين الى الابل يبقى نصاب الغنم خالية عن الدين فيجب
شاة منها فينتقص النصاب في السنة الثانية فكان صرف الدين الى الغنم انفع في حق الفقير وصار
الاصل من جنس هذه المسايل ان ما كان انفع للفقرا لا يصرف الدين اليه وان فضل شي من الدين
يصرف الى مال القنية دون العقار لان بيع مال القنية ايسر لان العقار مما لا يحدث فيه الملك
ولا يباع في كل ساعة بخلاف المنقول وان كان في مال القنية عبيد الخدمة وثياب البذلة
والمهنة والدين لا يستغرق ذلك كله بل يكفيه احد المالين فالى اي المالين يصرف الدين اختلف
المشايخ فيه بعضهم قالوا يصرف الى عبيد الخدمة منهم الفقيه ابو اسحق الحافظ والفقيه ابو بكر
البلخي وبعضهم قالوا يصرف الى ثياب البذلة والمهنة منهم الفقيه ابو جعفر رحمه الله وهذا الذي
ذكرنا من الترتيب اذا اتاه المصدق فيقول علي دين فيصرف على هذا الترتيب فاما اذا كان يودي بنفسه
يصرفه الى اي المالين شا بعد ان يكون مقدار الواجب فيهما على السوا وهذا لان الدين عليه
والمال له وليس في صرفه الى احدهما اضرار على الفقراء فكان له ان يصرف الى ايهما وقيل في دين
المهر انه يمنع وجوب الزكوة كساير الديون وقيل ان كان من نية الزوج انها متى طالبته تلقاها بلطف

ويقرها انه متى صادف مالا لا يبطل حقها بمنع وجوب الزكوة وان كان من نيته انها متى طالبته
ضمنها وتلقاها بالانكار لا يمنع وجوب الزكوة قال القدوري في كتابه وقال اصحابنا رحمهم الله
ان النفقة لا تمنع وجوب الزكوة ما لم يقض بها فاذا قضي منعت لان النفقة لا تصير دينا قبل قضاء
القاضي وهذا الجواب مستقيم في نفقة الزوجات لانها تصير دينا بقضاء القاضي فاما نفقة
المحارم فهي تصير ونهادينا بقضاء القاضي كلام ياتي في موضعها ان شاء الله تعالى ولو ضمن
دركا فاستحق المبيع بعد الحول لم تسقط الزكوة لان الوجوب يقتصر على حالة الاستحقاق
ومن جملة الموانع الصبي والجنون حتى لا تجب الزكوة في مال الصبي والمجنون عندنا فاذا كان الجنون
اصليا ثم افاق فعند ابي حنيفة يعتبر ابتداء الحول من حين الافاقة لانه لا خطاب قبل ذلك
فصارت الافاقة في حق المجنون بمنزلة البلوغ في حق الصبي واذا طرا الجنون فان استمر سنة
سقط وان كان اقل من ذلك لا يعتبر وروي عن ابي يوسف انه اعتبر الافاقة في اكثر السنة
تجب الزكوة وما لا فلا وروي عنه انه اذا افاق ساعة من الحول تجب الزكوة وهو قول محمد لان
السنة للزكوة بمنزلة الشهر للصوم ثم الافاقة في شي من الشهر تكفي لوجوب الصوم فكذا الافاقة
في شي من السنة تكفي لايجاب الزكوة والذي يجن ويفيق بمنزلة الصحيح وهو النايم والمغمى عليه ٥٥

الفصل الحادي عشر في الاسباب المسقطة للزكوة

فمن جملة ذلك هلاك مال الزكوة
قال اصحابنا رحمهم الله اذا هلك مال الزكوة بعد حولان الحول من غير تعد منه بالاستهلاك سقط
عنه الزكوة سواء هلك بعد التمكن من الاداء او قبل التمكن منه وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله يقول
اذا طالبه الساعي بالاداء فلم يؤد حتى هلك ضمن وقال ابو سهل الزجاجي من اصحابنا لا يضمن فوجه
قول ابي الحسن ان الساعي نايب عمن له الحق في قبض هذا المال على التعيين فيصير ضامنا بالمنع منه
كما في الوديعة اذا قال صاحب الوديعة للمودع ادفع الوديعة الى غلامي هذا فطلب غلامه ذلك
الوديعة فلم يدفع اليه فانه يصير ضامنا فههنا كذلك وعلى هذا الحرف يخرج ما اذا طلب الفقير
منه ذلك فلم يدفع اليه حتى هلك حيث لا يضمن لان هذا الفقير لم يتعين نايبا عمن له الحق في
اخذ هذا المال فهو نظير ما لو قال صاحب الوديعة ادفع الوديعة الى اي غلماني شيت فجاء واحد من
غلمانه فطلب الوديعة فلم يدفع اليه حتى يدفع الى غلام اخر هناك لا يصير ضامنا كذا ههنا وجه
قول ابي سهل ان وجوب الضمان يستدعي تفويتا ولم يوجد وفي فصل الوديعة وجد التفويت
لان المودع بالمنع بدل اليد فصار مفوتا يد المالك فيجب الضمان بالتفويت اما ههنا بخلافه قال
محمد رحمه الله في الجامع اذا كان للرجل ثمانون من الغنم السايمة حال عليها الحول حتى وجب شاة ثم
هلك منها اربعون وبقي اربعون ففي القياس يزكي الباقي بنصف شاة وهو قول محمد وزفر وفي
الاستحسان يزكي الباقي بنصف شاة وهو قول محمد وزفر بشاة كاملة وهو قول ابي حنيفة
وابي يوسف من مشايخنا من قال هذه المسيلة في الحاصل بنبني على اصل ان المال اذا اشتمل على
النصاب والعفو فالواجب يتعلق بالنصاب وحده استحسانا حتى لو هلك العفو وبقي النصاب
بقي كل الواجب وقال محمد وزفر يتعلق بهما قياسا حتى لو هلك العفو سقط من الزكوة بقدره
توجه القياس في ذلك قوله عليه الصلوة والسلام في اربعين شاة شاة الى ماية وعشرين فقد
جعل الشاة واجبة في الكل ولان ما زاد على الاربعين بعد فتجب الزكوة فيه شكرا قياسا على الاربعين

وبالاجماع لم يجب فيما زاد على الاربعين شي اخر علمنا ان الشاة واجبة في الكل فاذا هلك
ما زاد على الاربعين يجب ان يهلك بحصته كما لو كان له اربعون من الغنم وهلك بعضها
الا ان هذه الزيادة تسمى عفوا بمعنى ان الشاة تجب بدونها ولكن اذا وجدت الزيادة فالوجوب
يتعلق بالكل ومن مشايخنا من قال الشاة وان كانت واجبة في الاربعين لا غير مع هذا يمكن
القول بسقوط بعض الواجب بهلاك الزيادة بيان ذلك ان ما وجب فيه الشاة غير معين فاربعون
من الثمانين مال الزكوة واربعون ليس مال الزكوة وليس احد الاربعينين تبعا للاخر بل كل واحد
من الاربعينين اصل بنفسه لان احد المالين انما جعل تبعا للاخر اما ان يكون متفرعا عنه كالولد
او بان يكون مستفادا بسببه كالربح ولم يوجد شي من ذلك ههنا وقد اختلطا على وجه تعذر
التمييز لان الذي فيه الشاة ليس بمعين والاصل في كل مالين هذا حالهما انه اذا هلك شي منهما فما
هلك يجعل هالكا من المالين وما بقي يجعل باقيا من المالين لانه في معنى الشايع والشايع كذلك يكون
والدليل عليه مسيلة ذكرها في النوادر اذا كان لرجل الف درهم حال عليها الحول فاستفاد الفا اخرى
واختلط المستفاد بالنصاب على وجه تعذر التمييز بينهما ثم هلك منها الف فانه يزكي خمسماية ويجعل
الهلاك من المالين بالطريق الذي قلنا كذا ههنا وجه الاستحسان في ذلك قوله عليه الصلوة والسلام
في اربعين شاة شاة وليس في الزيادة شي حتى تبلغ ماية وواحدا وعشرين فالنبي عليه الصلوة والسلام
نفى الوجوب عن الزيادة الى غاية ان تبلغ ماية وواحدا وعشرين فمن جعل الشاة شايعة في الثمانين فقد اوجب
قبل وجود الغاية وانه خلاف النص والعمل بما روينا اولى من العمل بما رواه الخصم لان ما روينا
محكم في نفي الواجب عن الزيادة على الاربعين وما رواه الخصم محتمل يحتمل ان يكون معنى قوله الى ماية
وعشرين عفو لا يتعلق به الواجب فكان العمل بما روينا اولى والمعنى في المسيلة انهما مالان اختلطا
وتعذر التمييز بينهما واحدهما اصل وهو النصاب الاول والاخر تبع وهو الزايد على النصاب لان
الاصل ما يوجد بنفسه ويقوم دون غيره والتبع ما لا يقوم بنفسه فلا يوجد دون غيره والنصاب الاول
يقوم بنفسه ويوجد بدون الزيادة والزيادة لا تقوم بنفسها ولا توجد بدون النصاب الاول فهو معنى
قولنا ان النصاب الاول اصل والزيادة عليه تبع فيصرف الهلاك الى التبع لان الاصل اقوى
وصرف الهلاك الى الاضعف اولى ولانه في صرف الهلاك الى التبع صيانة الواجب عن النقصان
فكان هو اولى واما مسيلة النوادر قلنا ما ذكر انه يزكي خمسماية فهو قول محمد وزفر وهو القياس
اما على قول ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاستحسان يعزل النصاب الاول الذي هو الاصل وهو مايتا
درهم ثم يصرف الهلاك الى ما وراه يكون ذلك جملة تبعا للنصاب الاول الا ان التابع للنصاب الاول
في هذه الصورة بعضه مال وجب فيه الزكوة وذلك ثماني ماية من الالف التي حال عليها الحول
وبعضه مال لم يجب فيه الزكوة وذلك الف درهم فصرفنا الهلاك الى الكل وجعلنا كل مايتي درهم
سهما فصار ما وجب فيه الزكوة اربعة اسهم وما لم يجب فيه الزكوة خمسة اسهم فجملة ذلك تسعة
اسهم فاهلك وذلك الف يهلك على تسعة اسهم وما بقي وذلك ثماني ماية يبقى على تسعة اسهم
اربعة اتساعها فاوجب فيه الزكوة وذلك ثلثماية وخمسة وخمسون وخمسة الاتساع بضم هذا القدر
من ثماني ماية الى النصاب الاول الذي هو الاصل وذلك مايتا درهم فتصير الجملة خمسماية درهم وخمسة
وخمسين وخمسة الاتساع يزكي هذا القدر على طريق الاستحسان نص عليه في زكوة الابل في نوادر الزكوة

ولو هلكت من الثمانين سبعون وبقي عشرون يزكي الباقي بنصف شاة عند ابي حنيفة وابي
يوسف لان الهلاك عندهما يصرف الى الزيادة اولا ويجعل كان الزيادة لم تكن وكان ماله
اربعين لا غير وقد هلك منها عشرون وبقي عشرون فيزكي الباقي بنصف شاة من هذا الوجه
وعند محمد وزفر يزكي الباقي بربع الشاة لان عندهما الشاة كانت شايعة في الثمانين ولو كان له ماية
وعشرون من الغنم هلك بعد الحول ثمانون وبقي اربعون يزكي عن الباقي شاة واحدة في قول ابي حنيفة
وابي يوسف لان الهلاك عندهما انصرف الى الزيادة على النصاب الاول كانه لم يملك الا اربعين ولو
كان له ماية واحد وعشرون من الغنم حال عليها الحول ثم هلك منها احد وثمانون وبقي اربعون ذكر
في الجامع انه يزكي الباقي بشاة عند ابي حنيفة وابي يوسف وروى عن ابي يوسف في الامالي
انه يزكي الباقي باربعين جزءا من ماية واحدى وعشرين جزءا من شاتين وهو قول محمد وانما خالفت
هذه المسلة المسلة الاولى عند ابي يوسف على رواية الامالي لان في هذه المسلة المال اشتمل
على النصابين في المسلة الاولى اشتمل على النصاب والعفو والمال اذا اشتمل على النصاب والعفو
فالهلاك يصرف الى العفو عند ابي يوسف باتفاق الروايات ومتى اشتمل على النصابين فالهلاك
ينصرف الى النصابين على رواية الامالي عنه وعلى ظاهر الرواية يصرف الهلاك الى النصاب الزايد
على النصاب الاول وعند محمد يصرف الى الكل على كل حال وعند ابي حنيفة يصرف الهلاك على
الزايد على النصاب الاول عفوا كان الزايد على النصاب الاول او نصابا على ما هو المذكور عنه في ظاهر
من الروايات ووجه الفرق لابي يوسف على رواية الامالي ان الهلاك انما صرف الى الزيادة ان كانت
عفوا لان العفو تبع للنصاب لانه لا واجب في العفو وفي الاصل واجب اما النصاب الثاني
فليس بتبع لان فيه الواجب كما في النصاب الاول فيصرف الهلاك الى النصابين والواجب في ماية
واحدى وعشرين شاة شاتان في كل شاة ماية واحد وعشرون جزءا من شاتين فما هلك منها هلك
بحساب ذلك وما بقي يبقى بحساب ذلك ووجه التسوية على ظاهر الرواية وهو قول ابي حنيفة رحمه الله
ان الزيادة على النصاب الاول اذا كانت عفوا انما كانت تبعا للنصاب الاول لما قلتم انه لا واجب في العفو
ولمعنى اخر انه لا يستغني عن النصاب الاول والنصاب الاول يستغني عنه وفي الزيادة اذا كانت نصابا
ان انهدم المعنى الذي قلتم وجد المعنى الذي قلنا فالثاني لا يستغني عن الاول والاول يستغني
عن الثاني وانه كاف للتبعية كما في التعجيل فانه اذا عجل زكوة نصب كثيرة بعد ما ملك نصابا
واحدا جاز وطريق الجواز ان يجعل ما وراء هذا النصاب تابعا له وذكر القدوري في شرحه رواية
ابي يوسف عن ابي حنيفة في المال اذا اشتمل على النصابين مثل قول محمد ورواية ابي يوسف
وقال ابو الحسن هو الصحيح وفي القدوري اذا كان له اربعين من الابل السايمة هلك منها عشرون
بعد الحول ففي الباقي اربع شياه عند ابي حنيفة لانه يجعل الهالك كان لم يكن لكون الهالك تبعا وصرف
الهلاك الى التابع عنده فيلزمه زكوة العشرين وذلك اربع شياة وعند ابي يوسف يجب عشرون جزءا
من ستة وثلاثين جزءا من بنت لبون لان الاربعة عفو فالواجب وذلك بنت لبون في ست وثلاثين
فيبقى من الواجب بقدر الباقي وعند محمد يجب نصف بنت لبون لان عنده الواجب في الاربعين فيبقى
من الواجب بقدر الباقي فلو كان له ماتا درهم وربح منها بعد الحول ماتان ثم هلك نصفها لم يسقط
شي لان الربح تابع لاصل المال بلا خلاف فيصرف الهلاك اليه عند الكل كما صرف الى العفو عند ابي حنيفة

قال

قال القدوري والعفو عند ابي حنيفة يتصور في ساير الاموال وعندهما لا يتصور في
الذهب والفضة انما يتصور في السوايم بناء على ان الزكوة تجب في الزيادة على المايتين والعشرين
عندهما خلافا لابي حنيفة وفي المنتقى خالد بن صبيح عن ابي يوسف وابراهيم عن محمد رجل دفع زكوة
ماله لثلاث سنين الى الوالي ثم ضاع ماله قال يرد عليه الوالي ان كان قايما بعينه وان كان فرقه فلا شي
عليه وفيه ابو سليمان عن محمد رحمه الله رجل له جارية للتجارة قيمتها ماية درهم حال عليها الحول
ثم باعها بثلاثماية درهم ثم توى منها ماتا درهم قال يزكي الماية الدرهم الباقية بشر عن ابي يوسف
رجل له اربعون شاة سايمة حال عليها الحول ثم ولدت اربعين حملا ثم ماتت الامهات بطل عنها الزكوة
ابن سماعة عن محمد رجل له الف درهم حال عليها الحول ثم اقرضها رجلا فتويت عليه قال لا زكوة عليه
لانه ما اخرجها عن حد الزكوة وانما اقرضها ليكون له عليها مثلها وكذلك لو كان له ثوب للتجارة حال
عليه الحول ثم اعاره رجلا فضاع ومن جملة الاسباب المسقطة للزكوة موت من عليه قال اصحابنا
رحمهم الله اذا مات من عليه الزكوة سقط الزكوة بموته حتى انه اذا مات عن زكوة سايمة فالساعي لا يجبر
الوارث على الاداء ولو مات عن زكوة التجارة لا يجب عليه الاداء فيما بينه وبين ربه وقال الشافعي لا يسقط
بموته لان هذا حق مال وجب في ذمته والنيابة تجري فيه الا ترى انه لو امر غيره باداء الزكوة في
حالة الحيوة جاز وكذا لو اوصى لوارثه بان يودي زكوة ماله بعد موته يجب على الوارث اداوه فصح
ما ادعينا ان هذا حق مال وجب في ذمته والنيابة تجري فيه فوجب ان لا يسقط بموته قياسا على
ساير الحقوق التي بهذه الصفة واقربها العشر وانما نقول الزكوة عبادة خالصة لله تعالى والركن في
العبادات الاداء عن اختيار ولا اختيار للميت وما يقول بان هذا حق تجري فيه النيابة قلنا نعم ولكن
نيابة اختيارية لا نيابة جبرية ولو وجب على الوارث الاداء منها لصار نايبا عنه جبرا فلا يكون له
الاداء عن اختيار من عليه حتى لو وجد الاختيار في النيابة بان اوصى اليه نقول بانه يجب على
الوارث الاداء ثم اذا اوصى فانما يجب على الوارث تنفيذ الوصية بقدر الثلث لان الميت لو لم
يوص بذلك لكان يسلم للورثة جميع المال لو بطل حقهم عن بعض المال انما يبطل بحكم الوصية وعمل
الوصية في مقدار الثلث لا في الزيادة على الثلث ومن جملة الاسباب المسقطة الردة قال
اصحابنا من عليه الزكوة اذا ارتد عن الاسلام والعياذ بالله بطل عنه الزكوة وكذلك ما مضى من الاحوال
وهو مرتد فلا زكوة فيها عندنا بناء على ما قلنا ان الزكوة عبادة والمرتد ليس من اهلها وهذا لان
اهلية الشي باهلية حكمه وحكم الردة العبادة والمرتد ليس من اهل الثواب والله اعلم

الفصل الثاني عشر في صدقات الشركاء

قال اصحابنا واذا كان النصاب بين خليطين لا تجب فيه الزكوة
والاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام وسايمة الرجل اذا كان اقل من اربعين فلا زكوة فيها ولان الزكوة
وظيفة الغنى وهذا ليس بغنى في حق كل واحد منهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى يجب الزكوة عند
وجود شرايط الخليطية وذلك بان يتحد الراعي والمرعى والمراح والمسرح والبير والكلب ويحتج بقوله
عليه الصلوة والسلام لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع وما كان بين خليطين يتراجعان بالسوية فالنبي
عليه الصلوة والسلم اعتبر الجمع والتفريق والخلطة وعندكم لا اثر لهذه الاشيا وعندنا معنى قوله عليه الصلوة
والسلام لا يجمع بين متفرق اذا كان بين رجلين ثمانون شاة فانه يجب فيها شاتان فلا يجمعا فيقول لان انها
لرجل واحد لا يجاب شاة واحدة واذا كان بين رجلين اربعون شاة فلا ينبغي للساعي ان يجعلها

كانها لرجل واحد فياخذ منها شاة ومعنى قوله ولا تفرق بين مجتمع اذا كان لرجل اربعون شاة
فلا ينبغي له ان يجعل عشرين منها على يدى رجل و يقول ليس لي الا عشرون حتى لا يجب الزكوة
واذا كان لرجل مائة وعشرون من الغنم فلا ينبغي للساعي ان يفرق كل اربعين على حدة فياخذ ثلاث
شياة وقوله وما كان من خليطين يتراجعان بالسوية فمعناه ما ذكر ابن رستم في نوادره عن محمد اذا
كان رجلان بينهما مائة وعشرون شاة لاحدهما اربعون وللاخر ثمانون واخذ المصدق منها شاتين
فصاحب الثمانين يرجع على صاحب الاربعين بثلث شاة لان الماخوذ من نصيب صاحب الاربعين
ثلث شاتين وثلث شاتين ثلثا شاة واحدة والواجب عليه شاة والثلث الاخر اخذ من نصيب
صاحب الثمانين فرجع هو بذلك على صاحب الاربعين وفي نوادر هشام صورها في الارث فقال
رجل توفي وترك مائة وعشرين سائمة وله ابن وبنت فورثاها على فرايض الله فجاء المصدق واخذ
منها شاتين فان الاخت ترد على اخيها سدس قيمة كل شاة من الشاتين في نوادر ابن رستم ثلاث نفر
لكل رجل منهم خمسون شاة فخلطوها فجاء المصدق واخذ منها شاتين وان كان يعرف غنم كل
رجل فاخذ الشاتين من الغنم لرجل بعينه فهذا اظلم به وفي نوادر هشام في ثمانين شاة بين اربعين
رجلا لرجل واحد من كل شاة نصفها والنصف الاخر من الشاة لهولاء الباقين قال ابو حنيفة ليس
على صاحب الاربعين صدقة وهو قول محمد ولو كان بين رجلين يجب على كل واحد منهما شاة لانه
بما يقسم في هذه المسئلة وفي المسئلة الاولى لا يقسم وفي القدوري قال ابو يوسف اذا كان
شاة مشتركة بين رجلين وبين احدهما وبين اخر تسعة وسبعون فعلى الذى تم نصابه وذلك اربعون
الزكوة وقال زفر لا يجب الزكوة لانه لا يصيبه بالقسمة نصيب كامل فانه يستحق من هذه الواحدة
نصفا ومن الباقي نصفا وابو يوسف يقول المعتبر كمال النصاب في ملكه وقد اجتمع في ملكه اربعون
شاة فتجب الزكوة

الفصل الثالث عشر في زكوة الديون

يجب ان
يعلم بان من عليه الدين لا يخلو اما ان يكون مقرا بالدين او جاحدا له واما ان يكون مليا او مفلسا فان
كان مليا وكان مقرا بالدين فلا يخلو اما ان وجب الدين بدلا عما هو مال التجارة كبدل الدراهم والدنانير
وعروض التجارة وما اشبهه او وجب بدلا عما هو مال الا انه ليس للتجارة كثمن عبد الخدمة وما اشبهه
او وجب بدلا عما ليس بمال كالمهر والدية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد وما اشبهه فما وجب بدلا عما
هو مال التجارة فحكمه عند ابى حنيفة انه يكون نصابا قبل القبض تجب فيه الزكوة ولكن لا يجب الاداء
ما لم يقبض منه اربعين درهما وما وجب بدلا عما هو مال الا انه ليس للتجارة فحكمه في رواية عنه انه
لا يكون نصابا قبل القبض وعلى هذه الرواية اعتمد الكرخي رحمه الله وفي رواية الاصل عنه انه يكون نصابا
قبل القبض وعلى هذه الرواية اعتمد الكرخي رحمه الله تجب فيه الزكوة ولكن لا يجب الاداء ما لم يقبض منه
مائتي درهم وما وجب بدلا عما ليس بمال فحكمه على قوله الاول انه يكون نصابا قبل القبض وعلى قوله
الاخر لا يكون نصابا قبل القبض وهو الصحيح فقد فرق على قوله الاخر بينما وجب بدلا عما ليس بمال اصلا
وبينما وجب بدلا عما هو مال ووجه الفرق ان المال انما يعتبر نصابا باعتبار معنى التجارة ومعنى التجارة للدين
ثابت من وجه دون وجه فان صاحب الدين يملك بالدين ممن عليه ولا يملك الشرى بالدين من غير من عليه
فكان معنى التجارة للدين ثابتا من وجه دون وجه فاذا كان الدين بدلا عما هو مال التجارة فالحال في حقه
حال بقاء النصاب لا حالة الثبوت والثابت بعلة تبقى ما بقى شيء من تلك العلة فيبقى نصابا في حقه

يجب

يجب فيه الزكوة الا انه لا يجب الاداء لان العين افضل من الدين فانه يملك التصرف في العين
على الاطلاق فاما ما يجب بدلا عما ليس بمال اصلا فالحال في حقه حال الثبوت للنصاب فلا بد
من اعتبار معنى التجارة من كل وجه ومعنى التجارة للدين ثابت من وجه على ما مر فلا يكون نصابا قبل
القبض ولهذا قال ابو حنيفة في الدين الذى وجب بدلا عما هو مال الا انه ليس للتجارة في رواية انه
لا يكون نصابا قبل القبض لان اصله لم يكن نصابا ولم يكن للتجارة وكان الحال في حقه حال ثبوت
النصاب فلا بد من اعتبار معنى التجارة من كل وجه وفي رواية الاصل قال يكون نصابا قبل القبض
ولكن لا يجب الاداء ما لم يقبض منه مائتي درهم لان له شبها باصلين بدين عروض التجارة من حيث ان
اصله مال وبدين المهر من حيث ان اصله لم يكن للتجارة فيوفر على كل شبه حظه فلشبهه بالاول قلنا
بوجوب الزكوة قبل القبض ولشبهه بالثاني قلنا لا يجب الاداء ما لم يقبض منه مائتي درهم وانما شرطنا
لوجوب الاداء في الدين الذى وجب بدلا عما هو مال التجارة قبض صاحب الدين قبل البيع كانت ثابتة
على النصاب وبالبيع زالت من حيث الحقيقة ولكن مع امكان الاعادة بقبض البدل وباعتبار امكان الاعادة
تجعل اليد الزائلة حقيقة قائمة حكما واعتبارا فكان ثبوت اليد حقيقة بعد ذلك يدا زائدة على اليد
الثابتة من حيث الاعتبار وانه شرط وجوب الاداء فيعتبر تقدير المحل في هذه اليد الزائدة لوجوب
الاداء بتقدير الزيادة على النصاب في حق اصل الوجوب وملك الزيادة ما لم يكن اربعين على قول
ابي حنيفة لا يجب الزكوة فكذا ههنا ما لم تثبت هذه اليد الزائدة على الاربعين لا يجب الاداء فاما
اذا وجب الدين بدلا عما هو مال الا انه ليس للتجارة قبض صاحب الدين قبل البيع لم تكن ثابتة على النصاب
حقيقة حتى تعتبر باقية بعد البيع اعتبارا وحكما باعتبار امكان الاعادة فكان ثبوت اليد حقيقة
بعد ذلك ابتداء يد تشترط لوجوب الاداء لا يدا زائدة فيعتبر تقدير المحل في حق هذه اليد المبتداة بتقدير
اصل مال يشترط لوجوب اصل الزكوة وذلك مقدر بالمائتين فكذا ههنا ما لم تثبت هذه اليد المبتداة
على المائتين لا يجب الاداء وروى الحسن عن ابى حنيفة انه سوى بينما وجب بدلا عما هو مال التجارة
وبينما وجب بدلا عن مال ليس هو مال التجارة وقال اذا قبض ههنا اربعين درهما يجب عليه الاداء
بقدر ما قبض هذا كله قول ابى حنيفة فاما على قولهما فالديون كلها سواء وهي نصاب تجب فيها
الزكوة قبل القبض اذا حال عليها الحول ولكن لا يجب الاداء قبل القبض واذا قبض شيئا منه يجب الاداء
بقدر ما قبض قليلا كان او كثيرا الا الدية وبدل الكتابة فانهما ليسا بسبب حتى يقبض ويحول الحول عليه
ووجه ذلك ان الديون كلها سواء في حكم المالية من حيث ان المطالبة بها متوجهة وتصير مالا حقيقة
بالقبض فكانت سواء في حق حكم الزكوة وهذا لان الفائت ليس الا اليد وتاثير انعدام اليد في امتناع الاداء
لا في امتناع اصل الوجوب كما في ابن السبيل بخلاف دين الكتابة لان ذلك ليس بدين على الحقيقة
لان المكاتب عبده والمولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا لا تصح به الكفالة اما ههنا بخلافه
وبخلاف الدية لانها صلة تجب لدفع الوحشة عن اولياء القتيل واطفاء ثائرة القتل ولهذا اوجب
على غير القاتل فكانت من باب الصلة والصلات لا تتم قبل القبض في كتاب الاجناس جعل مسئلة
المهر على وجهين فقال ان تزوجها على ابل بغير اعيانها ثم قبض خمسا من الابل بعد الحول فلا زكوة عليها في
قولهم ما لم يحل عليها الحول بعد القبض وان تزوجها على ابل بعينها فكذلك عند ابى حنيفة لا زكوة حتى
يحول عليها الحول بعد القبض وان تزوجها على مال وكذلك اذا كان المهر مائتي درهم فهو على الخلاف

هذا كله لفظ كتاب الاجناس للناطفي رحمه الله وستاتي مسيلة المهر في اخر هذا الفصل ايضا
واما الدين الموروث فالجواب فيه في حق الوارث عندهما كالجواب في حق الموروث على التفاصيل
التي مرت لان الوارث خليفة المورث قايم مقام المورث فيكون حكمه حكم المورث واما عند
ابي حنيفة ان وجب الدين في حق المورث بدلا عما ليس بمال فانه لا يكون نصابا في حق الوارث
قبل القبض وان وجب الدين في حق المورث بدلا عما هو مال ذكر ابو سليمان في نوادر الزكوة
انه يعتبر حكم الوارث بالمورث لان الوارث قايم مقام المورث فيجب الزكوة فيه قبل القبض ولا
يخاطب بالادا قبل القبض واذا قبض منه شيا ان وجب في حق المورث بدلا عما هو مال التجارة فاذا
قبض منه اربعين درهما يودي زكوته وان وجب في حق المورث بدلا عما هو بدل ليس هو للتجارة فاذا
قبض منه ماتي درهم يودي زكوته وذكر هشام في نوادره عن ابي حنيفه انه لا يكون نصابا قبل
القبض لان الوارث ملك هذا الدين بغير عوض ولو ملكت بعوض ليس هو مال لا يكون نصابا قبل
القبض عند ابي حنيفة كالمهر فهذا اولي وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن الحسن ابن ابي مالك قال
سمعت ابا يوسف في سنة تسع وستين ومابة يحكي عن ابي حنيفة انه قال في الميراث لا يزكيه
لما مضى وهي التي رواها هشام عنه قال وانه كان املى علينا في سنة سبع وستين ومابة ان ابا حنيفة
قال في الميراث اذا اخذ ماتي درهم زكوة لما مضى ولم ينتظر بها الى ان يحول الحول بعد القبض وهكذا روى
الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة ايضا وفي ظاهر الرواية لابي حنيفة رحمه الله الموروث قبل القبض
يكون نصابا يجب فيه الزكوة ولكن لا يجب الادا ما لم يقبض منه ماتي درهم سواء وجب هذا الدين
في حق الموروث بدلا عما هو مال التجارة او بدلا عن مال ليس هو للتجارة لان الوارث انما يقوم مقام
الموروث في اصل الملك لا في التجارة لانها عمل قد انقضى من المورث فلا يتصور قيام الوارث مقامه
في ذلك انما يقوم الوارث مقامه في الملك فصار كثمن عبد الخدمة وثياب المهنه واما الدين
الموصى به فلا ذكر له عند ابي حنيفة في ظاهر الرواية وروى ابو سليمان في نوادر الزكوة عن ابي حنيفه
انه لا يكون نصابا قبل القبض فيحتاج على هذه الرواية الى الفرق بين الموصى به وبين الموروث والفرق
ان الموصى له لا يقوم مقام الميت في الموصى به كانه هو وانما يملكه ابتدا بالوصية كما يملكه بالهبة وغيرها
من اسباب الملك فيعتبر حال الموصى له بنفسه لا حال المورث والموصى له ملك هذا الدين بغير
عوض ولو ملكه بعوض هو ليس بمال لا يكون له نصابا قبل القبض فهاهنا اولى اما الوارث يقوم
مقام المورث في الموروث كانه هو الا ترى انه رد بالعيب ويرد عليه بالعيب فجاز ان يعتبر حاله بحال
المورث واما الاجرة ففي ظاهر الرواية لابي حنيفة هي نصاب قبل القبض ولكن لا يلزمه الادا ما لم يقبض
منها ماتي درهم وروى بشر الوليد عنه انه لا يكون نصابا قبل القبض وروى عنه في الامالي ان العبد
المستاجر ان كان للتجارة فهو نصاب قبل القبض ويجب الادا اذا قبض ماتي درهم وجه رواية
بشر ان الاجرة تجب بدلا عن المنافع فاشبه المهر ثم المهر لا يكون نصابا قبل القبض فهذا كذلك
وجه رواية الامالي ان المنافع تبع للرقبة فاذا كانت الرقبة للتجارة كانت المنافع للتجارة فيكون بدلها
بدل مال التجارة واذا لم تكن الرقبة للتجارة بل كانت للمهنة كانت المنافع للمهنة ايضا فيكون بدلها بدل
مال المهنه وجه ظاهر الرواية عنه ان الاجرة ملكت بدلا عن مال لم يكن مال الزكوة فشبه من هذا
الوجه ثمن عبد الخدمة بيانه ان الاجرة بدل عن منافع البدن ومنافع البدن مال حتى لا يجب الحيوان

دينا في الذمة بدلا عنها بخلاف منافع البضع لكن لا تصلح نصابا في نفسها لانها لا تبقى فشبه به
من هذا الوجه ثمن عبد الخدمة فاما المشتري قبل القبض فقد قال مشايخ العراق انه لا يكون نصابا
قبل القبض من غير ذكر خلاف على ما ياتي في اخر هذا الفصل وقال غيرهم من المشايخ هو على الخلاف
الذي ذكرنا في الثمن وقال بعضهم هو نصاب قبل القبض بلا خلاف قالوا واليه اشار في الجامع
الكبير قال مشايخنا والاختلاف الذي ذكرنا في ثمن الخدمة وعروض التجارة فهو كذلك في ضمان
استهلاك العبد للخدمة لان ضمان الاستهلاك في حكم ضمان البيع وبهذا اخذ به المادون وفي نوادر
المعلى ان ثمن عبد الخدمة نصاب قبل القبض وقيمة عبد الخدمة المستهلك لا يكون نصابا قبل القبض
هذا الذي ذكرنا اذا كان من عليه الدين مفلسا مقرا بالدين فان كان القاضي قد فلسه بما عليه من
الدين لا يكون نصابا قبل القبض عند ابي يوسف ومحمد وعند ابي حنيفة يكون نصابا وهذه
المسيلة في الحاصل بنا على مسيلة اخرى ان الحكم بالافلاس عندهما صحيح لان الافلاس عندهما
يتحقق في حالة الحيوة فمتى فلسه القاضي انسد طريق الوصول اليه على رب الدين فصار في معنى
التاوي فلا ينعقد نصابا وعند ابي حنيفة الحكم بالافلاس غير صحيح لان الافلاس عنده لا يتحقق
في حالة الحيوة فصار وجوده وعدمه بمنزلة وان كان القاضي لم يفلسه فعلى قول ابي حنيفة
وابي يوسف ما عليه من الدين يكون نصابا قبل القبض لان طريق الوصول الى الدين وهو الملازمة
والمطالبة لان المال غاد ورايح قايم هذا اذا كان من عليه الدين مقرا بالدين فان كان جاحدا وليس لرب
الدين عليه بينة فهو معنى التاوي وسنبينه مع اجناسه في الفصل الذي يلي هذا الفصل ان
شا الله تعالى وفي المنتقى ابن سماعة عن محمد رجل له على معسر الف درهم دين فاشترى بالالف
من المعسر دينارا ثم وهب له الدينار وجب عليه زكوة الالف لانه قابض لها بالدنانير ومعنى هذا
الكلام الى الدين يعتبر سببا وان كان على المعسر الان وجوب الادا يتوقف على القبض والقبض مرة
بقبض مثله صورة ومعنى ومرة بقبض بدله قبضا اعتباريا من حيث انهما يشتركان في المالية مع التقوم
فلهذا كان يجب عليه زكوة الالف وفيه ايضا رجل له مايتا درهم فتزوج امراة على حجة ثم حال
عليه الحول لم يجب عليه الزكوة قال لان الحجة عليه دين بحكم السبب واراد به الاحجاج وذلك بصرف
مال تمكنها من فعال هي حجة وقد التزم هذا بعقد معاوضة فيكون لازما فيكون دينا مطالبا من جهة
العباد فيمنع السببية في المايتين هشام قال قلت لمحمد رحمه الله رجل له مال على والي المولاة وهو يقربه
الا انه لا يعطيه ولا يعدى عليه قال يطلبه سان الخليفة فاذا طلب ولم يصل اليه في سنة فلا
زكوة عليه فيه واذا هرب المديون من رب الدين الى مصر من الامصار فعليه الزكوة فيما يقبض منه
لان عليه ان يطلبه او يوكل بذلك وهو قادر على ذلك حتى لو لم يقدر على طلبه او على التوكيل فلا
زكوة بشر عن ابي يوسف رجل له على رجل الف درهم دين حال عليه الحول ثم ان رب الدين وهب
ذلك الدين من الذي عليه الدين ينوي زكوة الدين او زكوة مال عنده سواه والذي عليه محتاج
فان ابا حنيفة قال لا يجزيه ذلك من زكوة الدين ولا من زكوة العين وهو قول ابي يوسف وهذا
الجواب خلاف ما ذكرنا في مسايل الجامع الا ان يكون مراده ان ينوي به زكوة دين اخر هشام عن
محمد رجل له الف درهم التقط لقطة الف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها ففي القياس لا زكوة عليه
في الفه لان صاحب اللقطة ان جا ضمنها اياه ولكن يستحسن ان يزكيها قال وبه ناخذ قال في المنتقى

واذا اشترى الرجل غنما سايمة وهو يريد ان تكون سايمة ايضا فحال عليه الحول ثم قبضها فلا
زكوة على المشترى لما مضى ويستقبل لها حولا لانها كانت مضمونة فى يد البايع ذكر المسئلة من غير
ذكر خلاف وهى مسئلة المشترى قبل القبض قال وكذلك الغصب وان كان الغاصب مقرا اذا كان
مانعا لها ثم ردها بعد الحول فلا زكوة على رب الغنم فيها لما مضى قال وكذلك لو تزوج امراة على مائة شاة
والمراة تريد بها السايمة فلم تقبضها حتى حال الحول فلا زكوة على المراة فيها لما مضى لانها مضمونة فى يد
الزوج ذكر المسئلة من غير ذكر خلاف ومن غير فصل بينما اذا كان الغنم بعينها او بغير عينها وقد ذكرنا المسئلة
قبل هذا مع التفصيل والخلاف والدراهم اذا كانت فى يدى رجل وهو مقر بها وهو ضامن لها فعلى صاحبها
اذا قبضها الزكوة لما مضى قال وليست الدراهم مثل الغنم وفى كتاب الاختلاف رجل له الف درهم ثم
مكث عنده شهرا ثم اتلف لرجل متاعا قيمته الف درهم ثم ابراه صاحب المتاع عن ضمانه قال ابو يوسف
اذا تم الحول على الالف منذ ملكها زكاها اشار الى انه لا يشترط الحول من وقت سقوط الدين

الفصل الرابع عشر فى المال الذى يتوى ثم يقدر عليه اذا كان لرجل على غيره دين وهو جاحد
فان لم يكن لرب الدين بينة عادلة على الدين فانه لا يكون نصابا عند علمائنا الثلاثة وهذه المسئلة
فى الفقه تسمى مال الضمار ومال الضمار كل مال بقى اصله فى ملكه ولكن زال عن يده زوالا يرجى
عوده فى الغالب والاصل فيه ابو على رضى الله عنه لا زكوة فى مال الضمار وفسر الضمار بما ذكرنا
والمعنى فى ذلك ان المال انما ينعقد نصابا باعتبار معنى التجارة ومنفعة التجارة زول اذا صار
المال ضمارا بخلاف ابن السبيل لان منفعة التجارة لا تزول فى حقه واما اذا كانت له بينة عادلة
ذكر فى الاصل انه ينعقد نصابا وسوى بين الاقرار والبينة وذكر فى الجامع الصغير انه لا
ينعقد نصابا والمذكور فى الجامع الصغير رجل له على اخر دين يجحدها سنين ثم اقام البينة عليه
لا يزكيها لما مضى من مشايخنا من قال ما ذكر فى الجامع الصغير ماول تاويله اذا لم يكن صاحب المال
عالما ان له بينة عادلة من الابتداء وهو عالم بها فانه ينعقد نصابا ولزمه زكوة ما مضى كما ذكر فى
الاصل لانه يتمكن من اخذه بواسطة اقامة البينة فاذا لم يقمها فهو الذى قصر فى حق نفسه فلا يعذر
فيه ومن مشايخنا من قال لا ينعقد نصابا على كل حال كما ذكر فى الاصل وذكر هشام فى نوادره
عن محمد رحمه الله ما يويد قول هولاء فقال لا زكوة عليه فيما مضى وان كان له بينة عادلة وهو
يقدر على ان يقيمها لانه لا يتمكن من اخذها الا بعد القضاء بالبينة ولا قضاء بالبينة الا بعد
العدالة ولا كل شاهد يعدل ولا كل قاض يعدل قال الكرخى فى كتابه وان كان القاضى يعلم بالدين
فعليه زكوة ما مضى لان القاضى يقضى بعلمه لا محالة فكان التمكين من الاخذ ثابتا ولا كذلك البينة
والعبد الابق الذى لا يعلم مكانه والمغصوب والضال والمفقود والذى غلب العدو عليه ثم اصابه
المسلمون والمال المدفون فى الصحراء اذا نسى المالك مكانه فهذه الاموال لا ينعقد نصابا عند علمائنا
الثلاثة لفوات معنى التجارة فيها لتعذر الوصول الى جميع ذلك فيما مضى لا بصنيع من جهته وان كان
المال مدفونا فى بيته وداره ونسيه فعليه زكوة ما مضى لان الوصول اليه غير متعذر لانه يمكن حفر
جميع البيت والدار بخلاف ما اذا دفنه فى الصحراء غير ممكن وان كان المال مدفونا فى ارضه او كرمه ففيه
اختلاف المشايخ هكذا ذكر بعض المشايخ فى شرح الجامع الصغير وذكر فى الاصل اذا دفن ماله فى
ارضه ونسيه فلا زكوة قال القاضى الامام علاء الدين محمود الغنى فى مختلفاته من مشايخنا من قال اراد

بالارض

بالارض المذكورة فى الاصل المفازة لا الارض المملوكة له لانه لا يمكنه حفر جميع المفازة فيتعذر
الوصول اليه اما حفر جميع الارض المملوكة له ممكن فلا يتعذر الوصول اليه فيصير بمنزلة الدار
ومن المشايخ من قال لا زكوة فى المدفون فى الارض وان كان الارض مملوكة لان حفر جميعه ان كان لا
يتعذر لا شك بانه يتعسر ويحرج الانسان فيه والحرج مدفوع شرعا بخلاف البيت والدار حتى لو
كانت الدار عظيمة فالمدفون فيها يصير ضمارا ولا ينعقد نصابا وفى القدورى اذا كان الغريم يقر
فى السر ويجحد فى العلانية فلا زكوة فيه لانه لا ينتفع بهذا الاقرار اصلا فصار وجوده وعدمه
بمنزلة وفى المنتقى عن محمد رحمه الله رجل اودع رجلا لا يعرفه مالا ثم اصابه بعد سنين فلا زكوة عليه
لما مضى وهو والمدفون فى المفازة لا يعرف موضعه سواء وان كان يعرفه فنسيه ثم تذكر زكى لما
مضى وهو والمدفون فى بيته اذا نسيه سواء **الفصل الخامس عشر فى المسايل التى
تتعلق بالعشر** يجب ان يعلم بان العاشر من نصبه الامام على الطريق لياخذ الصدقات من
التجار وليامن التجار بمقامه فى الطريق من شر اللصوص وقد صح ان رسول الله عليه الصلوة والسلام
نصب عشارا وكذلك الخلفاء بعده وكما ياخذ العاشر صدقات الاموال الظاهرة ياخذ صدقات
الاموال الباطنة التى تكون مع التاجر لان حق الاخذ له فى الاموال الظاهرة انما ثبت لانها ضمانية لان
المال فى الفيافى يحفظ بحماية الامام فاثبت الشرع له حق الاخذ بسبب الحماية ليستوجبها كفاية فيصير
حاملا له على الحماية وهذا المعنى موجود فى الاموال الباطنة التى اخرجها التاجر مع نفسه وكان رسول الله
عليه الصلوة والسلام ياخذ الصدقات من الاموال الظاهرة والباطنة وكذلك ابو بكر وعمر رضى الله
عنهما فى عهدهما وعثمان رضى الله عنه فوض صدقات الاموال الباطنة الى اربابها فى الامصار فبقى الاموال
الظاهرة فى الفيافى على الاصل والنص الوارد من عثمان فى الامصار لا يكون واردا فى الفيافى لان فى
الامصار الاموال المحمية بحماية السلطان من وجه وبحماية المسلمين من وجه وفى المفاوز الاموال تكون
محمية بحماية الامام من كل وجه فاسقاط حق الاخذ للساعى فى الامصار وحماية الامام فيها اقل لا يدل
على اسقاط حق الاخذ له فى المفازة وحماية الامام فيه اكثر قال محمد رحمه الله فى الاصل اذا مر على العاشر
ببعض ماله وقال ليس لى مال غير هذا او قال لى مال اخر فى بيتى الى تمام النصاب فالعاشر لا ياخذ منه
شيا لان حق الاخذ للعاشر بسبب الحماية وجميع النصاب ليس فى حمايته وما دونه الذى فى حمايته
ليس بسبب لوجوب الزكوة فلهذا قال لا ياخذ منه شيا قال فى الجامع الصغير اذا مر على العاشر بمال وقال
اصبته منذ شهر او قال على دين وحلف على ذلك قبل قوله لانه بما قال ينكر ثبوت حق الاخذ للساعى لان
حق الاخذ للساعى انما يثبت على تقدير وجوب الزكوة وبدون الحول لا تجب الزكوة وكذلك مع قيام
الدين والقول قول المنكر وقوله اصبته منذ شهر محمول على ما اذا لم يكن فى يده مال اخر من جنس هذا
المال قد حال عليه الحول لانه لو كان الحول على المستفاد ليس بشرط لوجوب الزكوة فى المستفاد اذا كان
المستفاد من جنس النصاب الا اذا كان المستفاد من ثمن الابل المزكاة عند ابى حنيفة وقوله فى الكتاب على
دين اراد به دينا له مطالب من جهة العباد فهو المانع من وجوب الزكوة عندنا قال وكذلك اذا قال
انا اديت زكوته الى الفقراء وحلف على ذلك صدق والمراد من المسئلة ان يدعى الاداء بنفسه من الاموال
الباطنة قبل ان يخرجها الى السفر لان اداء الزكوة من الاموال الباطنة ما دام صاحبها فى المصر مفوض الى صاحبها
فاذا ادعى الاداء بنفسه قبل الاخراج فقد ادعى ما له ذلك فكان منكرا ثبوت حق الاخذ للساعي

من هذا الوجه فاما اذا ادعى الادا من الاموال الظاهرة او ادعى الادا من الاموال الباطنه بعد
الاخراج الى السفر فانه لا يصدق ويكون ضامنا عند علمائنا رحمهم الله لان صدقات الاموال
الظاهرة وصدقات الاموال الباطنة بعد الاخراج الى السفر يأخذها العاشر فلو قبلنا قول الناس
اديناها بانفسنا وكل احد لا يعجز عن مثل هذه المقاله ادا الى ان لا توجد صدقة ابدا الى هذا اشار
محمد رحمه الله في الاصل ولانه بالادا بنفسه ابطل حق الاخذ على الساعي فيصير ضامنا وان قال
دفعتها الى مصدق اخر فان لم يكن في تلك السنة مصدق اخر لا يلتفت الى قوله وان كان في
تلك السنة مصدق اخر وحلف على ذلك قبل قوله وفي الاصل يقول اذا جاء بخط الساعي قبل
قوله وكف عنه شرط في الاصل مجي الخط للتصديق وفي الجامع الصغير لم يشترط المجي بالخط
وفرق على رواية الجامع الصغير بين الزكوة وبين الخراج فان من عليه الخراج اذا ادعى الاداء
الى عامل اخر في تلك السنة لا يقبل قوله ما لم يات بخط العامل لان بدل الخط في الخراج علامة
لا ينفك عنها اداء الخراج ولا كذلك بدل الخط في الزكوة ولو جاء بالخط ولم يحلف لم يصدق في
قياس قول ابي حنيفة وفي قياس قولهما يصدق بنا على جواز الشهادة بالخط اذا لم يتذكر الحادثه وكل
جواب عرفته في حق المسلم فهو الجواب في حق الذمي في هذه الفصول واذا مر على العاشر ببعض النصاب
اذا ادعى ان عليه دينا او لم يحل الحول على ماله او ادعى الدفع الى عاشر اخر وانما يفارق الذمي المسلم
في مقدار الماخوذ فان الماخوذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر عرف ذلك باثر عمر رضي الله عنه
فانه كتب الى عشاره ان خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر واما الحربي اذا مر على
العاشر ببعض النصاب وقال لي مال في بلدي الى تمام النصاب او قال ليس لي مال اخر فذكر في الجامع
الصغير انه لا ياخذ منه شيا وذكر في الاصل انه ياخذ منه العشر قال مشايخنا يجب ان يكون
الجواب فيه على التفصيل ان كانوا ياخذون منا من قليل فنحن ناخذ منهم من قليل الاموال وهو تاويل
ما ذكر في الجامع الصغير وهذا لان الاخذ منهم على طريق المحاذاة الا ترى الى ما روي ان عشار
عمر رضي الله عنه قالوا لعمر كم ناخذ مما يمر بنا الحربي فقال عمر كم ياخذون منا قالوا العشر فقال عمر
خذوا منهم العشر وفي رواية خذوا منهم ما ياخذون منا قالوا فان لم يعلم كم ياخذون منا
قال خذوا منهم العشر ثم ليس معنى قولنا ان الاخذ منهم على طريق المجازاة ان الخذنا بمقابلة اخذهم
وكيف يكون ذلك وان اخذهم اموالنا ظلم واخذنا اموالهم حق وانما معناه اذا عاملناهم بمثل ما
يعاملوننا به كان ذلك اقرب الى مقصود الامان واتصال التجارات وان كان لا يعلم انهم هل ياخذون
منا من قليل المال او لا ياخذون فنحن لا ناخذ منهم من قليل المال اما لان الظاهر انهم لا ياخذون من
قليل المال لانه يودي الى احواج المالك وانهم جوزوا الظاهر من ملوكهم العدل او لان حق الاخذ
للعاشر بطريق الحماية والمال القليل غير محتاج الى الحماية لان السراق لا يقصدون لخزه وان قال الحربي
اصبته منذ شهر او قال علي دين فان كان يعلم انهم يصدقوننا في هذه الاعذار فنحن نصدقهم ايضا
وان كان يعلم انهم لا يصدقوننا في هذه الاعذار فنحن لا نصدقهم ايضا وان كان لا يعلم حقيقة الحال
لا نصدقهم وناخذ منهم العشر بخلاف الذمي فان الذمي نصدقه في دعوى هذه العوارض واختلفت
عبارة المشايخ في الفرق فعبارة بعضهم ان الماخوذ من الذمي له حكم الزكوة في حق الماخوذ منه لان
تضعيف الزكوة في حق اهل الذمة مشروع كما في صدقة بني تغلب فلا يتبدل حكم الزكوة فيما ورا التضعيف

واذا كان للماخوذ حكم الزكوة في حق الذمي يراعى فيه احكام الزكوة فما يصدق فيه المسلم
يصدق فيه الذمي اما الماخوذ من الحربي فليس له حكم الزكوة بل له حكم عوض الحماية وكل ما في يده
محتاج الى الحماية سواء كان عليه دين او لم يكن وسواء حال عليه الحول او لم يحل فيوخذ منهم العشر
ولا يصدقون في ذلك اذ لا فايدة في التصديق وعبارة بعضهم ان ما ياخذ اهل الحرب ياخذ بطريق
المجازاة وفيما كان طريقه طريق الخبر فالظاهر انهم لا يصدقوننا لانه ظهر منهم تكذيبنا في الخبر
عن اصل الدين فالظاهر تكذيبهم ايانا في الخبر عن الفروع فلا نصدقهم فيه ايضا قال ولو مر الحربي
على العاشر بنصاب كامل اخذ منه العشر لما ذكرنا من حديث عمر رضي الله عنه الا اذا علم انهم ياخذون
منا اقل من ذلك او اكثر فياخذ منهم مثل ذلك هكذا ذكر في الجامع الصغير وهو اشارة الى طريق
المحاداة وان علم انهم لا ياخذون من تجارنا شيا فنحن لا ناخذ منهم شيا واختلف المشايخ فيما
اذا علم انهم ياخذون منا جميع المال قال بعضهم ياخذ منهم جميع المال بطريق المحاداة زجرا لهم
عن صنعهم وقال بعضهم لا ياخذ منهم جميع المال بل يترك في ايديهم قدر ما يبلغهم مامنهم
لانا اذا اخذنا الكل نحتاج الى ان نعطيهم هذا القدر لان تبليغهم مامنهم علينا قال الله تعالى ثم
ابلغه مامنه فلا ناخذ ذلك من الابتداء لعدم الفايدة واذا مر الحربي على العاشر وعشره ثم مر عليه
في تلك السنة ثانيا فان كان لم يعد الى دار الحرب وانما هو يتردد في دار الاسلام لا ياخذ منه في
هذه السنة ثانيا لان اخذ العاشر عوض الحماية والحماية لم تتجدد في هذا المال قال شيخ الاسلام في
شرحه هنا اذا علم انهم لا ياخذون من تجارنا في السنة الا مرة واحدة ما داموا يترددون في دارهم
او لم يعلم ذلك اما اذا علم انهم ياخذون ذلك مرارا فنحن ناخذ كذلك ايضا وان كان الحربي قد عاد
الى دار الحرب ثم خرج ثانيا في تلك السنة ومر على العاشر ياخذ منه العشر ثانيا لان بدخوله دار الحرب
التحق بحربي لم يدخل دارنا قط الا ترى انه يحتاج الى استيمان جديد واذا كان هكذا يحتاج الى حماية
مبتداة في هذا المال ونزل هذا المال باعتبار تجدد وصف الحماية منزلة مال اخر فيعشره ثانيا قال
شيخ الاسلام وهذا اذا علم انهم ياخذون من تجارنا كلما دخلوا عليهم مرة بعد اخرى في سنة
واحدة اما اذا علم انهم لا ياخذون كذلك فنحن لا ناخذ منهم ايضا واذا علم دا الحربي الى دار الحرب
ولم يعلم به العاشر ثم علم في الحول الثاني لم ياخذه لما مضى لان ما مضى قد سقط لانقطاع
الولاية فاما المسلم والذمي اذا مر على العاشر ولم يعلم به ثم علم في الحول الثاني اخذه بما مضى لان الوجوب
قد ثبت والسقط لم يوجد واذا مر التاجر على العاشر بمتاع واخبر انه قوهي او هروي والعاشر يظن
انه غير ذلك ويريد فتحه فان كان في فتحه ضرر على المالك لا يفتحه ويقبل قوله مع اليمين وان لم
يكن في فتحه ضرر على المالك يفتحه وينظر فيه ولا يلتفت الى قول المالك لان في الوجه الاول لا يمكن
معرفة ما وقع فيه الدعوى من حيث المعاينه بالفتح لمكان ضرر المالك فيعتبر فيه الدعوى والانكار
فالعاشر يدعي لنفسه زيادة حق والمالك ينكر وفي الوجه الثاني امكن معرفة ما وقع فيه الدعوى
بالمعاينة بواسطة الفتح فلا ضرورة الى اعتبار قوله واذا مر على العاشر بمايتي درهم بضاعة فالعاشر
لا ياخذ منه شيا لان العشر انما يوخذ من المالك او ممن هو نايب عنه في ادائه والمستبضع ليس بمالك
وليس بنايب عن المالك في اداء العشر فلا ياخذ منه وان مر عليه بمايتي درهم مضاربة فلابي حنيفة
رحمه الله فيه قولان الاول ياخذ منه وفي قوله الاخر لا ياخذ وهو قول ابي يوسف ومحمد لانه ليس بمالك

ولا نيابة عن المالك في حق اداء الزكوة لان المالك امره بالتجارة اما ما امره باداء الزكوة واذا
مر العبد على العاشر بمال فهو على وجهين ان كان في يده مال المولى فان العاشر لا ياخذ منه شيا
ماذونا كان العبد او محجورا وان كان في يده كسبه فان كان محجورا فكذلك الجواب وان كان ماذونا
فلابي حنيفة فيه قول اول وقول اخر في قوله الاول لا ياخذ منه شيا وهو الذي ذكره في الجامع الصغير
وفي قوله الاخر ياخذ وهو قول ابي يوسف ومحمد ووجهه ما ذكرنا في المضارب اذا مر التاجر على عاشر
اهل الخوارج واخذ منه العشر ثم مر على عاشر اهل العدل اخذ منه العشر ثانيا فرق بين هذا وبينما
اذا غلب الخوارج على بلدة من بلاد اهل العدل واخذوا زكوة سوايمهم ثم ظهر عليهم اهل العدل
فانه لا ياخذ منهم الزكوة ثانيا والفرق ان قدر الزكوة حق الفقراء امانة في يد صاحب المال فاذا
مر على الخوارج بذلك فقد عرض الامانة على التلف والامين يضمن مثل ذلك كالمودع بخلاف ما اذا
غلب الخوارج على اهل العدل لان هناك لم يوجد من ارباب المواشي تعريض للامانة على التلف
انما اخذ الامانة منهم كرها والامين لا يضمن بمثل ذلك كالمودع اذا اخذ منه الوديعة على كره منه اذا
مر على العاشر بما لا يبقى نحو البطيخ والقثاء والرمان وقد اشتراه للتجارة فالعاشر لا ياخذ منه شيا عند
ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما هما يقولان حق الاخذ للعاشر بسبب الحماية وهذا المال كان في حماية
هذا العاشر ولابي حنيفة ان حق الاخذ للعاشر وان كان بسبب الحماية ولكن لنظر الفقراء ولا نظر
للفقراء في الاخذ هاهنا بيانه ان الغالب ان يكون العاشر نائيا عن البلدة فلا يجد ثمة فقيرا يودي
الماخوذ اليه فيحتاج الى النقل الى البلدة لتصرفه الى الفقراء فيتسارع اليه الفساد فان قيل ينبغي
ان ياخذ القيمة كما في الذمي اذا مر على العاشر بخمر او ياخذ عينه بحساب عمالته قلنا الكلام فيما اذا
قال المالك انا لا اودي القيمة وبدون اختيار المالك لا يكون للساعي ولانه اخذ القيمة اذا كان العين محلا
للاخذ فلو قال المالك انا اودي القيمة كان للساعي ان ياخذها عند ابي حنيفة واما الاخذ بحساب العمالة
قلنا الكلام فيما اذا لم يرد الساعي اخذه بعمالة لنفسه ولو اراد ذلك كان له حق الاخذ عند ابي حنيفه
واذا مر الذمي على العاشر بخمر او خنزير للتجارة عشر الخمر دون الخنزير عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله
ومعنى قولهم عشر الخمر انه ينظر الى قيمة الخمر وياخذ نصف عشر قيمتها وطريق معرفة قيمة الخمر الرجوع
الى اهل الذمة هكذا روي عن محمد رحمه الله والوجه فيه ان العشر عوض الحماية وحماية خمورهم
دخلت تحت ولاية الامام اما حماية خنازيرهم لم تدخل تحت حماية الامام وهذا لان الاصل
ولاية الانسان على نفسه ثم يتعدى الى غيره عند وجود سبب التعدي وللمسلم ولاية حماية
خمور نفسه حتى اذا اسلم ذمي وله خمور كان له ان يحفظها ليخللها او تتخلل بنفسها فيكون له
ولاية خمور غيره عند وجود سبب التعدي وهو السلطنة وليس للمسلم ولاية حماية خنازير
نفسه حتى ان الذمي اذا اسلم وله خنازير يجب عليه ان يسيبها ولا يحل له ان يحفظها فلا يكون
له ولاية حفظ خنازير غيره عند وجود سبب التعدي وانما افترق الخمر والخنزير في حق ولاية
الحماية في حق المسلم لان الخمر مال في الحال عندنا ان لم يكن متقوما ويصير متقوما في الثاني
والخنزير ليس بمال ولا يصير مالا متقوما في الثاني ولم يذكر محمد رحمه الله حكم جلود الميتة اذا مر
بها الذمي على العاشر قالوا وينبغي ان يكون للعاشر ان يعشرها لان جلد الميتة نظير الخمر فان للمسلم
ولاية حفظ جلد الميتة على نفسه للدباغة فيدخل جلد غيره تحت حمايته عند وجود سبب التعدي

في الخمر **الفصل السادس عشر في ايجاب الصدقة وما يتصل به من الهدي واشباهه**
قال محمد رحمه الله في الجامع اذا نذر ان يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة سمينة
تعدل شاتين وسطين تجزيه عن الشاتين ولو قال لله علي ان اهدي شاتين وسطين لم تجزه الا
عن شاة واحدة هكذا ذكر في الجامع قالوا هذا اذا اراد به الذبح او لم يكن له نية لانه اذا اراد الذبح
او لم يكن له نية كان النذر بالاراقة حتى لو نذر ان يعتق عبدين وسطين فاعتق عبدا مرتفعا يساوي
عبدين وسطين لا يجزيه الا عبد واحد والفرق انا لو جوزنا الواحد عن الاثنين انما يجوز باعتبار
القيمة عين ان الواجب في فصل الهدي اراقة الدم وتمليك اللحم والتمليك ان كان متقوما فاراقة
الدم ليست بمتقومة فباعتبار التمليك ان امكن التجويز من حيث القيمة فباعتبار الاراقة لا
يمكن فلا يثبت الامكان بالشك حتى لو ذبح شاتين وجاء بلحم شاة عظيمة تبلغ شاتين وتصدق
به يجوز لان الواجب بعد الاراقة تمليك اللحم والتمليك متقوم فيمكن تجويزه بالقيمة فعلى هذا اذا
قال لله علي ان اتصدق بعبدين وسطين فتصدق بعبد مرتفع تبلغ قيمته قيمة وسطين يجوز
في المنتقى عيسى ابن ابان عن محمد اذا قال لله علي ان اتصدق بهذا الدرهم فضاع الدرهم فقال
لله علي ان اتصدق بهذا الدينار مكان الدرهم الذي ضاع وجب عليه ان يتصدق بالدينار
فان وجد الدرهم وتصدق به يبطل عنه الدينار اذا اوجب الدينار مكان الدرهم الذي ضاع
علل في الكتاب فقال لان الدرهم حين ضاع فقد بطل عنه ما اوجب على نفسه فيه فان وجد
تصدق به ولم يكن عليه ان يتصدق بفضل الدينار عليه قال ولا يشبه هذا الاضحية فان الاضحية
اذا ضاعت كان عليه مكانها اذا كان موسرا وفيه المعلى عن ابي يوسف اذا قال ان اصبت مائة
درهم فلله علي ان اودي زكوتها خمسة دراهم فاصاب مائة فلا شيء عليه لانه التزم غير المشروع
وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله اذا قال ان رزقني الله تعالى مائتي درهم فلله علي زكوتها عشرة
فملك مائتين لا يلزمه الا الخمسة زكوة لانه التزم غير المشروع فلم يصح وفي فتاوى ابي الليث اذا قال
لله علي ان اتصدق على فقراء مكة بكذا او قال مالي صدقة على فقراء مكة فتصدق على فقراء بلخ جاز لان
المطلوب من الصدقة ابتغاء مرضات الله تعالى والفقر جهة يتوسل به الى ابتغاء مرضات الله وجميع
الفقراء في حق هذا المعنى جنس واحد وهو نظير من جعل على نفسه الصوم او الصلوة بمكة فصلى
وصام هاهنا يجوز وطريقه ما قلنا وفي المنتقى اذا قال لله علي ان اتصدق بهذا الدرهم على هذا
المسكين لا يلزمه شي رواه الحسن ابن ابي مالك عن ابي يوسف اذ ليس لله تعالى من جنسه في
العين ايجاب وان كان المسكين بغير عينه يلزمه ذلك وهذا الجواب بخلاف جواب الروايات
المشهورة وفيه ايضا برواية المعلى عن ابي يوسف اذا قال لله علي ان اتصدق من هذه العشرين
بعشرة دراهم فتصدق بعشرة منها ولا نية له لم تجزه فيما جعل على نفسه ولو تصدق بالعشرين كلها
ولا نية له اجزاه وفي القدوري اذا قال لله علي ان اتصدق بهذه الدراهم يوم يقدم فلان ثم قال
ان كلمت فلانا فعلي ان اتصدق بهذه الدراهم فكلم فلانا وقدم فلان اجزاه ان يتصدق بتلك
الدراهم ولا يلزمه غير ذلك لان الواجب تعلق بمحل بعينه وذلك مما لا يزداد وهذا كالعين اذا جعل
شرطا في يمين ووجد الشرطان لم يجب شي اخر كذا هاهنا وفيه ايضا اذا قال ان كلمت فلانا فعلي
ان اتصدق بهذه الدراهم فكلم فلانا حتى وجب التصدق بها فاعطاها من زكوة ماله او كفارة يمينه

فعليه اخرى مكانها لان بالصرف الى جهة اخرى صار كالمستهلك لها فيضمن كما لو انفقها
بخلاف الفصل الاول لان هناك النذران تعلقا بمحل واحد فوقع عنهما اما هاهنا بخلافه قال في
الجامع اذا قال الرجل ان كان ما في يدي دراهم الا ثلاثة دراهم فجميع ما في يدي صدقة فاذا هي
خمسة دراهم او اربعة دراهم لا يلزمه التصدق بشي وفي الجامع ايضا اذا قال لله علي اطعام المساكين
او اطعام مساكين فان ابا حنيفة قال هذا على عشرة في الوجهين جميعا وهذا استحسان ووجهه
ان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى واقل الطعام المقدر بالمساكين في ايجاب الله تعالى طعام
عشرة مساكين كما في كفارة اليمين فاذا ابهم عدد المساكين اخذ المقدار منه فان قيل كيف لم ياخذ ابو
حنيفة رحمه الله المقدار عند الابهام من كفارة الحلق في الاذى وانه اقل لانه مقدر بثلاثة اصوع
على ستة مساكين قلنا لان الواجب في كفارة الحلق واجب باسم الصدقة لا باسم الاطعام لان الله
تعالى قال فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وهذا السلك
انما اوجب على نفسه باسم الاطعام لا باسم الصدقة حتى لو قال لله علي صدقة المساكين يوخذ قدره من كفارة
الحلق وفي هبة النوازل رجل في يده دراهم فقال لله علي ان اتصدق بهذه الدراهم فلم يتصدق حتى هلك
فلا شي عليه لان الدراهم تتعين في باب النذور ولو لم يهلك وتصدق بدراهم سواها فهو جايز
وهي مسيلة دفع القيم وفي وقف النوازل رجل له ريب له شي فقال ان وجدته فلله علي ان اقف ارضي
هذه على ابناء السبيل فوجده يجب عليه الانفاق فان وقف على الاجانب او على الاقارب الذين تجوز
له اعطاء الزكوة اياهم جاز وخرج عن عهدة النذر وان وقف على الاقارب الذين لا يجوز له اعطاء
الزكوة اياهم جاز الوقف ولكن لا يخرج عن عهدة النذر اما جواز الوقف فظاهر واما بقاء النذر فلان
صرف الصدقة الواجبة الى هذه القرابة لما لم يجز لم يصر موديا المنذور فبقي عليه كما كان وفي الجامع
اذا قال اول كر حنطة املكه صدقة في المساكين فملك كرا ونصف كر لا يلزمه التصدق بشي وان
قال اول عبد املكه حر فاشترى عبدا ونصف عبد عتق الكامل والفرق ان الكر اسم لاربعين قفيزا
فصار تقدير يمينه اول اربعين قفيز حنطة املكها فهو صدقة ولو صرح بذلك وملك ستين قفيزا
لا يلزمه التصدق بشي لان الكر اسم لاربعين قفيزا ومعنا ثلاث عشرينات اي العشرين ضممناه
الى عشرين اخر ينطلق عليه اسم الكر ويسلب اسم الكر عن الاخر فجات المزاحمة ومن شرط اطلاق اسم
الاولية انتفاء المزاحمة فاذا لم تنتف المزاحمة لم يتحقق الشرط فلا يلزمه التصدق بخلاف مسيلة
العبد فاذا ضممنا النصف من العبد الكامل الى نصف العبد لا يسمى عبدا بل يسمى نصف العبدين
ولا ينتفي اسم العبد عن الكامل فلم يكن نصف العبد مزاحما للعبد فيتحقق شرط وجوب التصدق
ونظير مسيلة الكر من مسيلة العبد ما اذا قال اول اربعين عبدا املكهم فاشترى ستين والحكم في
ساير ما يكال ويوزن كالحكم في الكر والحكم في الثياب والعروض كالحكم في العبيد اذا قال ان فعلت
كذا فمالي صدقة في المساكين او قال فكل مالي فيفعل ذلك الفعل فالقياس ان يلزمه التصدق بجميع
ماله مال الزكوة وغيره في ذلك على السواء لانه اضاف الصدقة الى ماله مطلقا في الصورة الاولى
والى جميع ماله في الصورة الثانية فيدخل تحته جميع امواله كما في الوصية يدل عليه ان قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة تناول جميع الاموال وقوله عليه الصلوة
والسلام من ترك مالا تناول جميع الاموال ووجه الاستحسان ان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى

ثم ما اوجب الله تعالى من الصدقة مضافا الى مال مطلق بقوله خذ من اموالهم صدقة
تناول مال الزكوة خاصة فكذا ما وجب بايجاب العبد بخلاف الوصية لانا لم نجد في الوصية
ايجابات الشرع تتقيد بمال الزكوة حتى يصرف ايجابه اليه فانصرف ايجابه الى الاموال كلها قال
القدوري في كتابه ولا فرق بين مقدار النصاب وما دونه لانه وان قل فهو مال الزكوة فان السبب
اصل المال لا قدر منه ولو كان عليه دين محيط بماله يلزمه التصدق بما في يديه فاذا قضى الدين
به يلزمه التصدق بمثله وهذا لان ما في يده مال الزكوة الا انه امتنع الوجوب فيه لمانع وهو الدين
فيدخل تحت النذر ولزمه التصدق به فاذا قضى دينه به فقد استهلك ما لا وجب التصدق به
فيكون مضمونا بمثله ولو نوى بهذا النذر جميع ما يملك صحت نيته لانه شدد على نفسه بنيته
والاسم صالح لتناول الكل فيلزمه التصدق بالكل ولو كان له ثمرة عشرية تصدق بها لانه مال
تعلق به العشر والعشر في معنى الصدقة فكان مال الصدقة وقال ابو حنيفة الارض العشرية
لا يدخل تحت هذا النذر خلافا لابي يوسف لان الارض العشرية ليست مال الصدقة لان العشر
انما يجب في الخارج لا في الارض فكان الارض خاليا عن الصدقة فلم يكن مال الصدقة ولا خلاف
ان ارض الخراج لا يدخل في هذا النذر وقول محمد في ارض العشر نظير قول ابي حنيفة ذكره في المنتقى
وفي المنتقى محمد ان ارض التجارة لا تدخل في هذا النذر هذا الذي ذكرنا ما اذا حصل النذر باسم
المال فاما اذا حصل النذر باسم الملك بان قال ان فعلت كذا فجميع ما املكه صدقة في المساكين
ذكر في كتاب الهبة انه يتصدق بجميع ما يملكه ويمسك قوته فمن المشايخ من قال هذا جواب القياس
وفي الاستحسان ينصرف الى مال الزكوة واليه ذهب الفقيه ابو بكر البلخي والشيخ الامام الاجل شمس الايمة
السرخسي ومنهم من قال لا بل هذا جواب القياس والاستحسان واليه ذهب الفقيه محمد بن ابراهيم
الميداني فعلى قول هذا القايل يحتاج الى الفرق بين ذكر المال وبين ذكر الملك على جواب الاستحسان
والفرق ان اسم المال مطلقا انما تقيد بمال الزكوة في هذا الباب اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله
تعالى وهذا المعنى معدوم عند ذكر الملك لانا لم نجد في ايجاب الشرع اضافة الصدقة الى الملك
المطلق واراد مالا مقيدا فيعمل فيه بقضية اللفظ واللفظ عام او مطلق ثم قال في كتاب الهبة
ويمسك من ذلك قوته لان حاجته في هذا القدر مقدم وهذا لانه لو لم يمسك مقدار قوته
يحتاج الى ان يسال الناس من ساعته ولا يحسن ان يتصدق الرجل بماله ويسال الناس من ساعته
ولم يبين مقدار ما يمسك قال مشايخنا ان كان محترفا يمسك قوت يوم وان كان صاحب
حوانيت عليه يمسك قوت شهر وان كان دهقانا يمسك قوت سنة لان قوت الدهاقين يتجدد
في كل سنة وقوت صاحب الحوانيت يتجدد في كل شهر وقوت اهل الحرف في كل يوم فاذا وصل بيده
الى شي من المال بعد ذلك تصدق بمقدار ما امسك لانه مستهلك قدر ما امكن من المال الذي لزمه
التصدق منه فيصير ضامنا مثله كما لو استهلك مال الزكوة فاذا جعل الرجل على نفسه حجة او
عمرة او ما اشبه ذلك مما هو طاعة الله عز وجل وكان النذر مرسلا لزمه الوفاء بما سمى ولا تنفعه
الكفارة بلا خلاف فان كان النذر معلقا بالشرط ان كان شرطا يريد وجوده لجلب منفعة او لدفع
مضرة بان قال ان شفى الله مريضي او رد الله غايبي او مات عدوي فعلي صوم سنة فوجد الشرط
لزمه الوفاء بما سمى ولا يخرج عن العهدة بالكفارة بلا خلاف ايضا وان كان النذر بشرط لا يريد كونه

فعليه الوفاء بما سمى في ظاهر الرواية عن اصحابنا وروى عن ابي حنيفة انه رجع عن هذا القول
وقال هو بالخيار ان شاء خرج عنه بعين ما سمى وان شاء خرج عنه بالكفارة وهكذا روى
محمد ومشايخ بلخ كانوا يفتون بهذا وهو اختيار الشيخ الامام اسماعيل الزاهد والشيخ الامام شمس
الايمة السرخسي والصدر الشهيد برهان الايمة رحمهم الله وبه قال عمر وعايشة رضي الله عنهما
وجه قول ابي حنيفة الاخر ان النذر المعلق بشرط لا يريد كونه يمين من وجه نذر من وجه يمين باعتبار
الشرط لانه مرغوب عنه فرارا عما يلزمه حقا لله تعالى على الخلوص كالشرط في اليمين بالله مرغوب
عنه فرارا عما يلزمه من الكفارة حقا لله تعالى على الخلوص نذر باعتبار الجزاء لان المعلق بالشرط
صوم او صلوة او حج كما في النذر المعلق بشرط يريد كونه فكان نذرا يمينا من وجه ولا رجحان
لاحدهما على الاخر لان اليمين انما يتم بالشرط والجزاء جميعا والجمع بين الوجهين متعذر لان احدهما
يوجب الكفارة والاخر يوجب الوفاء بالمسمى والجمع بين الكفارة والمسمى متعذر لان العقد الواحد
فلا يلزمه موجبان واذا تعذر الجمع بين الموجبين والبعض من ذلك متعذر ايضا وجب التوفير على
الشبهين حظهما من حيث التخيير وهذا بخلاف ما لو علق النذر بشرط يريد كونه لانه نذر من كل
وجه باعتبار الجزاء والشرط جميعا لان الشرط مرغوب فيه والشرط في اليمين بالله مرجور
عنه خوفا عما يلزمه من الكفارة حقا لله تعالى بخلاف ما نحن فيه وبخلاف النذر المرسل لانه ليس
فيه معنى اليمين اصلا والله اعلم

الفصل السابع عشر في المتفرقات

في المنتقى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة في الحربي المستامن اذا مر على العاشر اخذ منه العشر في
جميع ما معه كان للتجارة او لم يكن وروى الحسن عن ابن ابي مالك عن ابي يوسف ان كان معه لغير
التجارة لا يعشر ابن سماعة عن محمد في نوادره رجل اشترى عبدا بماية درهم وقيمة العبد مايتا
درهم وهو يريد التجارة فلما كان اخر الحول صار قيمته ثلاثماية ثم استحق نصف العبد فعلى المشتري
زكوة مايتي درهم لانه تبين انه تم الحول وفي ملكه مايتا درهم ماية وخمسون في العبد وخمسون
في ذمة البايع نصف ثمن العبد والدين يضم الى ما عنده في حق تكميل النصاب وان كان لا يخاطب بالاداء
منه قبل القبض ابن سماعة في الرقيات عن محمد رجل عنده عشرون دينارا ومايتا درهم حال عليهما
الحول فدفع الى رجل خمسة دراهم من المايتين ليودي عن المايتين الى المساكين فلم يودها حتى ضاعت
المايتان وصاحب المال لا يعلم بذلك ثم ان الاخر دفع الخمسة الى المساكين لم يجزه عن زكوة الدنانير
وكذلك على هذا اذا كان لرجل الف درهم وضح والف درهم عليه حال عليه الحول فدفع الى رجل خمسة
وعشرين درهما وضحا ليتصدق بها عن زكوة الوضح وباقي المسيلة بحاله لا يقع المودى عن
العلة ولو كان الدفع على سبيل التعجيل قبل الحول والباقي بحاله فالمودى يقع عن الباقي وقد ذكرنا
هذا التفصيل فيما اذا ادى صاحب المال بنفسه فكذا اذا امر غيره بالاداء هشام عن ابي يوسف
في رجل له على رجل الف درهم فوهبها لاخر ووكله بقبضها ولم يقبضها حتى وجبت فيه الزكوة
ثم قبضها الوكيل وهو الموهوب له فزكوتها على الواهب لان قبض الوكيل بمنزلة قبض صاحب
المال في مجموع النوازل قال محمد اذا هلكت الوديعة في يد المودع وادى الى صاحب الوديعة
ضمانها ناويا عن زكوة ماله قال ان ادى اليه لدفع خصومته لا يجزيه عن زكوته وفيه ايضا روى عن
ابي حنيفة في رجل له عشرون شاة في الجبل وعشرون شاة في السواد ومصدقهما مختلف

قال

قال ياخذ كل واحد منهما نصف شاة وعن ابي يوسف في رجل قال لله علي ان اتصدق بما
علي من الزكوة تطوعا فادى ما عليه جاز عن زكوته ولا شيء عليه غير ذلك وكذا اذا قال لله علي
ان اتصدق بما علي من الكفارة تطوعا ثم تصدق بها جاز عن الكفارة ولا شيء عليه غير ذلك ولو
قال لله علي ان احج العام تطوعا ثم حج من عامه حجة الاسلام كان عليه ان يحج عن التطوع ولو قال
لله علي حجة الاسلام تطوعا فحجها للاسلام لم يلزمه التطوع ابن سماعة عن محمد في رجل له مايتا
درهم على رجل حال الحول الا شهرا ثم استفاد الفا وتم الحول على الدين قال يزكي الالف التي عنده وان
لم ياخذ من الدين وكذا اذا توى الدين بعد الحول وفي قياس قول ابي حنيفة لا يزكي الالف المستفادة
الا ان ياخذ من الدين اربعين درهما فاذا اخذ زكاها مع الالف وفي مجموع النوازل مريض له مايتا درهم
وعليها من الزكوة مثلها ليس له ان يعطيها وان اعطاها ثم مات كان لورثة الميت ان يرجعوا عليهم
بثلثها وفيه ايضا رجل دفع الى رجل مالا قال اعط هذا من احببت ليس له ان يتصدق على نفسه
عند ابي حنيفة وقال محمد له ذلك وفيه ايضا الدين المجحود اذا كان لصاحبه عليه بينة ولم تقم مالا
يجب عليه الزكوة لان الحاكم لا يقبلها قال محمد رحمه الله في الاصل اذا قضى دين غيره من زكوته
فان قضى بامر المديون وكان المديون فقيرا يجوز وان ادى بغير امره لا يجوز لان الماخوذ على رب
المال تمليك المال من الفقير فاذا قضى بامر المديون فقد وجد التمليك منه لان تقدير الامر بقضاء
الدين ولا يتصور قضاء الدين عنه الا بعد تمليك قدر الزكوة عنه لمكلفي قدر الزكوة ثم كن وكيلي
بقضاء ديني من ذلك ولو قال هكذا يجوز وينوب قبض صاحب الدين عن قبض المديون فاما اذا
قضى بغير امر المديون لم يوجد التمليك منه لانه لم يرض بوقوع الملك له فلا يمكن ان يجعل هذا تمليكا
منه فلهذا لا يخرج عن العهدة وفي الاصل ايضا اذا كان للرجل سايمة للتجارة حال عليها الحول وهي
كذلك اجمعوا على انه لا يجمع بين زكوة السايمة وبين زكوة التجارة لان المال واحد والجمع بينهما يودي
الى الثنا بعد هذا قال اصحابنا رحمهم الله زكوة التجارة اولى من زكوة السايمة لان نية التجارة قد
صحت فيها الا انها لو لم تصح انما لا تصح لمكان السوم الا ان السوم لا ينافي صحة نية التجارة الا ترى ان
السايمة اذا كانت اقل من النصاب اشتراها بنية التجارة وتركها سايمة كما كانت للتجارة تصح نية التجارة
فيها وتجب زكوة التجارة كذا هاهنا وكل مال صحت نية التجارة فيه تجب فيها زكوة التجارة الحربي
اذا اسلم في دار الحرب وله سوايم وقد علم بوجوب الزكوة عليه بسبب السوايم ولم يودها
سنين حين خرج الى دار الاسلام بسوايمه فانه لا ينبغي للامام ان ياخذ منه زكوة ما مضى لانه لم
يكن في حماية الامام حال وجوب الزكوة وتجب عليه الاداء فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يعلم
بوجوب الزكوة لا يجب عليه الاداء فيما بينه وبين الله تعالى وعلى الصوم والصلوة قال في
المنتقى والعلم الذي به عليه الصلوة والصوم ان يخبره بذلك رجلان عدلان او رجل وامراتان
في دار الحرب او في دار الاسلام وفي المنتقى حربي اسلم في دار الحرب ومكث سنين لا يعلم ان عليه
صلوة او زكوة او صياما وهو في دار الحرب او في دار الاسلام فليس عليه قضاء ما مضى
وان اعلمه بذلك رجلان او رجل وامراتان ممن هو عدل ثم فرط في ذلك كان عليه ان يقضي ما
فرط فيه من وقت اعلامه في دار الحرب كان او في دار الاسلام وان كان انما اعلمه بذلك رجل واحد
او ناس من اهل الذمة لم يكن عليه ان يقضي شيا مما مضى قال ابو يوسف اذا لم يبلغه وهو في دار

الحرث لم ينقض واذا كان في دار الاسلام قضى والله اعلم بالصواب

كتاب العشر

هذا الكتاب يشتمل على ستة فصول الاول في بيان ما يجب فيه العشر ٢ في بيان اعتبار النصاب لوجوب العشر ٣ فيمن يجب عليه العشر وفيمن لا يجب عليه ٤ في معرفة وقت وجوب العشر ٥ في معرفة ارض العشر ٦ في التصرف فيما يخرج من الارض وفي التصرفات في العشر ٧ في المتفرقات

الفصل الاول في بيان ما يجب فيه العشر

يجب ان يعلم بان الاصل في وجوب العشر قوله الله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض قال اهل التفسير المراد من قوله من طيبات ما كسبتم زكوة مال التجارة والمراد من قوله ومما اخرجنا لكم من الارض العشر وقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده والمراد من الحق المذكور في الاية العشر وقوله عليه الصلوة والسلام ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر قال ابو حنيفة رحمه الله كل شيء اخرجته الارض مما يستنمى به الارض فيه العشر الا الحطب والقصب والحشيش والتبن والسعف وقال ابو يوسف ومحمد وكل شيء له ثمرة باقية وتكون منفعته عامة ويكون مقصودا في نفسه يجب فيه العشر وما كان بخلافه لا يجب فيه العشر حتى ان عندهما لا يجب العشر في الخضر وعند ابي حنيفة يجب وقولهما في ماله ثمرة باقية يدخر في الغالب ويبقى سنة او اكثر نحو الحنطة والشعير والتمر والزبيب واشباهها حجتهما في ذلك قوله عليه الصلوة والسلام ليس في الخضروات صدقة ولابي حنيفة رحمه الله العمومات التي مر ذكرها ولان سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج والاستنما بالرطاب اكثر من الاستنما بالحنطة والشعير ولهذا كان وظيفة الخراج في اراضي الرطاب اكثر وما روينا من الحديث فتاويله ليس فيها صدقة توخذ ونحن هكذا نقول ان الساعي لا يوخذ العشر من الرطاب التي مر بها والمستثنى عند ابي حنيفة الاشياء الخمسة اما الحطب والحشيش فلان سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج والاراضي لا تستنمى بهذه الاشياء ولا يقصد بالزراعة بل الاستنما يفوت بهذه الاشيا واما القصب فالمراد منه القصب الفارسي لان الاراضي به لا تستنمى عادة فاما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لان الاراضي لا تستنمى بهما عادة قال محمد رحمه الله في الاصل قصب السكر بمنزلة التمر ومنه القصب الفارسي لان الاراضي به لا تستنمى عادة وقصب الذريرة بمنزلة الريحان قال صاحب العين الذريرة فتات قصب الطيب وفارسيته ريرهاى وقصب الطيب قصب يجاء به من ارض الهند وفي الطلبة الذريرة ما يذر على الميت اي ينثر واما السعف فلانه من جملة الحطب لانه جزء من اجزاء النخل ولانه اصل الشجر لان السعف الغصن والعشر لا يجب في اصل الشجر واما التبن فلان التبن هو الساق الذي يتولد منه الحب فوزانه وزان اصل الشجر في المنتقى قال ابراهيم بن هراسة سالت محمدا عن ارض عشر فيه شجر ليس له ثمر مثل التوم والخلاف قال لا عشر فيه لان ما ليس له ثمر من الشجر فهو حطب بعض مشايخنا قالوا اذا استنمى الرجل ارضه بقوايم الخلاف او بالقصب وما اشبهها فكان يقطع في كل سنة ويبيع يجب فيه العشر عند ابي حنيفة وانه حسن ولا عشر في الخوخ والتفاح

والكمثرى والاجاص والسفرجل والمشمش لان هذه الاشياء لا تدخر ولا تبقى سنة في المنتقى وفي التين الذي ييبس العشر ولا عشر في الخوخ الذي يشقق وييبس علل فقال لان الغالب منه ليس على ذلك فقد اشار الى ان كل ما ييبس غالبا فهو الباقي في ايدي الناس فيجب فيه العشر واشار الى ان الخوخ مما لا ييبس في الغالب وعن ابي يوسف ان الاجاص الذي ييبس بمنزلة الزبيب يجب فيه العشر وكذا العناب فيه العشر ولا عشر في الثوم والباقلا عند محمد لانهما من جملة الخضر وكذلك الثوم وعن ابي يوسف انه اوجبه في البصل وعن محمد انه لا عشر في العنب لانه من الخضر ولا عشر فيما هو من جملة الادوية لانه لا ينتفع به انتفاعا عاما وعن محمد لا عشر في الرياحين كلها الا الحناء والورد والوسمة وعن ابي يوسف انه اوجب في الحناء لانه ينتفع به انتفاعا عاما وانه يبقى سنة ولا شيء في القت لانه حشيش ويجب في حبه لانه ينتفع به انتفاعا عاما ويدخر غالبا ويبقى حولا والبزور التي لا تصلح الا للزراعة كبزر البطيخ وما اشبه ذلك فلا عشر فيه لانها غير مقصودة في نفسها ولانه لا ينتفع بها انتفاعا عاما ولا شيء في الشونيز والنانخواة والحلبة لانها من جملة الادوية او لانه لا ينتفع به انتفاعا عاما وما يوجد في الجبال من الثمر والفواكه ففيه العشر في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف لا يجب لانه على اصل الاباحة كالقصب وعن ابي حنيفة ان الملك فيه يثبت بالاخذ والاحراز وهو مما يحصن في نفسه فيكون هذا وما لو حصل في ملكه سواء في حق وجوب حق الله تعالى كخمس المعادن والعشر واجب في العسل ان كان في ارض العشرية به ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان الاراضي تستنمى بهذا او نعد له كالثمار وما يوجد في الجبال من العسل ففيه الخلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف على نحو ما ذكرنا في الثمار والفواكه وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله ولو كان في دار رجل شجرة لا يجب في ذلك عشر وان كانت تلك البلدة عشرية فرق بين هذا وبين الثمار التي تكون في الجبل والفرق ان نفقة داره ليست بعشرية والجبل عشري وما سقته السماء او سقي سيحا ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر به ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعنى في التفاوت اختلاف قدر المونة وكثرتها واذا سقي في بعض السنة سيحا وفي بعضها بالدالية فالمعتبر هو الاغلب وقدم نظير هذا في السوم عن اسد ابن عمرو في ارض ينبت فيها بر او عنب من غير معالجة احد فجمع منه رجل قال ان كان في ارض عشر ففيه العشر وان كانت هذه الارض ليست لاحد ولم يعالجها احد فكذلك فيه العشر وسيل الحسن عن ذلك فقال ليس عليه عشر اذا وجدها في ارض ليست لاحد قال الفقيه ابو الليث قول الحسن احب الي

الفصل الثاني في بيان اعتبار النصاب لوجوب العشر

وانه مختلف فيه فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر النصاب بل يوجب العشر في كل قليل وكثير اخرجته الارض مما يستنمى به الارض وهما اعتبرا النصاب فقالا لا يجب العشر حتى يبلغ الخارج خمسة اوسق والوسق ستون صاعا فخمسة الاوسق تكون ثلثماية اصوع فما لم يبلغ الخارج ثلثماية اصوع لا يجب فيه العشر وانما اعتبرا النصاب لايجاب العشر لان هذا نوع زكوة فيشترط هاهنا النصاب قياسا على الزكوة المعهودة ويويده قوله عليه الصلوة والسلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولابي حنيفة العمومات الواردة في هذا الباب من غير فصل بينما اذا قل الخارج او كثر والحديث الذي روينا محمول على الزكوة لانها هي الصدقة المطلقة وانما قدراه بالاوسق

اما اتباعا للحديث او لانهم كانوا يتبايعون بالاوسق وانما قدرناه بالخمسة الاوسق كان لايبلغ
مايتي درهم في ذلك الزمان والتقدير بالاوسق عندهما فيما يدخل تحت الوسق عندهما ويكال به
كالحنطة والشعير والذرة واشباهها فاما مالايدخل تحت الوسق ولايكال به كالقطن والزعفران
والفانيذ والسكر والعسل واشباهها فعند ابي يوسف تعتبر القيمة فبعد ذلك اختلف الروايات
عنه روى الفضل ابن غانم انه اذا بلغت قيمة الخارج قيمة خمسة اوسق من ادنى الاشياء الخمسة
الحنطة والشعير والذرة والتمر والزبيب يجب العشر ومالا فلا وروى ابن سماعة عنه اذا بلغت
قيمة الخارج قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يجب فيه العشر والا فلا وهو اختيار ابن رستم عن محمد
وروى ابن سماعة عن محمد انه يعتبر خمسة اعداد اعلى ما يقدر به ذلك الشيء ففي القطن خمسة
احمال وفي العسل خمسة افراق والفرق ستون رطلا بالعراقي وفي الزعفران والسكر والفانيذ خمسة
امنا وهذا هو المشهور من قوله فابو يوسف يقول نصب النصاب بالراي لايكون ولكن فيما ورد فيه
النص يعتبر المنصوص عليه وفيما لانص عليه تعتبر القيمة ولانص في هذه الاشياء فتعتبر القيمة
بعد هذا قال يعتبر قيمة الادنى ولايعتبر قيمة الاقصى نظرا للفقراء غيران في احدى الروايتين
الادنى من جملة مايوسق وكانه فعل ذلك نظرا لمن يعتبر لارباب الاموال لانه كما يجب نظر للفقراء
حتى لم يعتبر الاقصى فيجب اعتبار نظر ارباب المال وذلك في ان لايعتبر الادنى من جميع مايوسق
ومحمد يقول ان القيمة ساقطة الاعتبار في هذا الباب بالاجماع فان العشر يجب باعتبار العين
بالاجماع والشرع اعتبر الوسق في الموسقات والوسق في الموسقات اقصى ما يقدر به المعاير
فانه يقدر اولا بالمد ثم بالصاع ثم بالوسق فاعتبرنا في هذه الاشياء التي لاتدخل تحت الوسق
اقصى ما يقدر به السكر والفانيذ والزعفران المن واقصى ما يقدر به القطن الحمل فقدرناه بذلك
هذا اذا كان الخارج جنسا واحدا وان اخرجت الارض اجناسا مختلفة كالحنطة والشعير والذرة
ولم يبلغ كل نوع منها خمسة اوسق فعن ابي يوسف في ذلك ثلاث روايات احدها انه لايجب شيء
حتى يبلغ كل نوع نصابا لان العشر فيما يدخل تحت الوسق يجب باعتبار العين والتكميل باعتبار العين
متعذر لاختلاف العين كما في السوايم وفي رواية كل نوعين لايجوز بيع احدهما بالاخر ضم بعضه
الى البعض وما يجوز بيعه بالاخر متفاضلا لايضم لان عدم جواز بيع احدهما بالاخر متفاضلا
دليل المجانسة قال القدوري وهو قول محمد وفي رواية اخرى قال كل ما ادرك في وقت واحد
ضم بعضه الى البعض وما لايدرك في وقت واحد لايضم قال في المنتقى وبهذه الرواية كان يقول
محمد رحمه الله اولا ثم رجع الى الرواية الاولى وجه هذه الرواية ان الحق انما يجب باعتبار المنفعة
فما ادرك في وقت واحد فمنفعته واحدة فلا يعتبر اختلافه كالعروض ولو حصل خمسة اوسق
من اراضي مختلفة في رساتيق مختلفة فان كان العامل واحدا يضم البعض الى البعض واخذ العشر
وان اختلف العامل فلا سبيل لواحد من العاملين على الخارج الذي في عمله حتى يبلغ خمسة اوسق
وهذا لان حق الاخذ للعامل بالحماية فاذا كان العامل مختلفا فانما حمى كل واحد منهما اقل من خمسة اوسق
فلا يثبت له حق الاخذ ولا كذلك ما اذا كان العامل واحدا وهذا كله قول ابي يوسف وقال محمد لا
معتبر باختلاف العامل بعد اتحاد المالك ووجهه ان الاراضي كلها محمية بحماية الامام الاكبر فكان
حق الاخذ ثابتا للامام الاكبر والعاشر نايب عنه فيثبت له حق الاخذ بحكم النيابة وذكر الحاكم الشهيد

في المنتقى رجل له في كوابس ارض يخرج من كل واحد منهما وسقان ونصف من بر يوخذ منه العشر
ولو كان له نخل وكرم يخرج من كل واحد منهما اربعة اوسق لم يوخذ منه شيء وكذلك الحنطة
والشعير وفي المنتقى ايضا ابو سليمان عن محمد عن ابي حنيفة في التمور المختلفة جمع بعضها الى بعض
من غير خلط وقد بلغت خمسة اوسق انه يوخذ منها الصدقة من اوساطها حتى انه اذا اجتمع برد فل
وبمر فارسي وبمر برني اخذ العشر من الوسط وهو قول محمد وقال ابو حنيفة بعد هذا انه يوخذ
من كل صنف بحصته قال ابو الفضل وهو القياس وفيه ايضا اذا كان له شجرة لها ثمرتان مثل العصفر
والقرطم لايجمعان كلاهما وان كانا لو جمعا بلغا خمسة اوسق من ادنى ما يخرج الارض ففيه العشر
وفيه ايضا ابن سماعة عن محمد ارض زرع مرتين في السنة فاخرجت كل مرة اربعة اوسق ففيه
العشر لانه زرع سنة وفيه ايضا رجل زرع قراحا له في السنة ثلاث مرات فمرة خرج وسقان من
سمسم ومرة خرج وسقان من حنطة ومرة خرج وسقان من شعير فلا عشر فيه حتى يكون من نوع
واحد خمسة اوسق وقال ابراهيم بن هراسة يضم البعض الى البعض وروى خالد بن صبيح
انه لايضم وفيه ايضا اذا اخرجت الارض خمسة اوسق من التمر الجاف او الزبيب كان فيه العشر
فان بيع رطبا او عنبا او بسرا حضر قال يخرص ذلك تمرا جافا او زبيبا فان بلغ خمسة اوسق وجب فيه
العشر والا فلا شيء عليه وفيه ايضا في الطلع يبيعه رب النخل اذا بلغ ثمنه خمسة اوسق من الزبيب ففيه
العشر لان هذا جنس واحد وشيء واحد

الفصل الثالث فيمن يجب عليه العشر وفيمن لايجب

ذكر في المنتقى عن محمد اذا زرع رجلا بالنصف والبذر من رب الارض ومن العامل فاخرجت الارض
خمسة اوسق ففيها العشر وان كان البذر منهما نصفين فلا عشر فيها الا ان يبلغ نصيب كل واحد
منهما خمسة اوسق وفيه عنه ايضا اذا كان للرجل زرع في ارض العشر فمات قبل ان يحصد فورثه ورثته
ولا يصيب كل واحد منهم خمسة اوسق ففيه العشر لان ملك الورثة بناء على ملك المورث فيعتبر
كمال النصاب في حق المورث وقد وجد وفيه ايضا ارض بين رجلين اخرجت خمسة اوسق حنطة
فاقتسماها او لم يقتسماها قال يوخذ منه العشر ولو قسماها على الارض فزرع كل واحد منهما طايفة
منها لم يكن على واحد منهما عشر حتى يخرج له خمسة اوسق وفي القدوري اذا اخرجت الارض المشتركة
خمسة اوسق ففيها العشر في احدى الروايتين عن ابي يوسف وروى عنه انه لايجب وهو قول محمد
والله اعلم ويوخذ العشر من الاراضي العشرية اذا كان المالك مسلما صغيرا كان او كبيرا عاقلا كان او مجنونا
وكذلك يجب في ارض المكاتب وفي ارض الوقف لان هذا حق مال يجب بسبب ارض نامي فيجب على
هولاء كالخراج وهذا لان معنى المونة في العشر اصل ومعنى العبادة تبع لانه يجب بسبب ارض نامية
ونماء الارض لايحصل الا بمونة عظيمة تلحق المالك فعلم انه اوجب بطريق المونة الا ترى ان الزكوة لا
تجب بسبب الابل العوامل لان منفعتها لاتحصل الا بمونة عظيمة تلحق المالك علمنا ان الشرع الحقه
بالمون الا ان معنى العبادة فيه تبع من حيث المصرف فانه يصرف الى الفقراء واذا كان معنى المونة فيه اصلا
كانت العبرة لمعنى المونة فتجب على هولاء كالخراج وهذا بخلاف الزكوة لان الزكوة عبادة محضة ليس
فيها معنى المونة اوجبت شكرا على نعمة الغنى الا ترى انها لاتجب بسبب الابل العوامل التي لاتحصل منفعتها
الا بمونة عظيمة تلحق المالك والغنى لايثبت للمكاتب بما في يده ولهذا حلت له الصدقة فلا تجب عليه
الزكوة وتجب العشر على المديون بخلاف الزكوة وهذا لان الدين انما منع وجوب الزكوة لنقصان في الملك

الا ان نقصان الملك لا يمنع وجوب العشر الا ترى انه يجب العشر في ارض المكاتب واذا استاجر
ارضا عشرية وزرعها فالعشر على رب الارض في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يجب
العشر على المستاجر واما المستعير اذا زرع فعليه العشر دون صاحب الارض في ظاهر رواية
اصحابنا وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه اوجب على المعير فابو حنيفة على رواية ابن المبارك
لا يحتاج الى الفرق بين المستعير وبين الاخر وعلى ظاهر الرواية يحتاج ووجه الفرق ان الخارج سلم
للمستاجر بعوض فكانه اشترى الزرع بعد الادراك ولا كذلك المستعير لان الخارج يسلم له بغير
عوض اما الغاصب اذا زرع فان نقصت الزراعة الارض غرم الغاصب النقصان وعلى رب
الارض العشر عند ابي حنيفة لان ضمان النقصان بمنزلة الاجر وان لم يوجب زراعته نقصانا
في الارض فالعشر على الغاصب لا على رب الارض استحسانا لانه لم يسلم لرب الارض الخارج لا
بعينه ولا ببدله انما سلم ذلك للغاصب فتكون المونة على الغاصب لا على رب الارض وعلى قول ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله العشر على الغاصب اوجب زراعته نقصانا في الارض او لم يجب لان
ضمان النقصان ليس بازاء الخارج بل بازاء منفعة الارض فقد سلم الخارج للغاصب بغير عوض
فيكون الخراج عليه كما لو كان مستاجرا فان في الاجارة العشر على المستاجر لان الاجرة بازاء منفعة
الارض لا بازاء الخارج كذا هاهنا مسلم له ارض عشري باعها من ذمي كان عليه الخراج عند ابي حنيفة
وعند محمد عليه عشر كما كان وقال ابو يوسف عليه عشران محمد رحمه الله يقول هذه وظيفة
تقررت في الاراضي فلا تتبدل بتبدل المالك قياسا على الخراج حتى ان المسلم اذا اشترى ارضا خراجيا
كما كان اكثر ما فيه ان في العشر معنى العبادة الا ان معنى العبادة فيه تبع فيمكننا الغاوه ويبقى العشر من
حيث انه مونة وابو يوسف يقول هذا حق مالي وجب اخذه من الذمي فيوخذ ضعف ما يوخذ من
المسلم كما في المال الممرور به على العاشر وابو حنيفة يقول تعذر ابقاء العشر لان في العشر معنى العبادة
والكفر ينافي العبادة وما يقول بانه يلغى معنى العبادة هنا فاسد لانه لا يحتمل الالغاء لان معنى العشر في
من حيث المصرف فانه يصرف الى الفقراء وهذا المعنى لا يحتمل الالغاء والاسقاط فان الامام لو اخذ
العشر واراد ان يصرف الى المقاتلة لا يجوز ولو فعل ذلك لمصلحة راى يصير دينا لبيت مال
العشر في بيت مال الخراج وهذا بخلاف ما لو اشترى مسلم ارضا خراجيا لان معنى العقوبة في
الخراج يحتمل الالغاء الا ترى ان الامام لو اراد ان يصرف الخراج الى الفقير له ذلك ولو فعل ذلك
لمصلحة راى لا يصير ذلك دينا لبيت مال الخراج في بيت مال الزكوة فيلغى معنى العقوبة ويبقى الخراج
باعتبار المونة اما هنا بخلافه ثم اتفقت الروايات عن ابي يوسف ان ما يوخذ من العشر المضاعف
يصرف الى المقاتلة وعن محمد في صرف ما يوخذ من العشر الواحد روايتان في رواية يصرف
الى المقاتلة مصرف الخراج لان معنى العبادة لما لغى عنده وبقي معنى المونة التحق هذا العشر بالخراج
فيصرف مصرف الخراج وفي رواية يصرف مصرف الزكوة فيصرف الى الفقراء لان اسقاط
معنى العبادة مع الصرف الى الفقراء ممكن فان الامام لو صرف الخراج الى الفقراء يجوز واذا امكن
الغاء معنى العبادة مع الصرف الى الفقراء لا ضرورة الى تغيير المصرف ومصرف هذا المال كان هو
الفقراء في الاصل فيبقى مصرفا اليهم كما كان فان اخذها مسلم بالشفعة ففيها عشر واحد عندهم
جميعا وهذا لا يشكل على قول محمد وكذلك عند ابي يوسف لانه لو اشتراها من المشتري كان عليه

عشر

واحدهم

عشر واحد عنده لان التضعيف لكفر المالك فاذا اشتراها مسلم او اخذها بالشفعة فقد
عدم كفر المالك فيسقط التضعيف انما يشكل على قول ابي حنيفة لانه لو اشتراها من المشتري
كان خراجيا في حقه عنده والاخذ بالشفعة شرى والوجه في ذلك ان الاخذ بالشفعة
تملك على البايع من وجه فان الشفيع يتملكه بحق سابق على حق المشتري الا ترى ان البيع لو كان بشرط
الخيار للمشتري كان للشفيع ان ياخذها بالشفعة مع ان خيار المشتري يمنع وقوع الملك للمشتري في
المشتري عند ابي حنيفه ويملك على المشتري من وجه فانه لو اخذها من المشتري ترجع حقوق العقد
اليه لو كان تملكا على المشتري من كل وجه يكون خراجيا في هذه الصورة ولو كان تملكا على البايع من
كل وجه يكون عشريا في هذه الصورة فاذا كان بينهما وقع الشك في كونه خراجيا او عشريا وقد
كان عشريا فيبقى على ما كان ولو كان اشتراها من المسلم بشرط الخيار للبايع ففسخ البايع العقد بحكم
الخيار فانه تكون عشرية في حقه وكذلك اذا كان الرد من المشتري بخيار الروية لان الرد بهذه الاسباب
فسخ من كل وجه فعاد الارض الى قديم ملك البايع وان كان الرد بالعيب ان كان بقضاء فانها تكون
عشرية وان كان بغير قضاء فهو عشرية في قول ابي يوسف ومحمد وفي قول ابي حنيفة هو خراجي
لان الرد بالعيب بعد القبض بغير قضاء فسخ في حق المتعاقدين عقد جديد في حق الثالث والعشر
والخراج ثالث فصار في حقهما كان البايع اشتراها من المشتري ثانيا ولو اشتراها من المشتري
ثانيا كان خراجيا عند ابي حنيفة عشريا عندهما كذا هاهنا واذا كان للرجل ارض عشرية فيها زرع
قد ادرك فباع الارض مع الزرع فالعشر يكون على البايع لان الحب هاهنا انما سلم للمشتري بغير عوض
لان الارض على ملكه حين انعقد الحب فيكون العشر عليه هذا اذا باع الارض مع الزرع فاما
اذا باع الزرع دون الارض والزرع فصيل فان كان البيع بشرط ان يفصله المشتري ففصله فالعشر
على البايع لان الخارج سلم للبايع بغير عوض فيكون العشر عليه واعتبره بما لو فصله او لا ثم باعه
وهناك العشر على البايع فقد اوجب العشر في الفصيل مع ان الفصيل في الحقيقة تبن ولا عشر
في التبن وفرق بين هذا وبينما اذا ادرك الزرع ثم هلك الحب وبقي التبن فانه لا يجب في التبن
شي والوجه في ذلك ان البايع لما فصل بنفسه او امر المشتري بذلك فهو الذي منع الحب من الانعقاد
بعد وجود سببه فيعتبر الحب منعقدا في حقه فيجب العشر باعتبار الحب وليس كما لو ادرك
الزرع فهلك الحب وبقي التبن لان هناك هلك الحب بغير صنعة فلا يمكن ان يجعل باقيا في حقه وما
بقي تبن والعشر لا يجب في التبن وان كان البيع مطلقا من غير شرط وترك الزرع حتى ادرك فان كان
الترك بغير اجر ذكر في الاصل ان العشر على المشتري ولم يحك فيه خلافا وذكر في نوادر الزكوة
لابي سليمان على قول ابي حنيفة العشر على المشتري وعلى قول ابي يوسف بقدر الفصيل على البايع
وما زاد على ذلك الى ان ادرك على المشتري لان بعض الخارج سلم للبايع بغير عوض وهو قدر
الفصيل فيكون عشره عليه وما زاد على قدر الفصيل الى ان ادرك سلم للمشتري بغير عوض فيكون
عشره على المشتري لابي حنيفة رحمه الله ان عشر الحب وجب على المشتري وما وراء ذلك تبن ولا
عشر في التبن بعد ما وجب عشر الحب وهذا بخلاف ما لو حصل البيع بشرط ان يفصله المشتري
لان هناك لم يجب عشر الحب على احد فجاز ان يجب عشر الفصيل على البايع بالطريق التي قلنا اما هنا بخلافه
هذا اذا ترك الفصيل في الارض بغير اجر اما اذا تركه باجر الى ان ادرك قال ابو حنيفة العشر على البايع وقال

ابو يوسف ومحمد العشر على المشترى والخلاف فى هذا نظير الخلاف فيمن استاجر ارضا
عشرية وزرعها فعلى قول ابى حنيفة العشر على الاجر وعلى قولهما العشر على المستاجر فى المنتقى
رجل له ارض عشرية فيها نخل وفى النخل طلع باع ذلك كله بما فى النخل من الثمر قال ابو حنيفة العشر
على المشترى الذى يدرك ذلك كله فى يده وقال ابو يوسف العشر على البايع فى قيمة الطلع الى ان باعه
ان كان يبلغ ذلك خمسة اوسق وعلى المشترى تمام ذلك من يوم اشتراه الى حين يبلغ قال وعلى هذا
الزرع ولو باع الطلع وحده وقبضه المشترى فان ابا حنيفة يقول لا عشر على كل واحد منهما وقال
ابو يوسف العشر فيه على البايع الى يوم باعه ان كانت قيمته فى ذلك الوقت يبلغ خمسة اوسق
ولا يلزمه الزيادة فيه بعد البيع ولا عشر فيه على المشترى قال الحاكم ابو الفضل وقد صح رجوع ابى
يوسف عن ذلك الى قول ابى حنيفة

الفصل الرابع فى معرفة وجوب وقت العشر

قال ابو حنيفة وقت وجوب العشر عند ظهور الخارج قال الله تعالى ومما اخرجنا لكم من
الارض وقال ابو يوسف عند الادراك لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقال محمد عند استحكامه
وتصفيته وحصوله فى الحظار وثمرة هذا الاختلاف على قول ابى حنيفة تظهر فى الاستهلاك
فان ما يستهلكه قبل الوجوب لا يكون مضمونا عليه وما يستهلكه بعد الوجوب يكون مضمونا
عليه وعندهما يظهر فى حق هذا الحكم وفى حق تكميل النصاب لانهما يعتبران النصاب فما هلك قبل
الوجوب لا يكمل به النصاب وما هلك بعد الوجوب لا يعدم الوجوب فى الباقى وان انتقص النصاب كما فى
مال الزكوة وما هلك من المال بعد وجوب الحق بغير فعل المالك سقط عنه من الواجب بقدره ويعتبد
بما هلك فى النصاب فى قول من يعتبر النصاب لان الواجب عشره فما هلك يهلك بما فيه فى القدورى
قال ابو حنيفة ما اكل من الثمرة او طعم ضمن عشره عن ابى يوسف انه لا يضمن ولكن يعتبر ذلك فى حق تكميل
الاوسق وفى المنتقى قال ابو يوسف ليس على الرجل فيما اكل من ثمرة نخله عشر وقال انظر الى الرجل وعياله
واترك له بقدر ما اظن انه يكفيهم لا كلهم واحسب ذلك لهم فيما اكلوا وكانه فعل ذلك دفعا للحرج
قال واخذهم بالبقية وقال ابو حنيفة احدهم لكل بشى منهم ولا احسب لهم مما اكلوا شيا وقال محمد
ما اكل حسب عليه من تسعة اعشاره وانما الخلاف فى مقدار الكفاية

الفصل الخامس فى معرفة ارض العشر وماء العشر

قال محمد رحمه الله فى الاصل ارض العرب كلها عشرية وهى من عذيب
الى مكة وعدن ابين الى مهرة فى اقصى اليمن وكان ينبغى ان تكون ارض مكة خراجية لان رسول الله
عليه الصلوة والسلام فتحها قهرا تكون خراجية وان اسلم اهلها طوعا بعد ذلك كاراضى العجم
واراضى العرب اذا كان اهلها من اهل الكتاب وقد فتحت عنوة لكن جعلناها عشرية اتباعا لفعل
رسول الله عليه الصلوة والسلام فان رسول الله عليه الصلوة والسلام فتح مكة عنوة واسلم
اهلها وتركها عليهم ووظف عليهم العشر والمعنى فيه ان اهل مكة كانوا عبدة الاوثان
وعبدة الاوثان من مشركى العرب لا يقبل منهم الا السيف او الاسلام ولا يتركون على الكفر
بالجزية والخراج فبالفتح قبل الاسلام لم يثبت حق توظيف الخراج عليهم لو يثبت حق توظيف
الخراج عليهم بعد الاسلام كان فى هذا توظيف الخراج على المسلم ابتداء والمسلم لا يبتدا بتوظيف
الخراج بخلاف العجم ومشركى العرب من اهل الكتاب فانهم يتركون بالجزية والخراج بعد الفتح فبمجرد
الفتح يثبت للامام حق توظيف الخراج عليهم فلو وضعنا الخراج بعدما اسلموا لا يكون فى هذا توظيف

الخراج على المسلم ابتداء وكذلك كل ارض اسلم عليها اهلها طوعا فانها عشرية الا ترى ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم وظف العشر على اهل الحجاز واليمن وقد اسلم اهلها طوعا وكذلك كل
ارض فتحت قهرا وعنوة وقسمت بين الغانمين فهى عشرية عرف ذلك بفعل النبى عليه الصلوة
والسلام فى اراضى قريظة والنضير وكذلك كل ارض من اراضى العرب اذا فتحت عنوة وقهرا واهلها
من عبدة الاوثان فاسلموا بعد الفتح وترك الامام الاراضى عليهم فهى عشرية وكذلك بلدة من بلاد
العجم اذا فتحها الامام قهرا وعنوة وتردد بين ان يمن عليهم برقابهم واراضيهم ويضع على الاراضى
الخراج وبين ان يقسمها بين الغانمين ويضع على الاراضى العشر فقال جعلت الاراضى عشرية ثم بدا
له فمن عليهم برقابهم واراضيهم فان الاراضى تبقى عشرية هكذا ذكر محمد فى النوادر والكرخى فى كتابه
ولا يكون هذا ابتداء توظيف العشر على الكافر لان وضع العشر سبق المن فلا يكون وضعه فى ارض
الكافر كذلك المسلم اذا جعل داره بستانا او مزرعة فهو عشرى هكذا ذكر فى الاصل وفى الجامع
الصغير فمن المتقدمين من مشايخنا من قال هذا اذا كانت الارض فى الاصل عشرية بان اسلم
اهلها عليها طوعا فمتى جعل داره فى مثل هذه الارض بستانا تكون عشريا لانها كانت عشرية فى الاصل
الا انها مادامت دارا كان لا يوخذ منها شى لانها غير نامية فاذا جعلها بستانا صارت نامية فجاءت
الوظيفة الاصلية فاما اذا كان ارضه فى الاصل خراجيا اذا جعل داره فيه بستانا فانه خراجى لما
ذكرنا فى طرف العشر ومن مشايخنا من قال العبرة فى هذا للماء فان كانت تسقى بماء العشر فهى عشرية
وان كانت تسقى بماء الخراج فهى خراجية لان وظيفة الارض بسبب النماء وحيوة الارض وحصول
النماء بالماء فان كانت تسقى من هذا مرة ومن هذا اخرى فالعشر احق بالمسلم لان فيه معنى العبادة وكذلك
ارض الخراج اذا انقطع عنها ماء الخراج وصارت تسقى بماء العشر فهى عشرية لما ذكرنا ان وجوب وظيفة
الاراضى بسبب النماء فاذا انقطع عنها ماء الخراج وصارت تسقى بماء العشر كان النماء بسبب ماء العشر
وكذلك ارض الموات اذا احييت باذن الامام بماء العشر فهى عشرية وان فتحت عنوة فى الابتداء هكذا
ذكر محمد رحمه الله فى الاصل والمعنى ما ذكرنا وهذا قول محمد فاما على قول ابى يوسف فان كانت هذه الارض
التى احييت فى حيز ارض العشر فهى عشرية وان كانت فى حيز ارض الخراج فهى خراجية لان حيز الشى
يعطى له حكم ذلك الشى ولهذا لا يجوز احياء ما فى حيز القرية بحق اهل القرية يجوز لصاحب الدار الانتفاع
بحريمه جئنا الى بيان معرفة الماء فنقول ماء العشر ماء البير التى حفرت فى ارض العشر وماء
العين الذى تظهر فى ارض العشر لانه يخرج من الارض فاذا كانت الارض عشرية كان الماء الخارج منها
عشريا تبعا للارض وكذلك ماء السماء وماء البحار العظام عشرى لان الخراج من حكم الغنيمة والغنيمة
اسم لما كانت فى ايدى الكفرة ثم صارت فى ايدينا بطريق القهر والغلبة ولم تثبت ايدى الكفرة على ماء
السماء ولا على ماء البحار العظام لان ثبوت اليد على الماء انما يتحقق بامكان القنطرة او بامكان السكر
او بعقد السفن بعضها ببعض حتى تصير بمنزلة القنطرة وهذا الامكان لا يثبت فى ماء البحار وماء السماء
واذا لم تاخذ هذه المياه حكم الغنيمة لم يكن خراجيا فيكون عشريا لان العشر ليس من حكم الغنيمة فاما ماء
السيحون وماء الجيحون وماء دجلة وماء الفرات فذكر المشايخ فى شرح كتاب الزكوة من الاصل ان على قول
ابى يوسف خراجى وعلى قول محمد عشرى وذكر محمد فى اول كتاب العشر والخراج انه خراجى فانه
ذكر ان كل ارض تسقى بماء دجلة والفرات فهى خراجية وروى عن ابى حنيفة فى النوادر انه خراجى

وهكذا روى عن ابى يوسف فى النوادر ايضا وروى عن محمد فى النوادر ايضا انه عشرى فيحتمل
ان يكون المذكور فى كتاب العشر والخراج قول ابى حنيفة وابى يوسف ويحتمل ان يكون قول الكل
فيكون فى المسئلة روايتان عن محمد وكان هذا ما قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلوانى رحمه الله
او يكون ما ذكر فى الكتاب ماولا على قول محمد واليه مال شيخ الاسلام رحمه الله وتاويله اذا كان الارض
بحال يمكن سقيها بماء الخراج فسقيت بماء دجلة او فرات وكل ارض خراجية يمكن سقيها بماء الخراج اذا
سقيت بماء العشر فهى خراجية لان التعطيل جاء من جهة صاحب الارض واما كل ارض تعذر سقيها
بماء الخراج اذا سقيت بماء العشر فهى عشرية **الفصل السادس فى التصرف فيما يخرج من الارض**
فى الطعام وفى التصرف فى العشر قال محمد رحمه الله فى الاصل اذا كان للرجل ارض عشرية واخرجت
طعاما فباع الطعام قبل ان يودى عشره ثم جاء صاحب العشر يعنى المصدق والطعام عند المشترى
كان للمصدق ان ياخذ من المشترى عشر الطعام ذكر المسئلة هاهنا مطلقة وذكر فى مسايل الزكوة ان المصدق
اذا جاء قبل ان يتفرقا عن مجلس العقد يتخير ان شاء اتبع البايع وان شاء اتبع المشترى وان جاء بعد ما تفرقا عن
مجلس العقد ففيه قياس واستحسان فمن مشايخنا من قال ذكر القياس والاستحسان ثمة ذكرهاهنا
ومنهم من قال الجواب هاهنا على الاطلاق وللمصدق خيار ان يتبع المشترى على كل حال والفرق على
قول هذا القايل بين الزكوة والعشر ان فى باب العشر الحب كما ينبت ينبت على ان يكون العشر للفقير
وتسعة اعشاره للمالك لانه اوجب باسم العشر وهذا الاسم ينبى على الشركة وامكننا ان نجعل قدر
العشر ملك الفقير قبل التسليم لان الاصل فى العشر معنى المونة ومعنى العبادة فيه تابع فحصل تصرف
المالك فى مال الغير بغير اذنه فيثبت له حق الفسخ على كل حال بخلاف الزكوة لان الزكوة عبادة فلا يمكننا
ان نجعل قدر الزكوة ملكا للفقير قبل التسليم اذ يفوت به معنى العبادة وانما الثابت للفقير والساعى
قبل التسليم حق الاخذ فاما الملك فى قدر الزكوة فللمالك فلا اعتبار حق الاخذ للساعى اساله حق
الفسخ اذا وجد قبل التفرق عن مجلس العقد وفى المنتقى اذا وجب العشر فى الطعام وباعه
السلطان من رب الارض او من غيره من غير ان يقبضه يجوز قال لانه شريك فيه بالعشر ولا
يجوز ذلك فى صدقة السوايم لانه ليس بشريك فيها وفيه ايضا لو مر على عاشر بمائتى درهم فوجبت
له فيها خمسة دراهم فباعها من صاحب المال بدينار وقبض الدينار جاز وهذا بمنزلة الصلح لو
باعه من غيره لم يجز ولا يشبه هذا عشر الطعام واستشهد فقال الا ترى ان هذا قد يموت قبل
ان يوخذ عشره دراهم فلا توخذ وان هذا يبطل بالدين يكون عليه ولا يبطل عشر الطعام بموت
صاحبه ولا بالدين وغيره وذكر عن محمد بعد هذا ان عشر الطعام بمنزلة زكوة السايمة ولا يبيعه
من رب الارض ولا من غيره حتى يقبضه وليس بشريك فيه وكذلك قال بعد هذا فى عشر مائتى درهم
اذا باعه منه بدينار انه لا يجوز وان قال خذ هذا الدينار من الخمسة التى تكون فى حينه على فهو جايز
وكذلك لو اخذ منه مكان عشر الطعام على غير بيع فهو جايز واذا عجل عشر الارض وعشر الثمار
فقد ذكرنا هذه الفصول بتمامها فى الزكوة فى فصل تعجيل الزكوة واذا ترك السلطان عشر الارض لرب
الارض لا يجزيه بالاختلاف فى زكوة العيون قال محمد رحمه الله فى الاصل من عليه العشر اذا صرف
العشر الى نفسه لا يجوز ولا يبرا عن العشر فيما بينه وبين الله تعالى ومن عليه الخمس اذا صرف الخمس الى
نفسه وكان فقيرا يجوز ويخرج عن عهدة الخمس فيما بينه وبين الله تعالى وكذلك اذا صرف من عليه

العشر

العشر الى ابيه فانه لا يجوز لان صرفه الى هولاء كالصرف الى نفسه وفى مجموع النوازل سيل ابو
القاسم عن ارض جبل ياخذ عشرها دهقان دون السلطان قال ان كان الدهقان ياخذ بامر السلطان
جاز اخذه وسقط عنهم العشر وليس لصاحب الطعام ان ياكل الطعام قبل ان يودى عشره
لان قدر العشر ملك الفقرا والله اعلم **الفصل السابع فى المتفرقات** قال الكرخى فى
كتابه يوخذ العشر من جميع ما اخرجته الارض ولا يحتسب لصاحبها ما انفق على الغلة من سقى او عمارة
او اجرة العمال او اجر حافظ ولا نفقة الثغور وفى الاصل ولا يجتمع العشر والخراج فى ارض واحدة سواء
كان الارض عشرية او خراجية به ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعنى فيه ان سبب
وجوب الحقين واحد وهو الارض النامية ولهذا يضاف كل واحد منهما الى الارض يقال عشر الارض
وخراج الارض والحكم ابدا يضاف الى سببه قلنا لا يجب حقان لله تعالى بسبب واحد ولو اشترى
ارض عشر او خراج للتجارة ففيها العشر او الخراج دون زكوة التجارة وروى عن محمد انه جمع بين
العشر والزكوة فى الايجاب واذا صرف العشر الى صنف واحد يجوز وكذا اذا صرفه الى واحد من صنف
واحد يجوز لان العشر نوع صدقة كالزكوة وقد ذكرنا وجه الكلام فى الزكوة فى مسايل الزكوة ولا يسقط
العشر بموت من عليه فى ظاهر رواية اصحابنا وروى ابن المبارك عن ابى حنيفة انه يسقط والله اعلم

كتاب الخراج

هذا الكتاب يشتمل على فصول **الاول** فى بيان نوعه **٢** فى بيان اراضى الخراج **٣** فى بيان مياه الخراج
٤ فى بيان مقدار الخراج **٥** فى بيان من يجب عليه الخراج ومن لا يجب **٦** فى بيان الاسباب الموجبة
لسقوط الخراج **٧** فى تعجيل الخراج **٨** فى المتفرقات وفيه بيان خراج الروس ومن يجب عليه
وبعده فصل فى الجمع بين خراج الروس والاراضى **الفصل الاول فى بيان نوعه**
فنقول فى الخراج نوعان خراج الاراضى وخراج الروس ويسمى ذلك الجزية فنبدا ببيان خراج الاراضى
وانه نوعان خراج وظيفة وخراج مقاسمة فخراج المقاسمة صورته ان يفتح الامام بلدا من اهل الحرب
قهرا وعنوة ويمن عليهم برقابهم واراضيهم ويقاسمهم فى زروع اراضيهم وثمارهم ويقاسمهم
على النصف او الثلث او الربع وهذا النوع من الخراج عرف بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه روى انه عليه الصلوة والسلام لما فتح خيبر قسم بعض اراضيه بين الغانمين ومن عليهم بالبعض
وناصفهم فى زروع ما من عليهم ارزاقا لاهله وخراج الوظيفة صورتها ان يفتح الامام بلدة
من بلاد اهل الحرب عنوة ويمن عليهم برقابهم واراضيهم ويوظف على الاراضى مقدارا معلوما
من الدراهم او الدنانير او اقفزة معلومة من الطعام وهذا النوع من الخراج عرف بقضاء عمر رضى الله عنه
فانه حين فتح سواد العراق اراد ان يوظف هذا النوع من الخراج فاستكملت الصحابة له الاشر دمة قليلون
مثل بلال وغيره ثم ندموا ورجعوا الى رايه وبعث عمر رضى الله عنه حذيفة اليمان وعثمان ابن حنيف
يمسحان الاراضى وامرهما ان يوظفا على كل جريب من جريب اهل الزرع درهما وعلى كل جريب ارض من ارض
الكرم عشرة دراهم وعلى كل جريب من ارض الرطبة خمسة دراهم ففعلا فلما رجعا قال لهما عمر رضى الله
عنه لعلكما حملتما الاراضى ما لا تطيق فقالا لا بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لاطاقت فسكت عمر رضى
الله عنه وقرر على ذلك بمحضر من الصحابة وروى ان عمر رضى الله عنه ندم عن ذلك واحب ان يزيد

فبعثهما مرة اخرى وامرهما ان يضعا على كل جريب من ارض الزرع مع الدرهم قفيزا من بر وفي رواية
قفيزا من زرع ذلك الارض وان يضعا على كل جريب من ارض الكرم مع الدراهم عشرة اقفزة من البر
وهذا من باب المقادير والمقادير لا تثبت قياسا وانما تثبت نصا وسماعا وكانه بلغ عمر رضي الله عنه
حديث ابي هريرة رضي الله عنه بمحضر من الصحابة عن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه قال في اشراط
الساعة منعت العراق قفيزها ودرهمها ومنعت الشام دينارها ومديها ومنعت مصر دينارها واردبها
واراد رسول الله عليه الصلوة والسلام بهذا الحديث الاخبار عما يكون بعده فبهذا الحديث علم
عمر رضي الله عنه ان التقدير في الخراج على هذا النحو **الفصل الثاني في بيان**
اراضي الخراج قال محمد رحمه الله في كتاب العشر والخراج ارض السواد كلها خراجية وحدها
من عذيب الى عقبة همدان طولا ومن عذيب الى عبادان عرضا واراد سواد العراق وانما صار سواد
العراق خراجيا بقصة عمر رضي الله عنه على نحو ما بينا قال وكذلك ما يلي سواد العراق من ارض الجبل
كارض طبرستان ونحوها خراجية عرف ذلك بفعل عمر رضي الله عنه فان عمر خلف الخراج على ارض
الجبل كما وظف على ارض السواد وكذلك كل ارض فتحت قهرا وعنوة وتركت على اهلها خراجية كما فعل
عمر رضي الله عنه بسواد العراق وكذلك كل بلدة طلب اهلها من الامام ان يصير وادمة لنا فالامام
يجيبهم الى ذلك ويضع على اراضيهم الخراج وهذا لان وظيفة الاراضي في الاصل كانت هو الخراج
وانما يثبت النقل الى العشر في بعض الاراضي بسبب اسلام الملاك فبدونه لا يثبت النقل وبقي
خراجيا كما كان في الاصل وكذلك الامام اذا نقل قوما من اهل الذمة من بلدة الى بلدة اخرى لمصلحة
راها فان الاراضي المنتقل اليها اراضي خراج لما ذكرنا وكذلك الذمي اذا اتخذ داره مزرعة اوكرما
يوضع عليها الخراج لان الاراضي النامية لا تخلو عن وظيفة والوظيفة اما العشر واما الخراج وتعذر
ايجاب العشر على الذمي فيتعين الخراج قال بعض مشايخنا وعلى قياس قولهما ينبغي ان يجب
العشر اذا كان الارض في الاصل عشرية كالذمي اذا اشترى ارضا عشرية وكذلك الامام اذا فتح
بلدة عنوة وتردد بان يمن عليهم برقابهم واراضيهم بالخراج وبين ان يقسمها بالغانمين
فوظف الخراج على الاراضي ثم بدا له ان يقسمها بين الغانمين فقسمها فهي خراجية وليس في
هذا توظيف الخراج على المسلم ابتداء لانه وضع فيها قبل القسمة وبدون القسمة لا يثبت الملك
للغانمين فيها وكذلك ارض عشرية انقطع عنها ماء العشر وصارت تسقى بماء الخراج فهي خراجية
وهذا قول محمد على نحو ما بينا في جانب العشر وفي هذا المقام يحتاج الى معرفة ماء الخراج
الفصل الثالث في بيان مياه الخراج فنقول ماء الخراج ماء الابار التي حفرت في ارض
الخراج وماء العيون التي تظهر في ارض الخراج وماء الانهار التي حفرتها الاعاجم كنهر يزدجرد
ونهر الملك واشباههما لان هذه الاودية كانت في يد اهل الكفر وصارت في ايدينا بطريق
القهر والغلبة فاخذ حكم الغنيمة واما سيحون وجيحون ودجلة والفرات فقد ذكرنا حكم مايها
في مسايل العشر فلا نعيده **الفصل الرابع في بيان مقدار الخراج** فاما
خراج الوظيفة فقال محمد رحمه الله في ارض الخراج على كل جريب يصلح للزراعة قفيز ودرهم
وعلى جريب الكرم عشرة دراهم وعلى جريب الزعفران بقدر ما يطيق اما ارض الزرع والكرم والرطبة
فالتقدير فيها من جهة عمر رضي الله عنه واما ارض الزعفران فلم يرد فيها تقدير من جهة عمر لانه لم يكن

بسواد

بسواد العراق في ذلك الوقت واعتبر فيها الطاقة وهذا لان الخراج توظيف تقدير الطاقة
الا ترى ان عمر رضي الله عنه قال للذين مسحا سواد العراق لعلكما حملتما الاراضي ما لا تطيق فقد اعتبر
الطاقة وذكر القاضي الامام صدر الاسلام في شرح كتاب العشر والخراج ذكر في بعض الروايات
ان في ارض الزعفران قفيز ودرهم والجريب اسم لستين ذراعا في ستين ذراعا بذراع الملك
وذراع الملك تسع قبضات وذلك يزيد على ذراع العامة بقبضة هذه الجملة لفظ كتاب العشر
والخراج قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله قول محمد الجريب اسم لستين ذراعا في ستين
ذراعا حكاية عن جريبهم في اراضيهم وليس بتقدير لازم في الاراضي كلها بل جريب الاراضي
يختلف باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلدة متعارف اهلها واراد بذراع الملك ذراعا كان ينسب
الى ملكهم في زمانهم وكان يزيد على ذراع العامة بقبضة وكان الارض في ذلك الزمان تذرع بذراع
الملك وغير الارض نحو الكرباس واشباهه يذرع بذراع العامة واراد بالدراهم بوزن سبعة
وقد مر تفسيره في كتاب الزكوة واراد بالقفيز الصاع الذي كان على عهد رسول الله عليه الصلوة
والسلام وهو ثمانية ارطال بالعراقي وهو اربعة امنا وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وهو قول ابي يوسف
الاول ثم رجع ابو يوسف وقال هو ثمانية ارطال وثلث رطل وهو صاع اهل المدينة وسياتي
ذلك في مسايل الصدقة للفطر هذا القفيز يكون من الحنطة وذكر في موضع من كتاب العشر
والخراج وذكر في موضع اخر منه قال ويكون هذا القفيز مما يزرع في ذلك الارض وهو الصحيح
قال في كتاب العشر والخراج وينبغي ان يكال هذا القفيز بزيادة حفنتين وتكلموا في تفسير
قوله يكال بزيادة حفنتين قال بعضهم تفسيره ان يضع الكيال كفيه على جانبي القفيز عند الكيل
من الصبرة ويمسك ما يقع في كفيه من الطعام ونصب القفيز مع ما حفنته في جوالق العاشر
وبعضهم قالوا معناه ان يملاء الكيال القفيز ثم يمسح اعلى القفيز حتى ينصب ما في اعلاه من الحباب
ثم ينصب القفيز في جوالق العاشر ثم يملي حفنتيه من الصبرة ويرميها في جوالق العاشر زيادة
على القفيز وانما شرطنا زيادة حفنتين احتياطا لحق الله تعالى ليخرج عن حقه بيقين وذكر في ارض
الزعفران ان خراجها بقدر ما يطيق ومعنى الطاقة ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى ثم هذا المقدار
لا يجب في كل سنة الا مرة واحدة تزرع الارض مرة واحدة او مرارا لان عمر رضي الله عنه لما وظف
هذا المقدار في السنة مرة مع علمه ان الارض قد يزرع مرتين علمنا ان المعتبر اصل الزراعة لا
المرات بخلاف خراج المقاسمة والعشر لان هناك الواجب جزء الخارج فيتكرر الوجوب بتكرر
الخارج اما خراج الوظيفة بخلافه ثم ما ذكرنا في مقدار الخراج فذلك اذا كانت الاراضي تطيق ذلك
فاما اذا كانت الاراضي لا تطيق ذلك بان قل ريعها فانه ينقص عنه الى ما يطيق فالنقصان عن وظيفة
عمر اذا كانت الاراضي لا تطيق تلك الوظيفة جائزة بالاجماع اما الزيادة على تلك الوظيفة اذا كانت
الاراضي تطيق الزيادة بان كثر ريعها هل يجوز ففي الارض التي صدر التوظيف فيها من عمر لا يجوز
الزيادة بالاجماع وكذلك في الاراضي التي صدر التوظيف فيها من امام بمثل وظيفة عمر لا يجوز
الزيادة بالاجماع وان اطاقت الزيادة وهذا لان المقادير لا تعرف قياسا وانما تعرف توقيفا وسماعا
والظاهر ان عمر رضي الله عنه عرف هذا التقدير من جهة رسول الله عليه الصلاة والسلام وفي بعض
الاثار ما يدل على هذا وهو حديث ابي هريرة على ما روينا فكانه اخذ التقدير من حديث ابي هريرة

رضي الله عنهما والتقدير الشرعي يمنع الزيادة الا ترى ان اراضي السواد كانت تطيق الزيادة مع
هذا رضي عمر بهذا المقدار او بقول الصحابة اجمعوا واجماع الصحابة حجة شرعا فتمتنع الزيادة وكذلك
لو ان هذا الامام وظف على اراضي مثل وظيفة عمر ثم اراد ان يزيد على تلك الوظيفة ليس له ذلك
وان كانت الاراضي تطيق الزيادة وكذلك لو اراد ان يحولها الى وظيفة اخرى بان كانت الوظيفة
الاولى دراهم فاراد ان يحولها الى المقاسمة او كانت الوظيفة الاولى مقاسمة فاراد ان يحولها الى الدراهم
ليس له ذلك فان زاد عليهم على تلك الوظيفة او حولها الى وظيفة اخرى وحكم بذلك عليهم
وكان من رايه ذلك ثم ولي بعده والي يرى خلاف ذلك فان كان الاول صنع ما صنع بطيب انفسهم
فان كانت الاراضي فتحت عنوة ثم من الامام بها عليهم امضى الثاني ما صنع الاول لان فعل الاول حصل في
محل مجتهد فيه بيانه ان العلماء اختلفوا في الاراضي التي فتحت عنوة ومن الامام عليهم بها منهم
من قال بان الاراضي تصير للمسلمين وهم عبيد المسلمين ضربوا عليهم الضرايب وهكذا قالوا
في سواد العراق ان عمر جعل اهل السواد بمنزلة العبيد للمسلمين وجعل اراضيهم ملكا للمسلمين
وما وضع عليهم فهو كالضريبة التي يضربها المولى على عبده وعندنا هم احرار والاراضي مملوكة
لهم وما يوخذ منهم فهو خراج كاهل بلدة من اهل الحرب صالحوا مع الامام على ان يجعلهم ذمة فان
كان الامر كما قال علماونا رحمهم الله لا تجوز الزيادة وان كان الامر كما قاله اوليك تجوز الزيادة وتجوز
التحويل لانه للامام ولاية نقل العبيد من وظيفة الى وظيفة وان يزيد على الوظيفة الاصلية فاذا
اجتهد الامام قول اوليك وحكم عليهم بالزيادة او بالتحويل فقد حكم في فصل مجتهد فيه فلا يكون
للثاني ان يبطله بعد ذلك وان افتتح الاراضي بالصلح قبل ان يظهر الامام عليهم وباقي المسلة بحالها
فالثاني ينقض فعل الاول لان فعله حصل في موضع لا يسوغ فيه فعل الاجتهاد لان العلماء اتفقوا
على ان هولاء احرار واموالهم باقية على ملكهم وليسوا بمنزلة العبيد للمسلمين اذ لم يوجد منهم سبب
الرق والامام اعطاهم الامان بما شرط عليهم من الوظيفة والتحويل والزيادة عليها يكون غدرا والغدر
حرام بالاجماع فلم ينفذ حكم الاول فيرده الثاني بخلاف ما اذا فتحت الاراضي عنوة لان هناك وجد سبب
الرق فيهم وهو القهر والغلبة والاستيلاء فبانى الخلاف ان الامام بالمن تركهم احرارا او جعلهم
عبيد المسلمين على نحو ما بينا واما الاراضي التي يريد الامام توظيف الخراج عليها ابتداء اذا اراد
على وظيفة عمر رضي الله عنه على قول محمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف تجوز وعلى قول ابي حنيفة
واحدى الروايتين عن ابي يوسف لا تجوز وهو الصحيح للمعنى الذي ذكرنا هذا هو الكلام في خراج الوظيفة
جينا الى خراج المقاسمة فالتقدير فيه مفوض الى الامام ولكن لا يزاد على نصف الخارج لان
الشرع لم يرد بالزيادة على نصف الخارج ثم ان محمدا رحمه الله يعتبر طاقة الاراضي في الخراج ومعنى
الطاقة ان لا يزيد الخراج على نصف الخارج لان الشرع لم يرد بالزيادة على نصف الخارج اليه اشار في
كتاب العشر والخراج وروى داود ابن رشيد عن محمد في معنى الطاقة ان يترك لكل رجل من اصحاب
الاراضي من زرعه ما يقوته ويقوت عياله وبذره في ارضه الى ان يعود الزرع من قابل وذكر القاضي
الامام صدر الاسلام معنى الطاقة في ارض الزعفران فقال ينظر الى ما خرج من جريب الارض من الزرع
كم قيمته فان كان قيمته مائة ينظر الى الواجب فيه وهو قفيز ودرهم كم يبلغ فان كان يبلغ اربعة
بان كان قيمة القفيز ثلاثة عرفت ان الواجب في المائة اربعة دراهم ثم ينظر ان الخارج من الزعفران
كم قيمته فان كان قيمته مائة يجب فيه اربعة وان كان قيمته مائتين يجب فيه ثمانية فعلى هذا
القياس يجب **الفصل الخامس في بيان من يجب عليه الخراج ومن لا يجب** كل من
ملك ارض الخراج يوخذ منه الخراج كافرا كان او مسلما صغيرا كان او كبيرا حرا كان او مكاتبا او عبدا
ماذونا رجلا كان او امراة لان الخراج مونة محضة وهاولاء من اهل ايجاب المون عليهم قال محمد
رحمه الله في كتاب العشر والخراج وليس في النخل والشجر شي فقد صح عن عمر رضي الله عنه انه الغى
النخل والشجر في سواد العراق ومعنى المسلة اذا كان حول المزرعة اشجار الا انها لا تكون ملتفة
بحيث تمكن زراعة ما تحتها فانه لا يجب بسبب الاشجار والنخيل وظيفة اخرى زيادة على خراج الارض
فاما اذا كان بعض المزرعة اشجار ملتفة بحيث لا يمكن زراعة ما تحتها ذكر محمد في كتاب العشر والخراج
من الاصل انه يوضع على كل جريب عشرة دراهم ولم يذكر ان هذا قول من وفي النوادر عن ابي يوسف
انه يوضع على كل جريب عشرة دراهم مثل ما ذكر محمد في الاصل وذكر محمد في نوادر الزكوة وفي الجامع
الصغير ان على قوله يوضع على كل جريب بقدر ما يطيق وبين ما ذكر محمد من قوله في النوادر
وفي الجامع الصغير ان المذكور في الاصل قول ابي يوسف وجه قول محمد انه لم يرد في الاشجار
الملتفة تقدير من جهة عمر لان الذي ورد منه انه قال في جريب الارض قفيز ودرهم وفي جريب
الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم عشرة دراهم ففي الاشجار الملتفة يوضع بقدر الطاقة
لما ان المعتبر في الخراج الطاقة ووجه قول ابي يوسف انه ورد في الاشجار الملتفة تقدير من
عمر رضي الله عنه فانه روى انه وظف على جريب النخل عشرة دراهم او نقول الاشجار الملتفة في معنى
الكرم لانها تسمى بستانا في ما بين الناس والبستان في معنى الكرم فالنص الوارد في الكرم يكون
واردا في البستان قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير رجل له ارض خراج عطلها فعليه الخراج لانه
قصد الاضرار بالمقاتلة بابطال حقهم في الخراج فيرد عليه قصده وذلك بالزام الضمان وقال في
كتاب العشر والخراج من الاصل لو ان ارضا من اراضي الخراجية عجز عنها صاحبها وعطلها وتركها كان
للامام ان يدفعها الى من يقوم عليها ويودي خراجها واراد بقوله من يقوم عليها ويودي خراجها من
يعمل فيها بالخراج باخذ الارض ويزرعها ويودي الخراج من الغلة ويمسك الباقي لنفسه قال الشيخ
الامام الاجل شمس الايمة الحلواني رحمه الله والصحيح من الجواب في هذه المسلة ان يوجر الامام الارض
اولا وياخذ الاجر ويرفع عنه قدر الخراج ويمسك الباقي لرب الارض وهكذا ذكر محمد رحمه الله في الزيادات
وهذا لان الامام نصب ناظرا للكل وتمام النظر في الاجارة اولا حتى لا يزول ملكهم مع اتصال حق المقاتلة
اليهم فان كان لا يجد من يستاجرها يدفعها مزارعة بالثلث او الربع على قدر ما يوخذ مثل تلك الارض
مزارعة فياخذ الخراج من نصيب صاحب الارض ويمسك الباقي على رب الارض فان كان لا يجد من
ياخذها مزارعة يدفعها الى من يقوم عليها ويودي الخراج عنها وعن هذه المسلة قلنا ان السلطان
اذا دفع اراضي لا مالك لها وهي التي تسمى اراضي مملكة ليعطوا الخراج جاز وطريق الجواز احد الشيئين اما
اقامتهم مقام الملاك في الزراعة واعطاء الخراج او الاجارة بقدر الخراج ويكون الماخوذ منهم خراجا في
حق الامام اجرة في حقهم قال وان لم يجد الامام من يعمل فيها بالخراج يبيعها ويرفع الخراج عن ثمنها ويحفظ
الباقي على رب الارض وانما كان كذلك لان الامام نصب ناظرا للمسلمين ونظر رب الارض
والمعاملة في الترتيب الذي قلنا قيل ما ذكر ان الامام يبيع الاراضي قول ابي يوسف ومحمد

رجل له ارض خراج عطلها فعليه الخراج

اراضي المملكة

مطلب
قيل بيع الامام الاراضي قول ابي يوسف ومحمد وقيل قول الكل وهو الصحيح ١٢ [illegible]

واما على قول ابي حنيفة ينبغي ان لايبيعها لان الخراج دين وابو حنيفة لايرى بيع مال
المديون بغير رضاه لان في بيع ماله حجر عليه وابو حنيفة لايرى الحجر على الحر وقيل هذا قول
الكل وهو الصحيح لان اباحنيفة يرى الحجر في موضع يعود نفعه الى العامة كالحجر على الطبيب
الجاهل والمفتي الجاهل ومنفعة الحجر هاهنا عايدة الى عامة المسلمين فيجوز البيع على قول الكل
من هذا الوجه وذكر في بعض الكتب في هذه المسيلة ان الامام يشتري ثيرانا واداة الزراعة
ويدفعها الى انسان ليزرعها فاذا حصل الغلة ياخذ منها قدر الخراج وانفق عليها ويحفظ الباقي
على رب الارض وقال ابو يوسف يقرض الامام صاحب الارض من مال بيت المال مقدار
مايشتري به الثيران والاداة وياخذ منه حقه ويكتب عليه بذلك كتابا ليزرع فاذا ظهرت
الغلة اخذ منها الخراج ومقدار ما اقرض من مال بيت المال يكون دينا على صاحب الارض قال وان
لم يكن في بيت المال شي يدفعها الى من يقوم عليها ويودي خراجها وهذا كله اذا كان رب المال
عاجزا عن الزراعة بان كان معسرا فاما اذا كان غنيا فالامام يتقدم اليه ثم لايزرع ارضك ولا
يجبر على العمل ولكن ياخذ الخراج منه لتركه زراعتها مع الامكان ثم اذا كان رب الارض عاجزا عن
الزراعة وصنع الامام بالارض ماذكرنا ثم عادت قدرته وامكانه من العمل والزراعة يسترد ها
الامام ممن هي في يده ويردها على صاحبها الا في البيع خاصة لان بالبيع قد زالت عن ملك صاحبها
رجل له ارض خراج باعها من غيره فهذه المسيلة على وجهين الاول ان تكون الارض فارغة في
هذا الوجه وانه ان بقي من السنة مقدار مايقدر المشتري على زراعتها قبل دخول السنة الثانية
فالخراج على المشتري وان لم يبق من السنة مقدار مايقدر المشتري على زراعتها قبل دخول السنة
الثانية فالخراج على البايع والى هذا اشار محمد رحمه الله في النوادر فانه ذكر في النوادر اذا
غرق ارض الخراج ثم صب الماء عليها في وقت يقدر على زراعتها ثانيا قبل دخول السنة الثانية
فلم يزرعها فعليه الخراج وان نضب الماء عنها في وقت لايقدر على زراعتها ثانيا قبل دخول
السنة الثانية لايجب الخراج ثم اختلف المشايخ فيما بينهم ان المعتبر زرع الحنطة والشعير
او اي زرع كان فالفقيه ابو نصر رحمه الله يعتبر اي زرع كان والفقيه ابو القاسم يعتبر زرع
الحنطة او الشعير وكذلك اختلفوا انه هل يشترط ادراك الريع بكماله بعضهم شرطوا فقالوا
اذا بقي من السنة مقدار مايتمكن المشتري من ان يزرع الارض ويدرك ريعها قبل دخول السنة
الثانية فلم يزرعها فالخراج على المشتري وان كان بخلافه فلا خراج عليه والى هذا القول مال
شمس الايمة الحلواني رحمه الله وبعضهم لم يشترطوا ادراك الريع بكماله وقالوا اذا بقي من السنة
مقدار مايمكنه ان يزرع الارض اي زرع كان فيصير قصيلا فيبلغ قيمته قدر الخراج ومثله
يجب الخراج على المشتري وان كان بخلافه فالخراج على البايع وكان الصدر الشهيد حسام الدين
رحمه الله يختار انه ان بقي من السنة تسعون يوما فالخراج على المشتري وان كان اقل من ذلك
فالخراج على البايع وهذا منه اعتبار زرع الدخن وادراك الريع بكماله فان ريع الدخن يدرك
في هذه المدة . الوجه الثاني . اذا كانت الارض مزروعة فان كان الزرع لم يبلغ بعد فالخراج على المشتري
على كل حال في نوادر مختصر عصام وان كان الزرع قد بلغ وانعقد الحب كان هذا ولو باع ارضا
مزروعة في حق هذا الحكم سواء ويعتبر في ذلك المدة ويكون هذا بمنزلة ما لو باع حنطة من سنة

حنيفة لايرى بيع مال المديون بغير رضاه

مع الارض في اخر زكوة فتاوى ابي الليث وفي نوادر ابن سماعة عن محمد رجل له ارض خراج
باعها من رجل ومكث عند المشتري شهرا ثم باعها المشتري من رجل اخر ومكث عنده شهرا
ايضا ثم وثم يبيع كل مشتري بعد شهر حتى مضت السنة فليس على واحد منهم خراج وانه ظاهر
لانه لم يكن في يد كل واحد منهم مقدار مايتمكن من الزراعة على حسب ما اختلفوا ايجاب الخراج عليه
واذا كان للارض ريعان خريفي وربيعي وسلم احدهما للبايع والاخر للمشتري او يمكن كل واحد
منهما من تحصيل احد الريعين لنفسه فالخراج عليهما هكذا ذكر صدر الاسلام في شرح كتاب
العشر والخراج قال محمد في شرح كتاب العشر والخراج ولو ان رجلا له ارض خراج وهي سبخة
لاتصلح للزرع او لايبلغها الماء وهي مما يصلح ان تعالج وتزرع فعلى صاحبها الخراج قال الشيخ
الامام الاجل شمس الايمة الحلواني رحمه الله مراده من هذا ان الخراج انما لايجب بشرطين ان ينقطع
الماء عنها وان تغلب عليها السبخة حتى انه اذا انقطع الماء عن ارض وانها ليست بسبخة او كانت سبخة
الا انه يصل الماء عليها يجب الخراج وهذا لان الارض وان كانت سبخة اذا كان الماء يصل اليها ولا
ينقطع يمكن زراعتها وعمارتها لان عمارة الاراضي بالماء والسبخة تزول اذا عولجت بالماء والتمكن
من الزراعة يكفي لوجوب الخراج وكذلك ان انقطع الماء عن الارض الا انها ليست بسبخة يمكن
زراعتها لان السماء تسقيه وعن ماء الانهار بعينه والتمكن من الزراعة تكفي لوجوب الخراج وعن
هذا قلنا ان ماء الخراج اذا انقطع عن ارض عاما واحدا او عامين فالخراج لايسقط لان السماء
تسقيه فينزل ذلك منزلة ماء النهر فاما اذا كانت الارض سبخة والماء لايتصل اليها لايجب الخراج
لان الارض السبخة لايمكن معالجتها وعمارتها بماء السماء فلايثبت التمكن من الزراعة . ثم اختلفت
النسخ في هذه الصور في بعضها ان الخراج لايجب وفي بعضها ان الخراج يجب والمشايخ وفقوا
فقال موضوع المسيلة في السبخة التي فيها وجوب الخراج ان تكون السبخة قليلة بان تكون
السبخة في جانب واحد من جوانب الارض وعامة جوانبها صالحة للزراعة وهذا لايوجب
سقوط الخراج لان هذا يوجد في عامة الاراضي وموضوع المسيلة في السبخة التي فيها نفي
الوجوب ان السبخة تكون غالبة على الارض كلها وسقوط الخراج في هذه الصورة ظاهر وكذلك
لو لم تكن الارض سبخة في الاصل وتركها حتى صارت سبخة فلاخراج عليها بعد ما صارت سبخة
وكذلك ان كانت الارض ذات بر لاتخرج شيا فلاخراج عليها ذكر هذين الفصلين صدر الاسلام
رحمه الله قال ثمة ايضا رجل له ارض غرس مانه حرث منها كرما وهي مما لاتبلغ سنتين ولاتثمر
شيا لاقليلا ولا كثيرا فان عليه فيه مايجب في ارض تزرع في كل جريب قفيز ودرهم ولايجب عليه
خراج الكرم اما لايجب عليه خراج الكرم لانه ما لم يدرك كرما فهو كرم اسما لاحقيقة واما عليه
خراج المزارع وان لم يبق متمكنا من الزراعة لان فوات التمكن كان لمعنى من جهة فيبقى على ما كان في
الاصل فان بلغ الكرم واثمر وكان قيمة الخارج تبلغ عشرين درهما فصاعدا فعليه خراج الكرم عشرة دراهم
في كل جريب وان كان قيمة الخارج اقل من عشرين درهما فانه يوخذ منه بقدر نصف الخارج
الا ان يكون نصف الخارج اقل من قفيز ودرهم فحينيذ يوخذ منه قفيز ودرهم لانه لو لم
يزرع فيها شيا يوخذ منه قفيز ودرهم فاذا زرع وخرج شي قليل اولى وذكر في بعض الروايات
انه اذا كان الخارج اقل من عشرين درهما يوخذ منه قفيز ودرهم لانه قد كان فيها قفيز ودرهم

ينبغي ذلك حتى يحصل له ريع الكرم عادة وذكر القاضي الامام صدر الاسلام في شرح كتاب
العشر والخراج اذا زرع في ارض الخراج الاشجار التي ليست لها ثمرة مثل الخلاف واشباهه
ففيها قفيز ودرهم اذا كان حرسا لانها في معنى الزرع لانها تقطع وتباع وذكر ايضا اذا غرس
نخلا او اشجار الجوز مثمرة تلتف في جميع الارض وهي جريب ففيها عشرة دراهم وان لم تبلغ
هكذا ذكر في بعض الروايات بخلاف شجر الكرم لان شجر الكرم ليس لها قيمة كثيرة بل قيمتها مثل قيمة
الزرع فيجب فيهما ما يجب في الزرع الى ان تبلغ فاما قيمة الاشجار والنخيل المثمرة كثيرة مثل قيمة الكروم المدركة
فيجب فيها ما يجب في الكروم المدركة واذا استاجر الرجل ارضا فزرعها او استعار ارضا وزرعها والخراج
خراج وظيفة فالخراج على الآجر والمعير لان خراج الوظيفة وجوبه يعتمد التمكن من الزراعة وصاحب
الارض تمكن من الزراعة هاهنا لان المستاجر والمستعير انما تمكنا من ذلك بتمكينه وان غصب
من اخر ارضا وزرعها والخراج خراج وظيفة فان لم ينقص الزراعة الارض فالخراج على الغاصب
لانه تعذر ايجابها على المالك وامكن ايجابها على الغاصب بيانه ان وجوب خراج الوظيفه ان كان
يعتمد سلامة الخارج فالخارج لم يسلم للمالك لا حقيقة وهذا ظاهر ولا حكما لانه لم يسلم له بدل
ما استوفى الغاصب من منفعة الارض شيء متى لم تنقص الزراعة الارض حتى يجعل سلامة البدل
له كسلامة المبدل فان كان يعتمد التمكن من الزراعة فالمولى لم يتمكن من الزراعة لان الكلام فيما اذا كان
الغاصب جاحدا ولم يكن للمالك بينة عادلة حتى لو كان الغاصب مقرا وكان للمالك بينة عادلة
فقد اختلف المشايخ قال بعضهم يجب الخراج على المالك وقال بعضهم يجب على الغاصب على
كل حال وان تمكن المالك من الزراعة الا انه يسقط اعتبار التمكن اذا خرج الحب ويتعلق الواجب بالحب
الا ترى انه يسقط الواجب اذا فات الحب من غير صنع صاحب الارض ورضاه بان اصطلم الزرع
افة على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى وروى عن ابي يوسف ان الخراج على المالك
في هذه الصورة واما اذا انقصها الزراعة وغرم الغاصب النقصان فعلى قول ابي حنيفة الخراج
على رب الارض لان الخارج سلم لذلك اعتبارا حيث سلم له بدله وهو رواية عن ابي يوسف وعن
محمد روايتان في رواية قال ان كان النقصان اقل من الخراج فالخراج على الغاصب ويدخل في
ذلك النقصان حتى لا يضمن الغاصب لرب الارض نقصان الارض وان كان النقصان مثل
الخراج او اكثر فالخراج على رب الارض وفي رواية قال بمقدار ما حصل من ضمان النقصان يجب
على رب الارض والباقي على الغاصب وهو رواية عن ابي يوسف في فتاوى اهل سمرقند ورجل اشترى
ارضا خراجية وبنى فيها دارا فعليه الخراج وان لم يبق متمكنا من الزراعة لان التمكن انما فات بصنعه
الفصل السادس في بيان الاسباب الموجبة لسقوط الخراج قال محمد رحمه الله اذا
زرع الرجل ارضه الخراجية فاصاب زرعها افة فاصطلمه فلا خراج عليه فرق بين هذا وبينما
اذا لم يزرعها والفرق ان الذي لم يزرعها قصد الاضرار بالمقاتلة فيرد عليه قصده فاما الذي هلك
زرعه لم يقصد الاضرار بالمقاتلة بل بذل جهده واتى بما في وسعه ولان وجوب الخراج باعتبار النما
فقضية هذا ان يكون الحكم متعلقا بحقيقة النما الا ان الشرع اقام التمكن من تحصيل النما
لكونه مفضيا الى النما مقام حصول النما في موضع قصر في تحصيل النما كما اقام التمكن من استيفا
المنفعة في باب الاجارة مقام استيفا المنفعة واذا زرعها وخرج الحب تعلق الحكم بحقيقته

الخارج وسقط اعتبار التمكن واعتبار السبب هذا هو الاصل المعهود في الشرع ان
حقيقة العلة مع السبب الظاهر اذا اجتمعا يتعلق الحكم بحقيقة العلة لا بالسبب لفقه
ان السبب في معنى الخلف ولا يعتبر الخلف بعد وجود الاصل واذا تعلق الواجب بحقيقة
الخارج في هذه الحالة اشبه العشر وخراج المقاسمة وذلك يسقط بهلاك الخارج ويسلم
بسلامته كذا هاهنا هذا اذا ذهب كل الخارج فاما اذا ذهب بعض الخارج فان بقي من الخارج بقدر
الخراج ومثله بان بقي مقدار درهمين وقفيزين يجب الخراج لان الخراج هاهنا لا يزيد على نصف
الخارج فيمكن ايجابه اداء الشرع ورد بالخراج الى نصف الخارج كما في خراج المقاسمة وان بقي اقل من
مقدار الخراج ومثله لا يجب تمام الوظيفة وانما يجب قيمة نصف الخارج لانا لو اوجبنا الوظيفة بتمامها
زاد الخراج على نصف الخارج والشرع لم يرد بمثله قال مشايخنا والصواب في مثل هذا ان ينظر
الامام اولا الى ما انفق هذا الرجل في هذه الارض وينظر الى الخارج فيحتسب له ما انفق فيرفع اولا
اولا من الخارج فان فضل شيء منه اخذ منه الخراج على نحو ما بينا قال مشايخنا وما ذكر محمد رحمه الله
في الكتاب ان الخراج يسقط بهلاك جميع الغلة محمول على ما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يمكنه ان يزرع
الارض ثانيا قبل دخول السنة الثانية اما اذا بقي من السنة مقدار ما يمكنه ان يزرع الارض
ثانيا قبل دخول السنة الثانية فلم يزرعها لا يسقط عنه الخراج ويوبخ مسيلة النوادر
على ما تقدم ذكرها وذكر القاضي الامام المظفر رحمه الله في شرح كتاب العشر والخراج ان
الخراج انما يسقط بهلاك الغلة اذا كان الهلاك بافة سماوية لا يمكن التحرز عنها كالحرق والغرق
والبرد ونحوها اما اذا كان الهلاك بافة يمكن الاحتراز عنها كاكل السبع ونحو ذلك لا يسقط الخراج
لان التقصير جاء من قبل صاحب الارض حيث لم يحفظ وبعض مشايخنا قالوا لا يجب الخراج وان
هلك بافة يمكن التحرز عنها والقول الاول اصح ويسقط خراج الاراضي بموت من عليه اذا كان خراج
وظيفة في ظاهر الرواية من اصحابنا وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه لا يسقط ووقع الفرق
بين الخراج وبين العشر على ظاهر الرواية وعلى رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة فان العشر لا يسقط
بموت من عليه في ظاهر رواية اصحابنا وفي رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة تسقط اما الفرق على
رواية ابن المبارك ان العشر عبادة نظير الزكوة ثم الزكوة تسقط بالموت فكذا العشر اما الخراج فليس
بعبادة نظير الزكوة بل مؤنة محضة والموت لا يسقط المؤن واما الفرق على ظاهر الرواية ان الخراج صلة
تستحق على صاحب الارض لان صاحب الارض لا يسلم له عوض بازاء ما يعطي فشبه من هذا
الوجه نفقة الزوجات فانها تسقط بالموت فكذا الخراج فاما العشر فليس بصلة بل هو في
معنى الاعواض لان الخارج يجب مشتركا بين صاحب الارض وبين الفقير وما كان عوضا لا
يسقط بالموت كثمن المبيع وما اشبهه وفي الفتاوى اذا جعل الرجل ارضه الخراجية مقبرة
او خانا للغلة او مسكنا للفقراء سقط الخراج لان سبب الخراج ارض تصلح للزراعة وقد انعدمت
الصلاحية فتسقط ضرورة خراج الاراضي اذا اتى على المسلمين سنون فعند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله يوخذ بجميع ما مضى وعند ابي حنيفة لا يوخذ الا بخراج السنة التي هو فيها والاختلاف
في هذا نظير الاختلاف في الجزية هكذا ذكر شيخ الاسلام في شرح سير الصغير وذكر صدر
الاسلام الصحيح انه يوخذ **الفصل السابع في تعجيل الخراج** ذكر محمد رحمه الله في نوادر

نوادر الزكوة اذا عجل اداء خراج ارضه لسنة او سنتين فانه يجوز لانه ادى الواجب بعد
انعقاد سبب الوجوب لان سبب وجوب الخراج الارض النامية ومحله الذمة فقد وجد
فانعقد السبب كما في باب الزكوة في المنتقى رجل عجل خراج ارضه ثم غرقت الارض في تلك
السنة قال يرد عليه ما ادى من خراجه فان زرعها في السنة الثانية حسب له وعن محمد في رجل
اعطى خراج ارضه لسنين ثم غلب عليها الماء وصارت دجلة قال يرد عليه اذا كان قايما بعينه
وان كان قد دفعه فلا شئ عليه يريد به اذا كان صرفه الى المقاتلة فلا شئ عليه فقد راعى شرطا
وهو كون المدفوع قايما بعينه لان الخراج في حق المدفوع المصروف اليه في معنى الصلة والصلات
اذا امضت لا يسعها بعد **الفصل الثامن في المتفرقات** وان وجوب
الخراج عند ابي حنيفة رحمه الله اول السنة لكن بشرط بقاء الارض النامية في يده سنة
اما حقيقة او اعتبارا والسلطان اذا جعل خراج الارض لصاحب الارض وترك عليه يجوز عند
ابي يوسف وقال ابو يوسف الا ترى ان السلطان لو قبض الخراج من صاحب الارض ثم راى
الصرف اليه اولى كان له ذلك ولا فايدة في اخذ ثم دفع وقال محمد رحمه الله لا يجوز رواه ابن سماعة
عنه وينبغي لمن عليه ان يودي ما عليه من الخراج وان جعل العشر لصاحب الارض لا يجوز بالاجماع
محمد سوى بينهما من حيث ان الحق فيهما للعامة فلا يجوز تخصيص البعض به وفي نوادر هشام
اذا جعل السلطان خراج الارض لصاحب الارض يجوز من غير ذكر خلاف وعن ابي يوسف السلطان
اذا ترك الخراج لمن يعلم انه ليس بمحل لصرف الخراج اليه ينبغي له ان يخرجه او يتصدق به على المساكين
وهذا لان مصرف الخراج المقاتلة وان فصل فالمصرف المساكين والمتروك له قادر على الصرف الى
المقاتلة والى المساكين فيلزمه ذلك وعنه ايضا والي الزكوة اذا ترك لرجل خراجه فليجهر عاريا
او يتصدق به على المساكين والا لم يسعه واراد بوالي الزكوة العاشر ومن بمعناه اذا فوض اليه
اخذ الاخرجه ولم يكن واليا مطلقا عام الولاية فترك الخراج منه لا يصح لان المفوض اليه مجرد
الاخذ قال في كتاب العشر والخراج اذا كان للرجل ارض خراج لا يسعه ان ياكل غلتها حتى يودي
خراجها قال بعض مشايخنا هذا اذا كان الخراج خراج مقاسمة لانه بمعنى العشر نقص الخارج بصير
الكل من غلة مشتركة اما اذا كان الخراج خراج وظيفة فهو يجب في الذمة لا تعلق له بالمحل فكان الخارج
حق صاحب الارض على الخلوص فيحل له التناول وبعضهم قالوا وان كان الخارج خراج وظيفة
فالجواب يكون كذلك ايضا لان الخارج محبوس بالخراج فان للسلطان ان يحبس الغلة الى ان
يستوفي الخراج فهو بمنزلة المبيع اذا كان محبوسا بالثمن ولا يحل للمشتري تناول المبيع قبل اداء
الثمن كذا هاهنا قال في الجامع الصغير اذا كان للرجل ارض زعفران ترك الزعفران بغير عذر
وزرع فيها الحبوب يوضع عليه خراج الزعفران وكذلك من انتقل الى اخس الامرين بغير عذر
بان كان له كرم مثلا فقلعها وزرع فيها الحبوب يوخذ منه خراج الكرم لانه هو الذي ضيع الزيادة
فصار كما لو عطل ارضه وفي كتاب العشر والخراج اذا اجر ارضا يصلح للزراعة من الاراضي
الخراجية من رجل فجعلها المستاجر كرما ذكر في بعض الروايات ان مقدار خراج المزرعة
على رب الارض والزيادة الى تمام خراج الكرم على المستاجر لانها انما صارت كرما بصنع المستاجر
السلطان الجاير اذا اخذ خراج الاراضي خرج صاحب الاراضي عن العهدة لانهم يضعون الخراج مواضعها

[illegible]

وهو المقاتلة في فتاوى ابي الليث وفي فتاوى اهل سمرقند السلطان اذا لم يطلب خراج
الارض فعلى اصحاب الاراضي ان يتصدقوا به على الفقراء ولو طلب السلطان الخراج ويتصدق
من عليه بنفسه لا يجزيه اذا اشترى ارضا من اراضي الخراج ولم يقبضها او قبضها ولكن منعه
انسان عن زراعتها فلا خراج عليه لان الخراج انما يجب على المالك المتمكن من الزراعة وفي
فتاوى ابي الليث قرية خراج اراضيها على التفاوت طلب من تقبل خراج ارضه تسوية خراج
اراضي القرية قال الفقيه ابو القاسم اذا لم يعرف ابتداء وضع الخراج على هذه القرية انه كان
على التساوي او على التفاوت يترك على حاله وفي كتاب العشر والخراج وينبغي للوالي ان يولي الخراج
رجلا يرفق بالناس ويعدل عليهم في خراجهم وان ياخذهم بالخراج كلما اخرجت غلة فياخذهم
بقدر ذلك حتى يستوفي تمام الخراج في اخر الغلة واراد بهذا ان يوزع الخراج على قدر الغلة حتى
ان الارض اذا كان يزرع فيها غلة الربيع وغلة الخريف فعند حصول غلة الربيع ينظر المتولي ان
هذه الارض كم تغل غلة الخريف بطريق الحزر والظن فان وقع عنده انها تغل مثل غلة الربيع فانه
ينصف الخراج فياخذ نصف الخراج من غلة الربيع فيوخر النصف الى غلة الخريف وهذا لان
وجوب الخراج باعتبار الريع ولهذا لو هلك الريع يبطل الخراج فيتوزع على الريع وكذلك يفعل في
البقول ينظر ان كان مما يخرج خمس مرات ياخذ من كل مرة خمس الخراج وان كان مما يخرج اربع مرات ياخذ
من كل مرة ربع الخراج وعلى هذا القياس فافهم وفي فتاوى اهل سمرقند ضيعة لرجل بعضها كروم
وبعضها مراح فاشترى فاشترى بعض الكروم واشترى بعض الارض المراح فان كان حصة الكروم
من الخراج معلوما من الابتداء وحصة القراح كذلك يبنى الحكم عليه وان كان الخراج يخرج جملة ولا
يعلم حصة الكروم ولا حصة القراح من الابتداء فان كان الكرم كرما من الابتداء لم يعرف الا هو كرم والارض
القراح كذلك كان على الكروم وعلى القراح خراج الارض الارض القراح فان كان الكل دراهم تقسم على
قدر المنافع وان كان موضع الكرم قراحا في الاصل ثم جعل كرما من بعد قسم الخراج على الارض القراح
كان الكل كذلك **جئنا الى بيان النوع الثاني وهو خراج الرؤس** فنقول
ترك الكافر في دار الاسلام بالجزية جاير عرف ذلك بالكتاب وبفعل النبي عليه الصلوة والسلام
واجماع الصحابة من بعده اما الكتاب فقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون مد الامر
بقتال الكفرة الى غاية اعطاء الجزية فهذا يدل على ان ترك الكفرة بالجزية جاير واما فعل النبي عليه
الصلوة والسلام فلانه ترك كثيرا من الكفار على الكفر بالجزية واما اجماع الصحابة فان عمر رضي الله عنه
بعث حذيفة ابن اليمان وعثمان ابن حنيف لتوظيف خراج الاراضي والرؤس بمحضر من الصحابة ولم
ينكر عليهم احد فكان اجماعا بعد هذا يحتاج الى معرفة من تقبل منه الجزية ومن لا تقبل والى
معرفة ما يجب عليهم والى معرفة وقت وجوبه والى معرفة ما يوجب سقوطه والى معرفة ما
يواخذون به بعد صرف الجزية وقبول عقد الذمة اما بيان من تقبل منه الجزية فنقول تقبل الجزية
من جميع اهل الكتاب بلا خلاف سواء كانوا من العرب او من العجم ولا تقبل من مشركي العرب وعبدة
الاوثان والمرتدين بلا خلاف وتقبل من مشركي العجم من عبدة الاوثان عندنا وتقبل من المجوسي بلا خلاف
والمسلة تاتي في كتاب السير ان شاء الله تعالى **واما بيان من يجب عليهم** فنقول
اهل الذمة في حق ما يجب عليهم انواع ثلاثة التغلبي والنصراني من النصارى وساير اهل الذمة اما

التغلبي فالواجب عليه الصدقة المضاعفة اتباعا الصلح عمر رضي الله عنه معهم واما
النصراني فالواجب عليه الحلل اتباعا الصلح رسول الله صلى الله عليه وسلم واما ساير اهل الذمة
فالواجب على المعتمل منهم الجزية على الترتيب الذي بين بعد هذا وتكلموا في معنى المعتمل والصحيح
من معناه الذي يقدر على العمل وان لم يحسن حرفة وانما خصصنا القادر على العمل بايجاب الجزية
حتى لا يجب على المقعد والاعمى والشيخ الكبير الذي لا يستطيع الكسب لان الجزية لا تجب الا على
المقاتلين لانها عقوبة للمقاتلين ولهذا لا تجب على النسوان والصبيان وكذلك لا تجب على العبيد
والمكاتب والمدبرين لانهم لا يملكون القتال شرعا لانهم لا يملكون ما به قوام القتال وهو البدن فثبت
ان الجزية عقوبة المقاتلين والذي لا يقدر على العمل لا يقدر على القتال فلا تجب عليه الجزية فشرطنا
القدرة على العمل لهذا ثم القادر على العمل ان كان معسرا فعليه اثنى عشر درهما وان كان وسط الحال
فعليه اربعة وعشرون درهما وان كان غنيا فعليه ثمانية واربعون درهما وانما اعتبرنا هذا الترتيب
لان الجزية عقوبة مالية والغني اقبل لهذه العقوبة من الفقير فشرع في حق الغني اكثر مما شرع
في حق الفقير استدلالا بساير العبادات المالية فاصل التفاوت بتفاوت الغنى معقول والتقدير
اتبعنا فيه الشرع وقد ورد الشرع على الترتيب الذي بينا فقد صح ان عمر رضي الله عنه حين بعث حذيفة
ابن اليمان وعثمان ابن حنيف الى سواد العراق لتوظيف الخراج والجزية وظفا الجزية على الترتيب
الذي ذكرنا وقد رد عمر رضي الله عنه ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا
وتكلم العلماء في معرفة الغني والفقير والوسط حكي عن عيسى ابن ابان انه قال الفقير المعتمل الذي
لا مال له وانما يعيش بكسب يده في كل يوم وانما يوخذ منه اثنا عشر درهما اذا كان يفضل شي
من كسبه عن قوته وقوت عياله اما اذا كان لا يفضل شي عن قوته وقوت عياله فانه لا يوخذ
منه شي وهكذا ذكر في النوادر عن محمد واما الوسط فهو الذي له مال الا ان ذلك المال لا يكفيه
مدة عمره فيحتاج الى العمل في بعض الاوقات لرخصه عمره واما الغني فهو الذي له مال يكفيه
لعمره من غير ان يعمل فيه وقال الفقيه ابو جعفر رحمه الله يعتبر في كل بلدة عرفها فمن عده الناس
في بلدهم فقيرا او وسطا او غنيا فهو كذلك وهو الاصح ويوخذ الجزية من قسيسهم ورهبانهم
هكذا ذكر في كتاب العشر والخراج وفي اخر السير الكبير ان عند ابي حنيفة توخذ منهم الجزية
وعندهما لا توخذ ولا يوخذ من المجنون والمعتوه واما بيان وقت وجوب الجزية فنقول
الجزية تجب باول الحول عندنا حتى كان للامام ان يطالبه بالجزية متى قبل عقد الذمة والا
في اخر الحول بطريق التخفيف والتاجيل عند ابي حنيفة وهذا لان الجزية خلف عن القتل وبعقد
الذمة سقط الاصل فيجب خلفه في الحال غير ان الحول تخفيف وتاجيل عند ابي حنيفة
فيوخذ في اخر الحول قبل دخول الحول الثاني وعن ابي يوسف انه قال يوخذ في كل شهرين
بقسط ذلك وفي المنتقى عن ابي يوسف انه قال يوخذ في كل شهرين بقسط ذلك في المنتقى
عن ابي يوسف يعامل على الجزية كالضريبة كلما مضى شهران او نحو ذلك اخذ منه شي ولا يوخذ
منه جميع ذلك حتى تتم السنة وعن محمد يوخذ في كل شهر بقسطه وفي المنتقى بشر عن ابي يوسف
اذا احتلم الغلام من اهل الذمة في اول السنة قبل ان توضع الجزية على روس الرجال لم يوخذ عنه
لتلك السنة هذا الفصل بناء على ما قلنا ان وجوب الجزية وتوظيفها في اول السنة فمن اعتبر اهليته

التوظيف في تلك الحالة وعلى هذا المجنون يفيق والمملوك يعتق والحربي اذا صار ذمة
في اول السنة او اخرها وفي المنتقى قال ابو يوسف اذا اغمي عليه او اصابته زمانة وهو موسر
اخذت منه الجزية قال الحاكم ابو الفضل هذا خلاف رواية الاصل معنى المسئلة اذا اغمي عليه
او اصابته زمانة في اخر السنة فعلى رواية هذا الكتاب شرط اخذ الجزية اهليته من اول
الحول الى اخره واما بيان ما يوجب سقوطه فمن جملة ذلك الموت وانه على وجهين اما ان يموت
في بعض السنة او بعد تمام السنة وكيف ما كان لا يوخذ من تركته لانها عقوبة الكفر وجبت للزجر
عن الكفر وهذا المقصود لا يتحقق بعد الموت فيسقط ضرورة وكذلك يسقط بالاسلام لما ذكرنا
وفي المنتقى عن محمد نصراني عجل خراج راسه لسنين ثم اسلم قال يرد اليه خراج سنة وان ادى خراج
سنة ثم اسلم في اول السنة لم يرد اليه وهذه المسئلة بناء على ما قلنا ان وجوب الجزية في اول السنة
والخطاب بالاداء في اخر السنة او متفرقا على اشهر السنة على حسب ما اختلفوا فاذا ادى في اول
سنة خراج هذه السنة وخراج سنة اخرى على سبيل التعجيل ثم اسلم ففي السنة الاتية وجد المانع
من الوجوب قبل الوجوب وفي هذه السنة عقوبة استوفيت بعد الوجوب فلا يجب الرد قال
محمد رحمه الله في كتاب العشر والخراج قوم لم يوخذ منه خراج راسه على ما وظف حتى جاء سنة
اخرى لا يوخذ لما مضى عند ابي حنيفة وعندهما يوخذ ولقب المسئلة ان الجزية اذا اجتمعت وتوالت
تداخلت عند ابي حنيفة وعندهما لا هما يقولان ان امتداد المدة توكد السبب وما يوكد السبب لا
ينافي حكم السبب بيانه ان سبب الجزية الكفر والكفر يتغلظ بطول المدة ولابي حنيفة ان الجزية
في حق من يجب عليه عقوبة الكفر شرعت للزجر عن الكفر وفي حق المضروب اليهم وهم المقاتلة
خلف عن النصرة بالبدل فان نظرنا الى معنى العقوبة فالعقوبات اذا اجتمعت تداخلت لان الزجر
يحصل بالواحد ولان الزجر لا يحصل في الماضي وانما يحصل في المستقبل والواحد يكفي لذلك
واذا اغمي او صار مقعدا او شيخا كبيرا لا يقدر على العمل لا يوخذ لما مضى بالاتفاق اما على قول ابي
حنيفة فظاهر واما على قولهما فلان الجزية انما توجد بطريق العقوبة وهولاء ليسوا من اهل هذه
العقوبة واما بيان ما يواخذون به بعد ضرب الجزية وقبول عقد الذمة قال محمد رحمه الله
في اخر الجامع الصغير ويوخذ اهل الذمة باظهار الكستيجات والركوب على السروج كهيئة الاكف
وقال في كتاب العشر والخراج وينبغي ان لا يترك احد من اهل الذمة يتشبه بالمسلمين في ملبوسه
ولا مركوبه ولا في زيه وهيئته والمعنى انا لو تركناهم يتشبهون بنا في هيئة اللباس والمركب كنا
متشبهين بهم وقد نهينا عن التشبه بهم بقدر الامكان والامكان في اصل اللباس ان لم يكن ففي
هيئة اللباس ثابت فوجبت المخالفة فيه ولانهم من اهل الصغار والمسلمون من اهل العز فيجب اظهار
المخالفة في الزي والهيئة ليقع التمييز بيننا وبينهم فلا يذل المسلم ولا يعز الكافر ولانهينا عن بدايتهم
بالسلام والتحية قال الله تعالى لا تتخذوا عدوي الى قوله تلقون اليهم بالمودة فلا بد من علامة
تعرفهم كيلا نحسبهم مسلمين فنبداهم بالتحية ويمنعون عن ركوب الفرس لانه من باب
العز وهم من اهل الصغار فيمنعون عنه الا اذا وقعت الحاجة الى ذلك بان استعان بهم الامام
في المحاربة والذب عن المسلمين هكذا ذكر شيخ الاسلام وذكر صدر الاسلام ويمنعون عن ركوب
الافراس الفاخرة الا الكوادن قال شيخ الاسلام ولا يمنعون عن ركوب البغل لانه نتيج الحمار لان

كل احد لا يقدر على المشي ولكن يمنعون من ان يضعوا على المركب سرجا كسرج المسلمين وينبغي
ان يكون على قربوس سرجهم مثل الرمانة والاصل في هذا كله ما روي عن عمر رضي الله عنه
انه كتب الى امراء الامصار والجنود ان لا يتركوا اهل الذمة يتشبهون بالمسلمين في لباسهم
ومراكبهم واختلفوا في قوله وينبغي ان يكون على قربوس سرجهم مثل الرمانة قال الفقيه
ابو جعفر رحمه الله في كتاب العشر لم يرد بقوله وعلى قربوس السرج مثل الرمانة ان يكون قربوس
سرجهم مثل مقدم سروجنا ثم يكون عليه رمانة وانما اراد ان يكون قربوس سرجهم مثل مقدم
الاكاف وهو مثل الرمانة وقال بعض مشايخنا اراد به ان تكون سروجهم كسروج المسلمين
وعلى مقدمها شي كالرمانة والاول اصح لانه اقرب الى موافقة رواية الجامع الصغير قال
وينبغي ان يلبسوا قلانس مصرية كذلك يمنعون ان تكون شراك نعالهم كشراك نعالنا وفي ديارنا
لا تلبس الرجال النعال وانما يلبسون المكاعب فيجب ان يكون مكاعبهم على خلاف مكاعبنا وينبغي
ان يكون حسه فاسدة اللون ولا تكون فرهية تحقيرا لهم وينبغي ان يؤخذ واحتى يتخذ كل انسان
منهم مثل الخيط الغليظ يعقد على وسطه به امر عمر رضي الله عنه والمعنى فيه ان المقصود هو العلامة
ليقع التمييز بينهم وبين المسلمين والغالب وقوع النظر على الوسط فكان الوسط في تحصيل
هذا المقصود ابلغ وينبغي ان يكون ذلك من الخيط او الصوف ولا يكون من الابريسم وينبغي ان يكون غليظا
ولا يكون رقيقا بحيث لا يقع البصر عليه الا وان يدقق النظر قال شيخ الاسلام وينبغي ان
يعقده على وسطه عقدا او لا يجعل له حلقة تشد كما يشد المسلم المنطقة ولكن يعلقون على
اليمين والشمال لان الحقارة واندفاع التلبس في هذا الشد ولا يتركون ان يلبسوا اخفافا مزينة
وينبغي ان تكون خفافهم خشنة فاسدة اللون وكذا لا يتركون ان يلبسوا اقبية مزينة وقمصا
مزينة بل يلبسون اقبية خشنة من كرابيس ازرارها طويلة ودبوزهم قصيرة وكذلك يلبسون
قمصا خشنة من كرابيس جيوبهم على صدورهم كما يكون للنسوان وهذا كله اذا وقع الظهور عليهم
فاما اذا وقع معهم الصلح على بعض هذه الاشيا فانهم يتركون على ذلك. ثم اختلف المشايخ بعد هذا
ان المخالفة بيننا وبينهم شرط بعلامة واحدة وبعلامتين او بالثلاث قال بعضهم بعلامة
واحدة اما على الراس كالقلنسوة الطويلة المصرية او على الوسط كالكستيج او على الرجل كالنعل والمكعب
على خلاف نعالنا ومكاعبنا لحصول ما هو المقصود وهو التمييز بالعلامة لا محالة لان البصر قد يقع
على الراس لا غير وقد يقع على الوسط لا غير وقد يقع على الرجل لا غير والمقصود هو التمييز وقت اللقاء
ووقت وقوع البصر عليهم حتى لا يعظمهم ولا يبتديهم بالسلام ومنهم من قال في النصراني
يكتفي بعلامة واحدة وفي اليهودي يحتاج الى علامتين وفي المجوسي يحتاج الى ثلاث علامات
واليه مال الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله ووجه ذلك ان هذه العلامات
تشعر بالذل والصغار وانما صاروا مستحقين للذل والصغار بالكفر فزداد بزيادة غلظ الكفر
وينتقص بخفة الكفر وكفر المجوسي اغلظ من كفر اليهود والنصارى لانهم انكروا نبوة جميع الانبيا فشرط
في حقهم ثلاث علامات زيادة في ذلهم وصغارهم وكفر اليهود بعد ذلك اغلظ من كفر النصارى
لان اليهود يجحدون نبوة نبيين نبوة نبينا ونبوة عيسى والنصارى يجحدون نبوة نبي واحد وهو نبينا
فكان كفر اليهود اغلظ فشرط في حقهم علامتان واكتفي في حق النصراني بعلامة واحدة ليقع الامتياز

لامحالة

لامحالة وكان الحاكم الامام ابو محمد الكوفي رحمه الله يقول ان صالحهم الامام واعطاهم الذمة
بعلامة واحدة لا يزاد عليها واما اذا فتح بلدة قهرا او عنوة كان للامام ان يلزمهم العلامات وهو الصحيح ولا
يتركون حتى يحدثوا كنيسة او بيعة او بيت نار في مصر من امصار المسلمين قال عليه السلام لا كنيسة
ولا بيعة في الاسلام ولان في احداث الكنايس والبيع في الامصار اعلان دين الكفر ونحن
انما اعطيناهم الذمة بشرط ان لا يعلنوا ما كان في دينهم ولا يمنعون من احداث الكنايس في القرى
في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انهم يمنعون في احداث الكنايس في القرى
كما يمنعون من ذلك في الامصار وهكذا ذكر محمد في كتاب العشر والخراج لان في احداث الكنايس
اعلان دين الكفر وقد منعوا عن اعلان الكفر في القرى كما يمنعون عنه في الامصار ووجه ظاهر
رواية اصحابنا ان احداث الكنيسة والبيعة مباح بعينه لانه بناء وعمارة والبناء والعمارة مباح
في الاسلام ولهذا لو وجد مثل ذلك من المسلمين كان مباحا وانما الحرمة لاجل قصدهم هذا البناء
للمعصية فكان حراما لغيره فلكونه حراما لغيره منعوا عن احداثها في الامصار ولكونه مباحا
لعينه لم يمنعوا عن احداثها في القرى توفيرا على الشبهين حظهما بخلاف بيع الخمر والخنزير لانه حرام
ومعصية لعينه وهم منعوا عن اظهار المعاصي في دار الاسلام فاما اذا كانت الكنيسة قديمة ففي القرى
تترك القديمة بلا خلاف وفي الامصار كذلك تترك القديمة على رواية الاجارات وعامة الكتب
وعلى رواية كتاب العشر لا تترك القديمة وبرواية كتاب العشر اخذ الحسن وعلى هذا اذا كان لهم كنيسة
في قرية فبنى اهلها فيها ابنية كثيرة وصارت من جملة الامصار امروا بهدم الكنيسة على رواية كتاب
العشر والخراج وعلى عامة الروايات لا يؤمرون بذلك وهكذا اذا كانت لهم كنيسة تقرب من المصر فبنوا
حولها ابنية حتى اتصل ذلك الموضع بالمصر وصار محلة من محلات المصر امرهم الامام بهدم الكنيسة
على رواية كتاب العشر والخراج وعلى عامة الروايات لا يؤمرون بذلك وبرواية كتاب العشر اخذ
الحسن ابن زياد والصحيح ما ذكر في عامة الروايات بدليل ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال ايما ارض مصرتها العرب فليس لاحد من اهل الذمة ان يبنوا فيها بيعة وان يبيعوا فيها خمرا او يضربوا
فيها بناقوس وما كان قبل ذلك فحق على المسلمين ان يوفوا لهم ولانه جرى التوارث من لدن رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بترك الكنايس في الامصار من غير نكير منكر وتوارث الناس
من غير نكير منكر حجة شرعا ثم هذه الرواية فيما اذا ظهر الامام عليهم من غير صلح فاما اذا وقع
الصلح بينهم وبين الامام قبل ظهور الامام فان الكنايس تترك على حالها في الروايات كلها المصر
والقرى في ذلك سواء ثم اذا كانت الكنايس قديمة حتى لم يكن للامام هدمها ونقضها على عامة الروايات
او انهدمت كنيسة كان لهم بناؤها لان هذا ليس باحداث بل هو اعادة الاول وكانه الاول فلا يمنعون
عنه الا اذا ارادوا ان يبنوا اوسع من الاول فيمنعون من الزيادة لان في حق الزيادة احداث قال في
كتاب العشر والخراج ولا يترك واحد منهم حتى يشتري دارا او لا منزلا في مصر من امصار المسلمين
وبهذه الرواية اخذ الحسن ابن زياد وعلى رواية عامة الكتب يمكنون المقام في دار الاسلام الا
ان يكون المصر من امصار العرب نحو ارض الحجاز فانهم لا يمكنون المقام فيها ووجه رواية كتاب العشر
ما روي ان رسول الله عليه الصلوة والسلام امر باخراج اليهود من جزيرة العرب وعن جابر رضي الله عنه
ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال لاخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب لا ادع فيها الا مسلما

منع احداث الكنايس

الصحيح ما ذكر في عامة الروايات

قال فاخرجهم عمر رضى الله عنه وعن على رضى الله عنه انه اجلاهم من الكوفة والمعنى فى ذلك
انهم لو مكنوا من شرى الدور لاشترى كل واحد منهم دورا وما زال يؤدى الى ان يصير جميع
المصر لهم ويخرج من ان يكون دار الاسلام وانه لا يجوز ووجه ما ذكر فى عامة الروايات قول ابن عباس رضى
الله عنهما وما كان قبل ذلك فحق على المسلمين ان يوفوا لهم وسكناهم فى الامصار كان قبل ذلك فيوفى
لهم بترك ذلك عليهم وعن عمر رضى الله عنه انه فتح بيت المقدس قهرا وترك اهل الذمة فيها وخالد
ابن الوليد فتح مدينة تيز وترك اهل الذمة فيها وفتح ابو عبيدة ابن الجراح وشرحبيل ابن حسنة ويزيد
ابن ابى سفيان ارض الشام عنوة وقهرا وتركوا اهل الذمة فيها ولانا اجمعنا على انهم يتركون المقام فى القرى
من ارض العجم وانما يتركون ليسمعوا كلام الله تعالى فيقفون على محاسن الاسلام ولين وا عز الاسلام وعز
اهله وربما يميل قلبهم الى الاسلام وهذا المعنى يقتضى تركهم فى الامصار من الطريق الاولى لان هذه
الفايدة فى الامصار اتم واكمل وما روى من الاخبار سوى خبر على رضى الله عنه نوجه الجواب عن التمسك
بها انها وردت فى ارض العرب ونحن نقول انهم لا يمكنون من المقام فى ارض العرب والنص الوارد بخلاف
القياس فى ارض العرب لا يكون واردا فى ساير الامصار لان ارض العرب لها زيادة حرمة لمكان رسول
الله عليه الصلوة والسلام فيهم ليست تلك الحرمة لساير الامصار فالنص الوارد ثمة لا يكون واردا
ههنا واما خبر على رضى الله عنه فهو محمول عندنا على انه انما اجلاهم من الكوفة لتصير الدار لهم ولا
كلام فيما يفعله الامام على سبيل المصلحة فانا نقول به

فصل فى الجمع بين خراج الروس والاراضى

قال محمد رحمه الله فى الزيادات اذا اراد ان يصالح اهل دار من ديار الحرب
كل سنة على دراهم معلومة عن اراضيهم وجماجمهم فهو جايز فقد صح ان رسول الله عليه الصلوة
والسلام صالح اهل الحرب وهم نصارى كل سنة على الف ومايتى حلة من حللهم يؤدون النصف
فى المحرم والنصف فى رجب وله الخيار ان شاء جمع بين الرقاب والاراضى فجعلهما خراجا واحدا
من الدراهم والدنانير او الكيل او الوزن او الثياب كما فعل رسول الله عليه الصلوة والسلام باهل
نجران وان شاء افرد كل واحد منهما فان جمع قسم المال على الاراضى والجماجم على قدر حال الجماجم
وعددهم وعلى قدر الاراضى بالعدل والانصاف لان المال قوبلت بشيئين بالاراضى والجماجم والمال
متى قوبل بشيئين ينقسم عليهما بالحصص فما اصاب الجماجم فهو جزية حتى يقسم على الرجال المقاتلين
على الترتيب الذى ذكرنا دون النسوان والصبيان والزمنى غير المقاتلين وما اصاب الاراضى يكون
خراجا حتى يقسم على عدد الاراضى على قدر الريع والغلة على الترتيب الذى ذكرنا وهذا لانه لا وجه
الى اهمال جماجم الكفار عن الجزية بعد ما وقع الصلح ولا الى اخلاء الاراضى النامية عن المونة وتعذر
ايجاب مال اخر لمكان الصلح فمست الضرورة الى ان يجعل ما اصاب الجماجم جزية وما اصاب الاراضى
خراجا فان قلت الجماجم بان مات بعضهم او اسلموا تدخل حصتهم فى خراج الاراضى ان احتملت
وكذلك لو هلكت الجماجم كلها دخل حصة الجماجم فى خراج الاراضى ان احتملت لان المال مسمى فى
الصلح جملة وليس بمفرق وهذا يمنع الطرح فتدخل وظيفة الجماجم فى وظيفة الاراضى وامكن القول
به لان الاراضى اصل فى هذا الباب والرقاب تبع حتى لم تجز افراد الرقاب بالمن والمعنى ان الجماجم ليس
لها اصول باقية لانها تهلك فينقطع حق المقاتلة والاراضى لها اصول باقيه وهو الخراج فتبقى منفعة
المقاتلة والبدل متى قوبل بشيئين احدهما تبع والاخر متبوع كان للبايع حصته من البدل ما دام باقيا واذا هلك

يصرف كل البدل الى المتبوع كما اذا اشترى ارضا فيها نخيل بثمن معلوم كان للنخيل حصة
من الثمن ما دامت قايمة وعند الهلاك يجعل كل الثمن بمقابلة الارض كذا ههنا قال اذا كانت
الاراضى لا تحتمل ذلك ثم يوظف عليها بقدر ما احتملت اعتبارا للانتهاء بالابتداء فان كثرت الجماجم
بعد ذلك رد عليهم حصتهم لان الطرح كان لاجل الضرورة وقد ارتفعت الضرورة وان هلكت
الاراضى بان بدت او غرقت وبقيت الجماجم لا تحول وظيفة الاراضى الى الجماجم لان الجماجم تبع فى
هذا الباب والاراضى اصل وعند هلاك الاصل لا يجعل كل البدل بمقابلة التبع بل تسقط حصة
الاصل ولو لم تهلك الاراضى ولكن قل ريعها نقصت حصة الاراضى ونقلت الى الجماجم ان احتملت
فان عاد ريع الاراضى عند الكمال اعيد عليهما ما رد وكذلك اذا لم يقل ريع الاراضى ولكن كثرت الجماجم
نقص عن الاراضى وصرف من خراجها الى الجماجم بقدر ما يحتمل كما لو ازدادت النخل قبل القبض فانه
ينقص من حصة الارض ويصرف الى النخيل كذا ههنا هذا اذا جمع بين الرقاب والاراضى فى الصلح
واما اذا افرد فجعل للجماجم حصة معلومة من المال لم تدخل احدى الوظيفتين فى الاخرى حتى انه
اذا قلت الجماجم سقط حصة من مات وكذلك اذا هلكت الجماجم جملة سقط حصة الجماجم جملة
ولا يصرف الى الاراضى شئ من حصة الجماجم وكذلك اذا كثرت الجماجم وقل ريع الاراضى او بقى
على حاله لا يصرف الى الجماجم شئ من حصة الاراضى وانما كان كذلك لان الجماجم وان كانت تابعة
للاراضى فى حكم المن الا انها لما افردت بالصلح او بالبدل صارت اصلا وهلاك بعض الاصل يسقط
ما بازايه من البدل كما لو اشترى ارضا فيها نخيل وسمى لكل واحد ثمنا معلوما فاحترقت النخيل قبل
القبض ولو صالحهم الامام فى الابتداء على مال معلوم على ان ياخذ ذلك من الاراضى دون الجماجم او
من الجماجم دون الاراضى كان ذلك باطلا لانه فيه اهمال جماجم الكفار او اخلاء الارض النامية عن
المونة وذلك باطل ولكن بهذا لا تبطل الذمة لان عقد الذمة لا يبطل بالشروط الفاسدة بل يبطل
الشرط ويبقى المال مقابلا بهما وصار هذا وما تقدم سواء قال ولو اسلم اهل هذه الدار التى صالحهم
الامام على مال معلوم يؤدون عن رؤسهم واراضيهم سقط عنهم خراج الروس وخراج الاراضى
على حاله فالاسلام ينافى خراج الروس اما لا ينافى خراج الاراضى والاصل فى ذلك ما روى ان
عليا رضى الله عنه قال لدهقان ان اسلمت وضعنا عنك خراج راسك واخذنا منك خراج ارضك
وعن عمر رضى الله عنه انه اخذ من دهقانة نهر الملك خراج ارضها بعد ما اسلمت وعن ابن مسعود والحسن
ابن على وابى هريرة وابن عمر رضى الله عنهم انهم اشتروا اراضى خراجية بالسواد وكانوا يؤدون الخراج
عنها وان اراد الامام ان يجعل الاراضى عشرية فليس له ذلك فقد صح ان عمر رضى الله عنه ترك من اسلم من
اهل سواد العراق على خراج ارضه ولم يغير وهو المقتدى فى هذا الباب ولو فعل ذلك وحكم به وكان من
رايه ذلك ولى غيره وراى حكمه خطا نفذه وامضاه لانه مجتهد فيه فان من العلماء من قال بان اراضى
الكفار بعد ما اسلموا تصير عشرية وهو مالك ولو لم يسلم اهل هذه الدار لكن اراد الامام ان ينقلهم
من دارهم الى دار اخرى ويحول الى دارهم قوما من اهل الذمة لا يجوز ذلك الا لعلة لانهم لما قبلوا عقد
الذمة ليتوطنوا فى دارهم نكان فى النقل عدوانهم والعدوان حرام فلا يفعل الامام ذلك الا لعلة والعلة
ان يخاف الامام عليهم لضعفهم وعجزهم عن دفع الكفار عن انفسهم ان قصدوهم او يخاف عليهم
ان يخبروا الكفار بعورات المسلمين واذا نقل ان شاء قوم اراضيهم واعطاهم اثمانها كما فعل بيهود وادى

القرى وان شاء ابدلهم الاراضي للقوم الذين نقلهم الى بلادهم كما فعل عمر رضي الله عنه باهل
نجران فانه رضي الله عنه اعطاهم اراضي من العراق مثل اراضيهم واذا فعل ذلك كان على راس كل فريق
الوظيفة التي كانت عليهم في بلدهم وكان على كل فريق خراج الارض المنقول عنها هكذا ذكر في
الزيادات وذكر في رواية اخرى ان على كل فريق خراج الارض المنقول اليها واختلف المشايخ فيه
بعضهم قالوا في المسئلة روايتان وذكر والكل رواية وجهان وجه ما ذكر في الزيادات ان الوظيفة
انما وجبت عليهم بالصلح وانما وقع الصلح مع كل فريق على وظيفة المنقول عنها ووجه الرواية الاخرى
ان هذا من الامام مبادلة الاراضي بالاراضي يعتبر خراج المنقول اليه كما اذا اشترى الرجلان ارضا بارض
وبعضهم قالوا ليس في المسئلة روايتان ولكن كل رواية مأولة واختلفوا في التاويل بعضهم قالوا
ما ذكر في الزيادات محمول على ما اذا لم يكن للمنقول اليها خراج موظف فيتعدى خراج المنقول اليها
بخراج المنقول عنها لان ذلك الخراج المنقول عنها حقيقة وما ذكر في الرواية الاخرى محمول على ما
اذا كان للمنقول اليها خراج موظف مقدر وبعضهم قالوا ما ذكر في الزيادات محمول على ما اذا وقع الصلح
عن الاراضي اذ لا يمكن الفصل وما ذكر في الرواية الاخرى محمول على ما اذا وقع الصلح متفرقا وعند ذلك
الفصل ممكن فيعتبر في الاراضي خراج المنقول اليها فان كانت احدى الاراضي خيرا من الاخرى فالامام
يزيد للذين حولهم الى الاراضي الرديئة في المساحة حتى ياخذ وامثل ما اخذ منهم في القيمة اعتبار النظر
بين الجانبين هذا اذا انتقل الى تلك الاراضي قوم من اهل الذمة وان نقل اليها قوم من المسلمين فعلى
المسلمين خراج تلك الاراضي لان الخراج استقر وظيفة لهذه الاراضي فلا يبطل باسلام المالك بعد ذلك
كما لو اشترى المسلم ارضا خراجيا فبعد ذلك ان كان المال مفردا في الصلح جعل الامام على المسلمين
حصة الاراضي وان كان المال جملة قسم المال على جماجم الذين اخرجهم وعلى الاراضي كل سنة فما اصاب
الاراضي جعل على المسلمين الذين نقلهم اليها وما اصاب الجماجم جعل على الذين نقلهم عنها والله اعلم

كتاب المعادن والركاز والكنوز

اعلم بان الكنز اسم لمال مدفون في الارض دفنه بنو ادم والمعدن اسم لمال جعلها الله في الارضين
يوم خلقها والركاز قد يذكر ويراد به المعدن وقد يذكر ويراد به الكنز الا انه للمعدن حقيقة وللكنز
مجاز لان الركاز ماخوذ من الركز وهو الاثبات يقال ركز رمحه في الارض اذا اثبته فيها والمثبت في الارض
حقيقة عرق الذهب فاما الكنز موضوع فيها وليس بمثبت حقيقة فاما الكلام في المعدن فلا يخ
اما ان وجد في ارض مباحة وجب فيه الخمس سواء كان معدن ذهب او معدن فضة او رصاص
او صفر او حديد لان له حكم الغنيمة لان هذه المواضع كانت في ايدي الكفرة ثم وقعت في ايدينا بحكم
القهر فكانت غنيمة فيجب فيها الخمس ويكون اربعة اخماسها للواجد وكان ينبغي ان يكون للمسلمين
الغانمين لان لها حكم الغنيمة والجواب هذا المال كان مباحا قبل اخذ الغانمين والمال المباح انما
يملك باثبات اليد عليه كالصيد ويد الغانمين ثابتة في هذا المال حكما لا حقيقة لان اثبات اليد
على ظاهر الارض اثبات على باطنها حكما لا حقيقة وهو في يد الواجد حقيقة فاعتبار الحكم ان اوجب
الملك للغانمين فاعتبار الحقيقة لا توجب الملك لهم والملك لم يكن ثابتا لهم فلا يثبت بالشك والاحتمال
فلا يعطى للاربعة الاخماس حكم الغنيمة في حق الغانمين لهذا المعنى اما في حق وجوب الخمس اعطيت حكم

الغنيمة لان جهة الحكم توجب الخمس وجهة الحقيقة لا توجب فيترجح الموجب احتياطا
وان وجد في دار فليس فيه شيء وهو لصاحب الدار وقال ابو يوسف ومحمد فيه الخمس اعتبارا
بالارض والجامع بينهما انه مال مغنوم ولابي حنيفة رحمه الله ان الذهب والفضة التي في المعادن من جملة
اجزاء الارض لانها خلقت مع الارض ولهذا يملكه المشتري بشرى الدار والدار ساير اجزائها خلف عن حق
الله تعالى وصارت ملكا للمالك الا ترى انه لا يجب فيها عشر ولا خراج فكذا هذا الجزء واما الارض
ففي الموجود فيه روايتان عن ابي حنيفة ذكر في الاصل انه لا يجب فيه شيء وسوى بين الموجود
في الارض وبين الموجود في الدار ووجه ذلك ان ساير اجزاء الارض سلم له بالعشر والخراج
ولا يجب فيها حق اخر فكذا هذا الجزء وذكر في الجامع الصغير ان فيه الخمس وفرق على هذه
الرواية بين الموجود في الارض وبين الموجود في الدار والفرق ان ساير اجزاء الارض غير سالمة
لصاحب الارض خاليا عن حق الله تعالى فانه يجب بسببه عشر او خراج فكذا هذا الجزء وساير
اجزاء الدار سلم لصاحبها خالية عن حق الله تعالى فكذا هذا الجزء واما قوله بان هذا مال مغنوم
قلنا نعم ولكنه مودع في الارض وقد اخذ الخمس من ظاهر الارض فجاز ان لا يوخذ مما هو مودع
فيها واما الكلام في الكنز فلا يخلو من وجهين الاول ان يجد في دار الاسلام وانه على وجوه
احدها ان يجد في ارض غير مملوكة نحو المفازة والجبال وما اشبهها فان كان فيه علامات الاسلام
كالمصحف والدراهم المكتوب فيها الشهادة وما اشبه ذلك فهو بمنزلة اللقطة يعرفها حولا وان
كان فيه علامات الشرك نحو الصنم والصليب وما اشبهها ففيه الخمس واربعة الاخماس للواجد وهذا
لانه اذا كان فيه علامات الاسلام فالظاهر انه من وضع المسلمين ومال المسلم لا يصير غنيمة والمالك
ليس بمعلوم فيكون له حكم اللقطة واذا كان فيه علامات الشرك فالظاهر انه من وضع المشركين وقع
في ايدينا بايجاف الخيل والركاب فيكون غنيمة فيجب فيه الخمس وان لم يكن فيه علامة يستدل
بها على شيء فهو لقطة في زماننا لان العهد قد تقادم فالظاهر انه لم يبق شيء مما دفنه اهل الحرب ويستوي
ان يكون الواجد صغيرا او كبيرا حرا او عبدا مسلما او ذميا لان استحقاق هذا المال بمنزلة استحقاق
الغنيمة وجميع من سميناه حق في الغنيمة فيكون لهم حق في استحقاق هذا المال الا انه ترجيح للعبد
والذمي والصبي في القتال ولا يبلغ نصيبهم السهم تحرزا عن المساواة بين التبع والمتبوع عند المزاحمة
وها هنا لا مزاحم للواجد في الاستحقاق حتى يعتبر التفاضل فلهذا كان الباقي له وان كان الواجد حربيا
مستامنا لا يعطى له شيء لانه لا حظ لاهل الحرب من غنيمة المسلمين الا ان يكون الحربي عمل باذن الامام
وشرطه ومقاطعته فعليه ان يفي بشرطه لان الوفاء بالشرط واجب قال عليه الصلوة والسلام
المسلمون عند شروطهم وان وجد في دار مملوكة له وفيه علامات الشرك او لم تكن فيه علامة يستدل
بها على شيء ففيه الخمس واربعة اخماسه للمختط له عند ابي حنيفة ومحمد وهو الذي خطه الامام حين
فتح اهل الاسلام تلك البلدة ان كان حيا او لورثته وورثة ورثته ان كان ميتا ولا شيء للواجد
وقال ابو يوسف هو للواجد لان هذا المال كان مباحا والمباح يملك باثبات اليد ويد المختط
له تثبت على هذا المال حكما لا حقيقة ويد الواجد تثبت عليها حقيقة فاعتبار الحكم ان كان يقتضي
ثبوت الملك للمختط له فاعتبار الحقيقة تقتضي ثبوت الملك للواجد فيترجح الواجد لان الحقيقي فوق
الحكمي ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان يد المختط له على الكنز سبقت يد الواجد فيكون ملكا له كالمعدن

وهذا لان اليد على ما في باطن الارض تثبت حكما لثبوتها على الظاهر الا ان قبل القسمة تلك يد عموم وبعد الاحتطاط تصير يد خصوص واليد الحكمية تكتفي لثبوت الملك في المباح اذا كانت يد خصوص ولا تكفي اذا كانت يد عموم تعتبر اليد الحكمية باليد الحقيقية واليد الحقيقية اذا كانت يد خصوص تفيد الملك على وجه يكفي لنفاذ التصرف الا ترى ان تصرف الغازي في الغنيمة قبل القسمة لا ينفذ وبعد القسمة ينفذ فكذا اليد الحكمية فثبت الملك للمختط باليد الحكمية ثم المختط له ان باع وتداولته الايدي لا يبطل ملكه في الكنز لان البيع تناول الدار والكنز ليس من اجزاء الدار والمشتري وان استولى على الكنز لا يملكه لان الكنز ملك المختط له وانه مسلم **و** قال المسلم لا يملك بالاستيلاء الوجه الثاني اذا وجد كنزا في دار الحرب فاعلم بان محمدا رحمه الله وضع هذه المسئلة في الجامع الصغير في الاصل في الركاز فقال مسلم دخل دار الحرب بامان ووجد في دار بعضهم ركازا رده عليهم وان وجده في الصحراء يريد به موضعا لا يكون مملوكا لاحد كالمفازة ونحوها فهو له ولا شيء فيه قال شيخ الاسلام اراد بالركاز في هذه المسئلة المعدن دون الكنز لان الموجود في الصحراء ان كان كنزا يلزمه الرد عليهم لان الداخل دار الحرب بامان التزم ان لا يغدرهم **و**في اخذ الكنز من دارهم غدر وخيانة لما فيه من التعرض لملكهم لان المدفون ملكهم سواء في الصحراء او في الدار **و**القدوري ذكر هذه المسئلة في شرحه ووضعها في الكنز وجعل الجواب فيه على نحو ما ذكره محمد رحمه الله في الاصل وفي الجامع الصغير فهذا يبين لك ان الكنز والمعدن في هذه الصورة واحد ووجه ذلك ان يد صاحب الدار ثابتة على ظاهر الدار حقيقة فتعتبر ثابتة على ما في باطن الدار حكما والامان يمنع ازالة يدهم عما فيها فاما الصحراء فلا يد لاحد على ظاهرها حقيقة حتى تعتبر ثابتة على ما في باطنه حكما فلا يمنع الامان اخذه كما لا يمنع اخذ الحطب والحشيش ولا خمس في الفيروزج الذي يوجد في الجبال وكذا في الياقوت والزمرد لانه ليس له حكم الغنيمة لانه لم يكن في يد احد وليس له معدن انما يوجد في الطلب فكان كالصيد بخلاف الكنز لان الكنز كان مملوكا للكفرة وكان في ايديهم ثم كنزوها فيكون له حكم الغنيمة فيجب فيه الخمس ولا خمس في الذهب والفضة تستخرجا من البحر وكذلك جميع ما يستخرج من البحر كالعنبر واللؤلؤ فلا خمس فيه لانه ليس بغنيمة لان الغنيمة ما كان في ايدي الكفرة ثم صار في ايدينا بحكم القهر والغلبة وباطن البحر لا يرد عليه يد احد ولا قهر احد فلا يكون غنيمة وفي كل موضع وجب الخمس لو رفع الواحد الخمس بنفسه الى الفقراء ولم يدفعه الى السلطان لا ياخذه منه السلطان ثانيا بخلاف زكوة السوائم **و**لو دفع الواجد الخمس لو الديه او الى ولده وهم فقراء يجوز بخلاف الزكوة والكفارات وصدقة الفطر ويجوز له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كان اربعة الاخماس لا تكفيه لحديث علي رضي الله عنه قال محمد رحمه الله في اخر كتاب الزكوة من الاصل يجب ان تكون بيوت الاموال اربعة احدها بيت مال الزكوات والعشور والكفارات اذا وصلت الى يد الامام **و**الثاني بيت مال الخراج والجزية وصدقات بني تغلب وما ياخذ العاشر من الكفرة **و**الثالث بيت مال الخمس يعني خمس الغنائم والمعادن والركاز والكنوز **و**الرابع بيت مال اللقطات والتركات وانما وجب ان يكون بيوت المال اربعة اما بيت مال الزكوة والخراج والخمس فلان لكل مال منها حكم يختص به لا يشاركه مال اخر فيه فمتى جعل الكل في بيت واحد وخلطه لا يمكنه اقامة حكم كل مال **و**اما بيت مال اللقطات والتركات لانه ربما يظهر لها مستحق بعينها فلو خلطها بغيرها لا

يمكنه ردها بعينها على مستحقها فيجعل بيوت المال اربعة لهذا بيان ذلك ان مال الزكوة وعشور الاراضي مصروفة الى المذكور في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الا انه لا يجوز صرفها الى المقاتلة ولا الى فقراء بني هاشم **و**مال الخراج والجزية تصرف الى المقاتلة والى سد ثغور المسلمين وبناء الحصون في الثغور والى مراصد الطريق في دار الاسلام ليقع الامن عن قطع الطريق من جهة اللصوص والى كري الانهار العظام الذي فيه صلاح المسلمين والى من فرغ نفسه لعمل المسلمين نحو القضاة والمحتسب والمفتيين والمؤذنين والمعلمين والى عمارة المساجد والقناطر والى معالجة المرضى اذا كانوا فقراء والى تكفين الموتى الذين لا مال لهم والى نفقة اللقيط وعقل جنايته وما اشبه ذلك **و**الحاصل ان هذا النوع يصرف الى ما فيه صلاح الدين وصلاح دار الاسلام والمسلمين **و**مال الخمس يصرف الى فقراء المسلمين الهاشمي وغيره سواء واللقطات والتركات تصرف الى ما فيه صلاح المسلمين كمال الخراج والجزية الا انه يجعل لها بيت على حدة لما ذكرنا انه ربما يظهر لها مستحق بعينها **و**لو كان في بعض بيوت هذه الاموال مال ولم يكن في البعض مال فللامام ان يصرف مال ذلك البيت الى هذا البيت عند الحاجة حتى اذا لم يكن في مال بيت الخراج مال وفي بيت مال الصدقة مال فللامام ان ياخذ بيت مال الصدقة ويصرفه الى المقاتلة ثم اذا وصل اليه مال الخراج يرد على بيت مال الصدقة مثل ما اخذ لانه لا حق للمقاتلة في مال الصدقة وانما صرف عليهم على وجه القرض فيرد مثله عند القدرة الا اذا صرف الى فقراء المقاتلة فح لا يرد لانه صرفه الى مصرفه ولو لم يكن في بيت مال الصدقة مال وصرف مال الخراج الى الفقراء ثم وصل اليه مال الصدقات لا يرد مثله الى مال بيت الخراج لان الخراج له حكم الغنيمة وللفقراء حظ من الغنيمة **و**انما كان لا يعطى الفقير من مال الخراج لاستغنائه بالصدقات فاذا احتاج وصرف اليه كان الصرف الى المصرف فلا يصير قرضا • والله اعلم بالصواب •

كتاب الصوم

هذا الكتاب يشتمل على اربعة عشر فصلا **١ الاول** في بيان وقت الصوم وما يتصل به **٢** فيما يتعلق برؤية الهلال **٣** فيما يتعلق بالنية **٤** فيما يفسد الصوم وما لا يفسد **٥** في وجوب الكفارة في افساد الصوم **٦** فيما يكره للصائم ان يفعله وما لا يكره **٧** في الاسباب المبيحة للفطر **٨** في بيان الاوقات التي يكره فيها الصوم **٩** فيما يصير شبهة في اسقاط الكفارة **١٠** في المجنون والمغمى عليه يفيق والصبي يبلغ والنصراني يسلم والحائض تطهر ومن بمعناهم **١١** في النذور **١٢** في الاعتكاف **١٣** في صدقة الفطر **١٤** في المتفرقات

الفصل الاول في بيان وقت الصوم وما يتصل به

قال اصحابنا رحمهم الله وقت الصوم من حين يطلع الفجر الثاني وهو الفجر المستطير المنتشر في الافق الى وقت غروب الشمس فاذا غربت الشمس خرج وقت الصوم ولم ينقل عنهم ان العبرة لاول طلوع الفجر الثاني او لاستطارته وانتشاره **و**قد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا العبرة لاوله وبعضهم قالوا العبرة لاستطارته قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني رحمه الله القول الاول احوط والثاني اوسع واذا شك في الفجر قال في الاصل احب الى ان يدع الاكل والشرب قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني الو

على من شك فى طلوع الفجر ان يطالع الفجر او يامر من يثق به حتى يطالعه فان طالع وليس فى السماء
علة بان لم تكن السماء مقمرة ولا متغيمة وليس ببصره علة وهو ينظر الى مطلع الفجر فله ان ياكل ما لم
يطلع الفجر فان كان فى موضع لا يرى طلوع الفجر او يرى الا ان السماء كانت مقمرة او متغيمة فان
انضم الى الشك علامة اخرى تدل على طلوع الفجر من حيث الظاهر بان كان له ورد يوافق طلوع الفجر
ففرغ منها وشك فى طلوع الفجر او كان يرى نجما اذا اخذ مكانا من السماء يوافق ذلك طلوع الفجر
فاذا انضم الى الشك مثل هذه العلامة يدع الاكل والشرب ويكون مسيئا اذا اكل او شرب ويكون عليه
القضاء ان كان اكثر رايه ان الفجر طالع هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده ذكر القدورى ان
فى هذا الفصل روايتين وقال الصحيح انه لا قضاء عليه لان الاصل بقاء الليل فنحن على هذا الاصل
حتى يقوم الدليل بخلافه الا انه يستحب له القضاء احتياطا لامر العبادة وان لم ينضم الى الشك
مثل ما ذكرنا من العلامة يستحب له ان يترك الاكل وان اكل يكون مسيئا ولا قضاء عليه الا اذا كان اكثر
رايه ان الفجر طالع فح يستحب له القضاء وان امر انسانا ليطالع طلوع الفجر فاخبره بالطلوع فان كان المخبر
عدلا لا يجوز له ان ياكل حرا كان او مملوكا ذكرا كان او انثى وان اخبره صبى عاقل لا يكون له ان ياكل اذا غلب
على ظنه انه صادق وان اخبره عدل بالطلوع وعدل اخر بعدم الطلوع يتحرى سواء كانا حرين
او كان احدهما حرا والاخر مملوكا وان كان من احد الجانبين عدلان حران ومن الجانب الاخر مملوكان
ياخذ بقول الحرين وان كان ياكل فاخبره عدل ان الفجر طالع فاتم الاكل لا يلزمه الكفارة لانه قد اكل قبل
الاخبار وفسد صومه لا عن كفارة فلا يلزمه الكفارة لانه قد اكل قبل الاخبار وفسد صومه لا
باكل يوجد بعد ذلك حتى لو لم يكن اكل قبل الاخبار وانما اكل بعد الاخبار يلزمه الكفارة وان كان
ياكل فقال له واحد عدل تخور كه سپيده دميدى او قال بى دجد فاكل مع ذلك وظهر ان الفجر كان طالعا
لزمه الكفارة فى مجموع النوازل لان قوله دميدى اخبار انه يطلع الان فما كان من الاكل قبل الاخبار
فانما كان قبل طلوع الفجر فلم يفسد به الصوم وما وجد من الاكل بعد ذلك وجد بعد طلوع الفجر
وبعد العلم به فيكون عمد وقصد فيوجب الكفارة ولو اخبره عدلان ان الفجر قد طلع وعدلان
انه لم يطلع فاكل بعد ذلك ثم ظهر ان الفجر كان طالعا هل يلزمه الكفارة اختلف المشايخ فيه بعضهم
قالوا لا يلزمه الكفارة لان البينتين قد تعارضتا فتساقطتا فكان متسحرا على ظن ان الفجر لم يطلع وهناك
لا يلزمه الكفارة وبعضهم قالوا يلزمه الكفارة ولو شهد واحد على طلوع الفجر واثنان على انه لم
يطلع لم تجب الكفارة ولو اراد ان يتسحر بالتحرى فله ذلك اذا كان بحال لا يمكنه مطالعة الفجر بنفسه
او لغيم وذكر شمس الائمة الحلوانى رحمه الله ان من تسحر باكبر الراى لا باس به اذا كان هذا الرجل ممن
لا يخفى على مثله مثل ذلك وان كان ممن يخفى عليه مثل ذلك فسبيله ان يدع الاكل وان اراد ان يتسحر
بصوت طبل السحرى فان كثر ذلك الضرب من كل جانب وفى جميع اطراف البلدة فلا باس به وان
كان يسمع صوتا واحدا فان علم عدالته يعتمد عليه وان عرف فسقه لا يعتمد عليه وان لم يعرف
حاله يحتاط ولا ياكل وان اراد ان يعتمد بصياح الديك فقد انكر ذلك بعض مشايخنا وقال بعضهم
لا باس به اذا كان جربه مرارا وظهر له انه يصيب الوقت اذا تسحر فدخل عليه قوم وقالوا له الفجر طالع
فقال اذا لحصل الفطر اكل اكلا مشبعا فاكل ثم ظهر ان الاكل الاول كان قبل الصبح والثانى بعد الصبح قال
الحاكم ابو محمد الكوفى رحمه الله ان كانوا جماعة وصدقهم لا كفارة وان كان المخبر واحدا الا انه

عدل

عدل فكذلك الجواب وان كان فاسقا فعليه الكفارة واذا قالت المراة لزوجها طلعت
الفجر فلم يطلع بعد فجامعها ثم ظهر ان الفجر كان طالعا قال الحاكم الامام ابو محمد الكوفى
رحمه الله ان صدقها وهى ثقة لا كفارة عليه وقال عبد الرحمن بن ابى الليث فى فتاويه ولا
كفارة عليه من غير تقييد وعاودا بالكفارة وكذا افتى القاضى الامام ابو على الخطيب المظفر بن اليمان
هذا كله بيان الاحكام المتعلقة باول وقت الصوم جئنا الى بيان الاحكام المتعلقة باخر الوقت
قال بعض مشايخنا لا يجوز الافطار بالتحرى وعن محمد انه ان كان فى موضع يمكنه مطالعة غروب الشمس
لا يمنعه عن ذلك مانع لا يفطر بالتحرى بل يفطر بالمعاينة وان منعه عن ذلك مانع يفطر بالتحرى بعد
ان يتفكر فيه ويحتاط بحو ان يتبع العلامة من الظلام ونحوه ونحو روى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله
وذكر شمس الائمة الحلوانى ان ظاهر مذهب اصحابنا انه يجوز الافطار بالتحرى وان افطر وغالب
رايه ان الشمس قد غربت ثم تبين انها لم تغرب بعد كان عليه قضاء ذلك اليوم بخلاف ما اذا
تسحر وغالب رايه ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه قد طلع فانه لا يجب عليه القضاء بل يستحب له
القضاء على الرواية الصحيحة لان ثمة الاصل بقاء الليل فلا يترك الا بيقين مثله وههنا الاصل
بقاء النهار فلا يترك الا بيقين مثله واما اذا شك فى غروب الشمس والشك تساوى الظنين
فافطر ثم تبين ان الشمس ما غربت يلزمه الكفارة هكذا قاله الفقيه ابو جعفر ووجه ما ذكرنا
ان الاصل بقاء النهار وروى ابن رستم عن محمد انه لا كفارة عليه استحسانا وان اخبره مخبر
بغروب الشمس من المشايخ من قال لا يجوز له الفطر بقول الواحد بل يشترط المثنى قال شمس الائمة
الحلوانى ظاهر الجواب انه لا باس بان يعتمد على قوله اذا كان عدلا ويميل قلبه الى صدقه كما فى السحر لو
اخبره عدلان ان الشمس قد غربت واخبره عدلان انها لم تغرب فاكل ثم تبين انها لم تغرب فلا كفارة
عليه لان اللذان شهدا بعدم الغروب لا تقبل شهادتهما اما لان هذه شهادة على النفى او لان الاصل هو
النهار وانه ثابت بدون شهادتهما واللذان شهدا على الغروب شهدا على اثبات ما ليس بثابت شهادتهما
فيثبت الغروب بشهادتهما فلهذا لا تجب الكفارة وبهذا الطريق تجب الكفارة عند بعض المشايخ
فى مسئلة طلوع الفجر وهو الصحيح وسئل شمس الائمة الحلوانى عن الافطار يوم الغيم فقال
جواب هذه المسئلة لا يوجد فى الكتب والجواب فيها كالجواب فى مراعاة الوقت ليصلى وهناك
قال اصحابنا يوخر المغرب فكذا ههنا يوخر الافطار وياخذ فيه بالثقة ما استطاع **الفصل
الثانى فيما يتعلق برؤية الهلال** الواحد اذا شهد برؤية هلال رمضان فان كانت السماء متغيمة
تقبل شهادة الواحد اذا كان مسلما رجلا كان او امراة او عبدا او امة او محدودا فى قذف تائب بعد
ان يكون عدلا فى ظاهر الرواية وذكر الطحاوى انه تقبل شهادة الفاسق وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله
انه لا تقبل شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة واما اذا كان مستور الحال فالظاهر انه لا تقبل شهادته
وروى الحسن عن ابى حنيفة انه تقبل شهادته وهو الصحيح وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد ابن
الفضل رحمه الله يقول اذا كان السماء متغيمة انما تقبل شهادة الواحد اذا فسر وقال رايت الهلال خارج
البلدة فى الصحراء او يقول رايته فى البلدة بين خلل السحاب فى وقت يدخل فى السحاب ثم يتجلى
اما بدون هذا التفسير لا تقبل لمكان التهمة فاما اذا كانت السماء مصحية لا تقبل شهادة الواحد فى ظاهر
الرواية خلافا لما روى الحسن عن ابى حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا فى مقدار ذلك

روى الحسن ابن زياد عن ابى حنيفة انه تقبل شهادة رجلين او رجل وامراتين وعن ابى يوسف
انه قال يعتبر في ذلك جمع عظيم وروى عنه انه قدره بعدد القسامة وعن خلف ابن ايوب
انه قال خمسماية ببلخ قليل وعن ابى حفص الكبير انه يعتبر الوفا وعن محمد انه قال يفوض مقدار
القلة والكثرة الى راى الامام ثم انما لاتقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السما مصحية
اذا كان هذا الواحد فى المصر فاذا جاء من خارج المصر او جاء من على الاماكن في مصر ذكر الطحاوى
انه تقبل شهادته وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر القدورى انه لاتقبل شهادته فى ظاهر
الرواية هذا الذى ذكرنا فى هلال رمضان واما اذا اقامت الشهادة برؤية هلال شوال او برؤية هلال
ذى الحجة ان كانت السما مصحية فالجواب فيه كالجواب فى هلال رمضان يعنى لايقبل فيه شهادة
الواحد بل يشترط فيه زيادة العدد ولابد من اعتبار العدالة والحرية فى شهادات خواهر زاده
وفى شرح الطحاوى عن ابى حنيفة رحمه الله انه يقبل في ذلك شهادة رجلين او رجل وامراتين
فاما اذا كانت السما متغيمة فلا يقبل ما لم يشهد بذلك رجلان او رجل وامراتان فى ظاهر الرواية
وفى المنتقى انه يقبل في ذلك شهادة الواحد علل محمد فى المنتقى لقبول شهادة الواحد على هلال
رمضان فقال لان هذا امر يدخل في فريضة وحق قال الا ترى لو شهد مسلم عدل على
نصرانى انه اسلم قبل موته وتبرا من دينه قبلت شهادته حتى يصلى عليه ولو شهد مسلم عدل على مسلم
انه ارتد والعياذ بالله لاتقبل شهادته ولا تترك الصلوة عليه لهذا ان الاسلام دخول في حق وفرض
وتقبل شهادة الواحد العدل عليه وذكر شيخ الاسلام فى شرح الشهادات ان شهادة المثنى في
الفطر والاضحى انما تقبل اذا كان بالسماء علة او كانت مصحية وجاء من مكان اخر اما اذا كانت مصحية
ولم يجى من مكان اخر لايكتفى بشهادة اثنين بل يشترط فيه شهادة جماعة وعن ابى يوسف فى المنتقى
ما هو قريب من هذا فقال انما اقبل شهادة الرجلين على هلال شوال اذا كانا قادمين واخبرا انهما
راياه فى غير البلد اما اذا اخبرا انهما راياه فى البلد وكان البلد كثير الاهل يراه الناس لابد وان يكونوا
جماعة كثيرة وروى بشر عن ابى يوسف فى الامالى ان ابا حنيفة كان يجيز على هلال شهر رمضان
شهادة الرجل الواحد العدل والمولى والعبد والامة والمحدود فى القذف اذا كان عدلا ولا
يجيز شهادة الكافر والفاسق ولا يجيز في هلال ذى الحجة والفطر الا شهادة رجلين او رجل
وامراتين ولا يجيز شهادة العبد والامة والمحدود في القذف قال وهو قول ابى يوسف وعن
الفقيه ابى جعفر انه قال فى هلال رمضان فى الصوم لايقبل قول رجل واحد عدل سواء كان
بالسماء علة او لم يكن وروى الحسن ابن زياد انه قال يحتاج الى شهادة رجلين فى الفطر والصوم
جميعا سواء كان بالسماء علة او لم يكن واما هلال ذى الحجة ذكر في بعض المواضع انه بمنزلة هلال
رمضان وتقبل شهادة الواحد على شهادة الواحد في هلال رمضان ولا يشترط لفظة الشهادة
ذكر شمس الايمة السرخسى رحمه الله فى شرح كتاب الاستحسان وذكر شيخ الاسلام فى شرح نوادر
الصوم انه يشترط فيه لفظة الشهادة واما في شهادة الفطر والاضحى فيعتبر لفظة الشهادة
ذكره شيخ الاسلام فى شرح كتاب الشهادات فى المنتقى هشام عن محمد شهادة العبد على شهادة العبد
فى هلال رمضان مقبولة قال لان شهادة العبد فى هذا الباب بمنزلة شهادة الحر مقبولة فى المعاملات
فكذا شهادة العبد على شهادة العبد في هذا الباب ثم الواحد اذا راى هلال رمضان وحده هل

يلزمه ان يشهد عند الحاكم لا ذكر لهذا فى المبسوط قال شمس الايمة الحلوانى رحمه الله اذا
كان عدلا يلزمه ان يشهد عند الحاكم حرا كان او عبدا او امة حتى الجارية المخدرة وهو من فروض
العين ويجب ان يشهد فى ليلته ذلك كيلا تصبح الناس مفطرين وللجارية المخدرة ان تشهد
بغير اذن وليها فاما اذا كان الراى فاسقا يكون فيه شبهة قول الطحاوى ان علم ان القاضى يميل الى
قول الطحاوى وتقبل شهادته يلزمه ان يشهد واما اذا كان مستورا دخل فيه شبهة الروايتين
عن اصحابنا وهذا في المصر اما فى السواد اذا راى احدهم هلال رمضان يشهد في مسجد قريته
وعلى الناس ان يصوموا بقوله بعد ان يكون عدلا اذا لم يكن هناك حاكم يشهد عنده اذا ابصر
هلال رمضان وحده وشهد عند القاضى فرد القاضى شهادته فعليه ان يصوم خلافا للحسن البصرى
وعثمان البتى فان افطر بعد ما رد الامام شهادته فلا كفارة عليه عندنا وان افطر قبل ان يرد
الامام شهادته او قبل ان يشهد عند القاضى هل يلزمه الكفارة عندنا فيه اختلاف المشايخ
ذكره شمس الايمة الحلوانى في شرح كتاب الصوم واما اذا قبل الامام شهادته وامر الناس
بالصوم فافطر هو او واحد من البلدة هل يلزمه الكفارة قال عامة مشايخنا يلزمه وقال الفقيه
ابو جعفر لايلزمه ثم الواحد اذا شهد عند القاضى ورد القاضى شهادته واكمل هذا الرجل ثلاثين يوما
لايفطر الا مع الامام وفي شرح القدورى الواحد اذا شهد على هلال رمضان عند القاضى والسماء
متغيمة وقبل القاضى شهادته وامر الناس بالصوم فلما اتموا ثلاثين يوما غم عليهم هلال شوال
قال ابو حنيفة وابو يوسف يصومون من الغد وان كان يوم الحادى والثلاثون ولا يفطرون
وقال محمد يفطرون قال شمس الايمة الحلوانى هذا الاختلاف فيما اذا لم يروا هلال شوال والسماء
مصحية فاما اذا كانت السما متغيمة فانهم يفطرون بلا خلاف هذا اذا شهد على هلال رمضان
واحد فاما اذا شهد على هلال رمضان شاهدان والسما متغيمة وقبل القاضى شهادتهما وصاموا ثلاثين
يوما فلم يروا الهلال ان كان السماء متغيمة يفطرون من الغد بالاتفاق وان كانت مصحية
يفطرون اليه اشار في القدورى فى المنتقى وهكذا حكى فتوى شيخ الاسلام ابى الحسن قيل وفي
فتاوى ركن الاسلام على السعدى انهم لايفطرون والصحيح هو الاول اهل مصر صاموا رمضان
بغير روية الهلال وفيهم رجل لم يصم حتى راوا الهلال من الغد فصام اهل المصر ثلاثين يوما وصام
هذا الرجل تسعة وعشرين ثم افطروا جميعا فان كان اهل المصر راوا هلال شعبان وعدوا شعبان
ثلاثين يوما كان على هذا الرجل قضاء اليوم الاول وان كان اهل المصر صاموا من غير عد شعبان
ثلاثين يوما ومن غير روية هلال رمضان ليس على هذا الرجل قضاء اليوم الاول فى الكافى وفى القدورى
اذا صام اهل المصر تسعة وعشرين يوما للروية وفيهم مريض لم يصم فعليه قضاء تسعة وعشرين
لان القضاء بحسب الفايت فيكون على عدد الفايت فان لم يعلم هذا الرجل ما صنع اهل المصر صام
ثلاثين ليخرج عن العهدة بيقين قال محمد رحمه الله ولا عبرة لروية الهلال نهارا قبل الزوال ولا
بعده وهى لليلة المستقبلة ونحو ورد الاثر عن عمر رضى الله عنه وقال ابو يوسف اذا كان قبل الزوال
فهى لليلة الماضية قيل قول ابى حنيفة كقول محمد وفي صوم شيخ الاسلام رواية عن ابى حنيفة انه اذا
غاب فى هذه الليلة قبل الشفق فهى من هذه الليلة وفى المنتقى عن ابى حنيفة ان كان مجراه امام الشمس والشمس
يتلوه فهو لليلة الماضية وان كان مجراه خلف الشمس فهو لليلة المستقبلة واهل بلدة راوا الهلال

هل يلزم ذلك فی حق بلدة اخری اختلف المشایخ بعضهم قالوا لا یلزم وانما المعتبر فی حق
کل بلدة رؤیتهم وبنحوه ورد الاثر عن ابن عباس رضی الله عنه وفی المنتقی بشر عن ابی یوسف وابرهیم
عن محمد اذا صام اهل بلدة ثلاثین یوما للرؤیة وصام اهل بلدة تسعة وعشرین یوما للرؤیة فعلیهم
قضاء یوم وفی القدوری اذا کان بین البلدین تفاوتا لا تختلف المطالع لزم حکم احدی البلدتین
حکم البلدة الاخری فاما اذا کان تفاوتا تختلف المطالع لم یلزم احدی البلدتین حکم البلدة الاخری
وذکر شمس الائمة الحلوانی ان الصحیح من مذهب اصحابنا رحمهم الله ان الخبر اذا استفاض وتحقق
فیما بین اهل البلدة الاخری یلزمهم حکم اهل هذه البلدة وفی مجموع النوازل شاهدان شهدا عند قاضی
مصر لم یر اهله بالهلال علی ان قاضی مصر کذا شهد عنده شاهدان برؤیة الهلال وقضی به ووجد
استجماع شرایطه صحة الدعوی قضی القاضی بشهادتهما حکاه عن شیخ الاسلام وفیه ایضا قال
نجم الدین رضی الله عنه اهل هلال رمضان سنة احدی وثلاثین وخمسمایة بسمرقند لیلة
الاثنین وصاموا کذلک ثم شهد جماعة عند قاضی القضاة یوم الاثنین وهو الیوم التاسع والعشرین
ان اهل کش راوا الهلال لیلة الاحد وهذا الیوم اخر الشهر فقضی به ونادی المنادی فی الناس
ان هذا اخر یوم وغدا یوم العید فلما امسوا لم یر احد من اهل سمرقند الهلال والسما مصحیة لا علة
بها اصلا ومع هذا عیدوا یوم الثلاثا قال نجم الدین وانا افتیت بانه لا یترک التراویح فی هذه اللیلة
ولا یجوز الافطار یوم الثلاثا ولا صلوة العید قال والصحیح هذا فکانه مال الی ان حکم احدی البلدتین
لا یلزم البلدة الاخری اصلا وعند اختلاف المطالع وعلم ان المطالع مختلفة الا ان تلک المسیلة
مختلفة وقد قضی بقول البعض فارتفع الخلاف فلم یتضح لنا وجه جواب نجم الدین وذکر شمس الائمة
الحلوانی رحمه الله فی شرح صومه ان الواحد اذا رای هلال شوال وشهد عند القاضی ورد القاضی
شهادته ماذا یفعل قال محمد بن سلمة یمسک یومه ولا ینوی صومه وبعض مشایخنا قالوا ان ایقن برؤیة
الهلال افطر لکن یاکل سرا وروی عن ابی حنیفة انه قال لا یفطر قال الفقیه ابو جعفر قول ابی حنیفة
لا یفطر معناه انه لا یاکل ولا یشرب ولکن ینبغی ان یفسد صوم ذلک الیوم ولا یتقرب به الی الله تعالی
وان افطر فی ذلک الیوم لا کفارة علیه بلا خلاف ولو شهد هذا الرائی عند صدیق له فصدقه
وافطر لا کفارة علیه والله اعلم

الفصل الثالث فی النیة

قال
اصحابنا رحمهم الله اذا صام رمضان بنیة ما قبل الزوال جاز هکذا وقع فی بعض الکتب وفی بعضها
اذا صام رمضان بنیته قبل انتصاف النهار جاز وانما یظهر ثمرة اختلاف اللفظین فیما اذا نوی
عند قرب الزوال وعند استوا الشمس فی کبد السما فاللفظ الاول یدل علی الجواز واللفظ
الثانی یدل علی عدم الجواز والصحیح هو اللفظ الثانی لان قضیة القیاس قران العزیمة بها من غیر
حرج فلا یسقط اعتباره بهذا الطریق لم یجز الصوم بنیته بعد الزوال وکذلک الصوم المنذور
فی وقت بعینه یجوز بنیة ما قبل انتصاف النهار وما وجب فی ذمته من الصوم ولیس له وقت
معین کالقضا والنذور المطلقة والکفارات لا یجوز بنیة ما قبل انتصاف النهار واذا نوی
قبل غروب الشمس من الیوم ان یصوم غدا لا تصح نیته حتی لو اغمی علیه قبل غروب الشمس وبقی
کذلک الی ما بعد الزوال من الغد او نام هکذا لا یصیر صایما فی الغد ولو نوی بعد غروب الشمس جاز
لان الجواز بنیة متقدمة بخلاف القیاس لدفع الحرج والحرج یندفع بتقدیم النیة فی اللیل فلا یعتبر

تقدیم

تقدیم النیة قبل اللیل وان نوی فی اللیل ان یصوم غدا ثم بدا له فی اللیل ان لا یصوم وعزم
علی ذلک ثم اصبح من الغد وامسک ولم ینو الصوم لا یصیر صایما لان عزیمته انتقضت بالرجوع
عنها وبعد ذلک لم یوجد العزیمة اصلا فاذا اصبح فی رمضان لا ینوی صوما ولا فطرا وهو
یعلم انه من رمضان ذکر شمس الائمة الحلوانی عن الفقیه ابی جعفر رحمه الله ان عن اصحابنا فی
صیرورته صایما روایتین والاظهر انه لا یصیر صایما قبل انتصاف النهار واذا قال نویت
ان اصوم غدا ان شاء الله او قال اصوم غدا ان شاء الله فلا روایة فی هذه المسیلة عن اصحابنا
قال شمس الائمة الحلوانی رحمه الله وفیها قیاس واستحسان القیاس ان لا یصیر صایما لان
بالاستثنا یبطل النیة وفی الاستحسان یصیر صایما لان قوله ان شاء الله هاهنا لیس علی معنی
حقیقة الاستثنا بل هو علی معنی الاستعانة وطلب التوفیق حتی لو اراد به حقیقة الاستثنا
نقول بانه لا یصیر صایما وان نوی ان یفطر غدا ان دعی الی دعوة وان لم یدع یصوم لا یصیر صایما
بهذه النیة وان لم یدع ونظیره یاتی فی نیة صوم یوم الشک اکل السحر یکون نیة للصوم هکذا
حکی عن نجم الدین عمر النسفی رحمه الله اذا نوی واجبا اخر فی رمضان ففی الصحیح المقیم یقع صومه
عن رمضان واما فی المسافر فکذلک عندهما وعند ابی حنیفة یقع عما نوی ولو نوی المسافر التطوع
فعن ابی حنیفة روایتان فی روایة تقع عن الفرض وفی روایة تقع عن التطوع والمریض اذا نوی التطوع
فالصحیح انه والمسافر سوا وهو علی الروایتین اذا کان علیه قضاء یومین من رمضان واحد فاراد
القضاء ینبغی ان ینوی اول یوم وجب علیه قضاوه من هذا الرمضان او اخر یوم وجب علیه قضاوه
وان لم یعین الیوم ونوی بقضاء رمضان لا غیر یجزیه سوا کان عن رمضان واحد او عن رمضانین
مذکور فی غریب الروایة ولو اصبح صایما ینوی من الیومین اللذین وجبا علیه اجزاه عن واحد
منهما استحسانا ولو کان علیه قضاء یوم فصام یوما ونوی به قضاء رمضان وصوم التطوع
اجزاه عن رمضان عند ابی یوسف وقال محمد لا یجوز عنه ویکون تطوعا لان بین النیتین تنافیا
حتی ان من نوی النفل او القضاء ثم نوی الاخر فی اللیل انتقض الاول بالثانی فبطلت عند التعارض
والصوم لا یتادی بدون النیة ولابی یوسف ان نیة الفرض محتاج الیها ونیة النفل غیر محتاج
الیها فاعتبر ما یحتاج الیها وبطل ما لا یحتاج الیها ولو نوی صوم القضاء وکفارة الیمین لم
یکن عن واحد منهما عند ابی یوسف للتعارض وعند محمد لمکان التنافی بین النیتین ولکن یصیر
متطوعا لانه لم یبطل اصل النیة واصل النیة تکفی للتطوع ولو نوی قضاء رمضان وکفارة الظهار
کان عن القضاء استحسانا فی قول ابی یوسف وقال محمد یقع عن النفل وهو القیاس لان کل واحد
منهما مثل الاخر فتساقطت النیتان لمکان التعارض بقی اصل النیة فیقع عن التطوع ولابی یوسف
ان القضاء اقوی لانه بدل عما وجب بایجاب الله وصوم النذر والکفارة وجبت بسبب وجد من العبد
وما وجب بایجاب الله تعالی اقوی فاندفع الادنی به ولو نوی النذر المعین وکفارة الیمین فهو عن النذر
فی روایة عن محمد ولو نوی صوم رمضان وهو یری انه فیه ثم تبین انه قد مضی اجزاه وان تبین انه
لم یات لم یجزه اصل المسیلة ما ذکر محمد فی الاصل فی رجل اسره العدو واشتبهت علیه الشهور
فلم یدر ای شهر شهر رمضان فتحری شهرا ان وافق صومه رمضان جاز وان صام شهرا قبل شهر رمضان
لم یجزه وان صام شهرا بعد شهر رمضان اجزاه ولکن بشرطین احدهما اکمال العدة والثانی تبییت النیة

لانه قضى ما عليه وفي القضا يعتبر الشرطان فان قيل كيف يجوز هذا وانه نوى الادا دون
القضا قلنا هو نوى ما هو واجب عليه في هذه السنة وهذا وبنية القضا سوا. **الفصل
الرابع فيما يفسد الصوم وما لا يفسد** الصايم اذا ذرعه القي لا يفسد صومه فان عاد شي الى جوفه فهذا
على وجهين اما ان كان القي مل الفم او اقل من مل الفم فان كان مل الفم فان عاد باعادته يفسد
صومه بالاجماع وان عاد لا باعادته قال ابو يوسف لا يفسد صومه وقال محمد يفسد هكذا ذكر
القدوري وذكر شيخ الاسلام الخلاف على خلاف ما ذكره القدوري فذكر ان على قول ابي يوسف
يفسد صومه وعلى قول محمد لا يفسد وان كان القي اقل من مل الفم فعاد شي منه لا باعادته
لا يفسد صومه بالاتفاق وان اعاده فعلى قول ابي يوسف لا يفسد صومه وقال محمد يفسد
صومه واما اذا تقيا فان كان مل الفم يفسد صومه بالاتفاق عاد شي منه الى جوفه او لم يعد
وان كان اقل من مل الفم فعلى قول ابي يوسف لا يفسد صومه عاد شي منه الى جوفه او اعاده وهكذا
روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وعلى قول محمد يفسد عاد شي الى جوفه او اعاده او لم يعد اصلا
فالحاصل ان محمدا اعتبر الصنع في طرف الاخراج او الادخال وابو يوسف يعتبر مل الفم وذكر
شمس الايمة السرخسي رحمه الله فيما اذا تقيا اقل من مل الفم فاعاد شيا الى جوفه ان عن ابي يوسف
روايتين وهكذا ذكر القدوري في شرحه ولا كفارة في هذه الفصول بالاتفاق في صوم الاصل
واذا قا وبلغها لا ينتقض صومه في قول ابي حنيفة ومحمد وعلى قول ابي يوسف ينتقض في صوم القدوري
ثم على قول من يشترط مل الفم في المتقي اذا تقيا اقل من مل الفم مرارا هل يجمع ان كان يفعل ذلك باختياره
لا وان كان يفعل ذلك لعلة به يجمع هكذا ذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله والمذكور في شرح الجامع
الصغير ان على قول ابي يوسف ان كان الغثيان واحدا يجمع وان سكن غثيانه ثم تقيا لا يجمع وحد مل
الفم ما لا يمكن ضبطه وفي بعض المواضع ما يمكن ضبطه الا بحرج وعن الفقيه ابي جعفر الهندواني انه قال
مل الفم ان يمنعه عن الكلام ومن المشايخ من اعتبر في هذا ان يبلغ نصف الفم واذا اسقط او اقطر
في اذنه ان كان شيا يتعلق به صلاح البدن نحو الدهن والدوا يفسد صومه من غير كفارة وان
كان شيا لا يتعلق به صلاح البدن كالما قال مشايخنا ينبغي ان لا يفسد صومه الا ان محمدا رحمه الله
لم يفصل بينما يتعلق به صلاح البدن وبينما لا يتعلق ولو اغتسل فدخل الما في اذنه لا يفسد صومه
بلا خلاف وفي الاقطار في الاذن لم يشترط محمد رحمه الله الوصول الى الدماغ حتى قال مشايخنا اذا
غاب في اذنه كفى ذلك لوجوب القضا وبعضهم شرطوا الوصول الى الدماغ واذا حك اذنه
فاخرج العود وعلى راسه شي من الدرن ثم ادخله ثانيا مع ذلك الدرن ثم اخرجه وبقي الدرن في
الاذن لا يفسد صومه واذا اوجر فما دام في فمه لا يفسد صومه واذا وصل الى الجوف يفسد صومه
ولا يلزمه الكفارة في ظاهر الرواية من غير تفصيل بين حالة الاختيار وبين حالة الاضطرار وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه فرق بينهما وقال ارايت لو استلقى على قفاه وقالوا صبوا في حلقي ما كان لا
يلزمه الكفارة وعامة المشايخ في هذه المسيلة على انه ان فعل ذلك باختياره ولا عذر به يلزمه
الكفارة وان فعل ذلك من غير اختياره او باختياره الا ان به عذرا لا يلزمه الكفارة وروى هشام
عن ابي يوسف ان عليه الكفارة في هذه المسايل واذا احتقن يفسد صومه واذا استنجى وما بلغ
حتى وصل الما الى موضع الحقنة يفسد صومه من غير كفارة واذا اقطر في احليله لا يفسد صومه عند

ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وروى الحسن عن محمد انه توقف في هذه المسيلة
في اخر عمره قال الفقيه ابو بكر البلخي انما يفسد الصوم على قول ابي يوسف اذا وصل الى الجوف
اما اذا كان في القصبة بعد لا يفسد وهكذا ذكر في المنتقى وروى الحسن ابن زياد عن ابي
حنيفة ان الصب في الاحليل بمنزلة الحقنة يفسد الصوم بلا خلاف كالحقنة وهو الصحيح
وفي الجايفة والامة اذا داوا هما بدوا يابس لا يفسد صومه وان داواهما بدوا رطب يفسد
صومه عند ابي حنيفة خلافا لهما واكثر المشايخ اعتبروا الوصول الى الجوف في الجايفة والامة
ان عرف ان اليابس وصل الى الجوف يفسد صومه بالاتفاق وان عرف ان الرطب لا يصل الى
الجوف لا يفسد صومه كذا ذكره شمس الايمة السرخسي رحمه الله واما اذا اكتحل او اقطر شي من
الدوا في عينه لا يفسد صومه عندنا وان وجد طعم ذلك في حلقه واذا بزق فراى اثر الكحل
ولونه في بزاقه هل يفسد صومه ذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله ان فيه اختلاف المشايخ
عامتهم على عدم الفساد شد طعاما بخيط وعلقه في حلقه ما دام يشد ودا في الخيط لا
يفسد صومه وان سقط من الخيط في حلقه يفسد صومه هكذا روى عن ابي يوسف
في شرح شمس الايمة الحلواني رحمه الله اذا طعن الصايم برمح فان نزعه لم يفطر وان بقي الرمح فطر
هكذا ذكر في عامة الكتب وذكر سيدنا رحمه الله في شرح التجريد ان هذا الفصل وهو ما اذا
بقي الرمح اختلاف المشايخ وفي المقاتل السهم اذا اصابه ونفذ من الجانب الاخر لا يفسد صومه
واذا ادخل اصبعه في دبره ان كان طرفها خارجا لا يفسد صومه وان لم يكن يفسد صومه في
الباب الاول من الواقعات وعلى هذا اذا ابتلع خيطه واخذ طرفها في يده ثم اخرجها لم تفطره
وان ابتلع كلها فطر اذا كان بين اسنانه شي فدخل جوفه وهو كاره لذلك لا يفسد صومه هذا
هو لفظ محمد رحمه الله واما اذا ابتلعه فيه اختلاف المشايخ ونص في الجامع الصغير على انه لا
يفسد وهذا كله اذا كان شيا قليلا فاما اذا كان كثيرا يفسد صومه دخل جوفه او ابتلعه والحمصة
وما فوقها كثير ذكره في اختلاف زفر ويعقوب عن ابي حنيفة وفي الجامع الاصغر ان ابا نصر الدبوسي
قدر الكثير بان يقدر على ابتلاعه من غير ريق وهذا اذا لم يخرجه من فمه فان اخرجه ثم ابتلعه يفسد
صومه بالاتفاق ثم اذا افسد صومه اذا كان قدر الحمصة او كان اقل الا انه اخرجه من الفم ثم ابتلعه
هل يلزمه الكفارة قال ابو يوسف لا يلزمه لانه ليس من جنس ما يتغذى به والطباع لا تميل اليه
فهو بمنزلة التراب واذا ابتلع سمسمة كانت بين اسنانه لا يفسد صومه وان تناولها من الخارج
ان مضغها لا يفسد صومه الا ان يجد طعمه في حلقه وان ابتلعها كذلك يفسد صومه وهل يلزمه
الكفارة ذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله في نوادر صومه ان عن محمد فيه روايتين وذكر خواهر
زاده رحمه الله ان في وجوب الكفارة في هذا الفصل اختلاف المشايخ قال بعضهم يلزمه الكفارة
وهكذا روى عن ابي حنيفة نصا وعن ابي القاسم انه اذا مضغ السمسمة فعليه القضا ولم يشترط
ان يجد طعمه في حلقه واذا مص سليلجة يابسة ولم يدخل عينها في جوفه لا يفسد صومه ولو فعل
هذا بالفانيد او السكر يفسد صومه وفي الجامع الاصغر اذا وقع ثلجة او مطرة في فم الصايم وابتلعها
يفسد صومه هو المختار والغبار والدخان وطعم الادوية وريح العطر اذا وجد في حلقه لم يفطره
لان التحرز عنه غير ممكن واذا وضع البزاق على كفه ثم ابتلعه فسد صومه بالاتفاق وان كان البزاق

شيا نحيا فتدلى من فمه لكن لم يزايل فمه ثم ابتلعه لم يفسد صومه في صوم شمس الايمة الحلوانى وعن الفقيه ابو جعفر انه اذا اخرج البزاق على شفتيه ثم ابتلعه فسد صومه في المنتقى الحسن ابن ابى مالك عن ابى يوسف قال البزاق اذا خرج من الفم ثم رجع الى فمه فدخل حلقه وقد بان من الفم او لم يبن فان كان ذلك قدر ما اصاب الصايم قطره فانه يفطر واذا ابتلع بزاق غيره فسد صومه من غير كفارة الا اذا كان بزاق صديقه فح يلزمه الكفارة لان الناس قلما يعافون بزاق اصدقايهم وفي المنتقى اذا شرب النايم فعليه القضا قال ثمة وليس هو كالناسى واشار الى الفرق فقال الا ترى ان النايم او الذاهب العقل اذا ذبح لم توكل ذبيحته والناسى للتسمية توكل ذبيحته وفي الواقعات للصدر الشهيد رحمه الله الدمع اذا دخل فم الصايم ان كان قليلا كالقطرة والقطرتين لا يفسد صومه وان كان كثيرا حتى وجد ملوحته في جميع فمه وابتلعه يفسد صومه وكذلك الجواب في عرق الوجه وفي متفرقات الفقيه ابى جعفر ان تلذذ بابتلاع الدموع فعليه القضا مع الكفاره وفي الواقعات ايضا الدم اذا خرج من الاسنان ودخل الحلق ان كانت الغلبة للبزاق لا يفسد صومه وان كانت الغلبة للدم فسد صومه وان كانا على السواء فسد صومه احتيا[طا] ولا كفارة اذا كانت الغلبة للدم او كانا على السواء لانه لا كفارة في الدم الخالص في ظاهر الرواية فهذا اولى واذا اكل لحما غير مطبوخ يلزمه القضاء بلا اختلاف وتكلموا في الكفارة قال الصدر الشهيد رحمه الله في واقعاته والمختار انه يلزمه واذا اكل لحما غير مطبوخ يلزمه الكفارة بلا اختلاف الصايم اذا دخل المخاط من انفه راسه فاستشمه فادخل حلقه على عمد منه لا يفسد صومه وهو بمنزلة ريقه واذا ادخلت المراة القطنة في قبلها ان انتهت الى الفرج الداخل وهو رحمها انتقض صومها لانه تم الدخول قبل الرجل يا كل انك صايم وهو لا يتذكر تكلموا فيه والمختار الصدر الشهيد انه يلزمه القضا واذا فتل خيطا او سلكا فبله ببزاقه ثم ادخله في فمه ثم اخرج وفعل ذلك مرارا لا يفسد صومه في صوم شمس الايمة الحلوانى الصايم اذا عمل الابريسم فادخل الابريسم في فمه فخرجت به خضرة الصبغ او صفرته او حمرته واختلطت بالريق فصار الريق اخضر او احمر او اصفر فابتلع هذا الريق وهو ذاكر لصومه فسد صومه وفي البقالي اذا امسك في فمه شيا لا يوكل لم يصل الى جوفه لا يفسد صومه الا ان يصب فيه متعمدا نوع منه اذا عالج ذكره بيده حتى امنى قال ابو بكر وابو القاسم لا يفسد صومه وعامة مشايخنا استحسنوا وافتوا بالفساد وكذلك على هذا الخلاف اذا اتى بهيمة وان لم ينزل لا يفسد صومه بلا اختلاف اما اذا قبل بهيمة او مس فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي صوم شمس الايمة الحلوانى رحمه الله واذا قبل امراته وانزل فسد صومه من غير كفارة واذا قبلت المراة زوجها فكذلك الجواب في حقها وهذا اذا رات بللا فاما اذا وجدت لذة الانزال لكنها لا ترى بللا فان شمس الايمة الحلوانى رحمه الله قال ينبغي ان لا يفسد صومها عند محمد خلافا لابى يوسف وهو نظير الاختلاف فيما اذا رات في منامها وجدت لذة الانزال الا انها لم تر بللا قيل يلزمها الاغتسال جامع في نهار رمضان قبل الصبح فلما خشى الصبح اخرج فامنى بعد الصبح لا يفسد صومه لانه لم يوجد بعد الصبح الجماع لا صورة ولا معنى ولو نظر الى امراته بشهوة فامنى لا يفسد واذا مسها وامنى يفسد صومه والمراد مس ليس بينهما ثوب فاما اذا مسها من وراء الثياب فان كان يجد حرارة اعضايها فسد صومه اذا امنى وان كا[ن] لم يجد حرارة اعضايها لا يفسد صومها وان امنى في صوم شمس الايمة واذا مست المراة زوجها حتى انزل لم يفسد صومه ولو كان يتكلف بذلك ففيه اختلاف المشايخ في البقالى مس الصايم امراته وامذى لا يفسد صومه ومن المشايخ من فصل الجواب وقال ان خرج المذى على سبيل الدفق يفسد وان خرج لا على سبيل الدفق لا يفسد جماع الميتة بمنزلة جماع البهيمة يفسد صومه اذا انزل اذا جامع امراته في نهار رمضان ناسيا فتذكر وهو مخالطها فقام عنها او جامعها ليلا فانفجر الصبح وهو مخالطها فقام عنها قال محمد رحمه الله هما سواء ولا قضاء عليه وهكذا روى الحسن ابن زياد عن ابى حنيفة وابى يوسف لانه لم يوجد بعد التذكر وانفجار الصبح الا الكف عن الجماع ولو وجد شى من المخالطة فذاك مما لا يستطاع الامتناع عنه وقال اسماعيل قال ابو يوسف يقضى الذى كان يطا بالليل ولا يقضى الذى كان يطا بالنهار وان طلع الفجر وهو مخالط فمنى فعليه القضا ولا كفارة وكذلك اذا جامع ناسيا فتذكر فبقى رواه الحسن بن زياد عن ابى حنيفة وابى يوسف وهشام عن محمد وعن ابى يوسف اذا بقى بعد الطلوع فعليه الكفارة وان بقى بعد التذكر فلا كفارة والصحيح هو الاول لانه ما لم يصح الشروع لا تجب الكفارة واقتران المجامعة بالشروع يمنع صحة الشروع وعلى هذا اذا كان ياكل ويشرب ناسيا فتذكر او كان طلع الفجر وهو ياكل ويشرب فقطع الشرب او القى اللقمة فصومه تام في الحاوى في امراتين عملتا عمل الرجال من الرجال ان انزلتا فعليهما القضا وان لم تنزلا فلا قضاء عليهما

الفصل الخامس في وجوب الكفارة وفي افساد الصوم

ما يجب اعتباره في هذا الفصل شيان احدهما ان الصايم اذا اكل ما يتداوى به او ما يوكل عادة اما مقصودا بنفسه او تبعا لغيره يلزمه الكفارة به وما لا يتداوى به ولا يوكل عادة لا مقصودا بنفسه ولا تبعا لغيره لا يلزمه الكفارة وهذا لان الكفارة انما شرعت بخلاف القياس زجرا عن جناية افساد الصوم وانما يحتاج الى الزجر فيما يميل الطبع اليه والطبع يميل الى ما يعتاد اكله او يتداوى به اما لا يميل الى ما لا يعتاد اكله ولا يتداوى به الثانى ان ما يصلح للدوا والغدا يجب باكله الكفارة قصد الغدا او الدوا او لم يقصد اذا ثبت هذا فنقول اذا اكل ورق الشجر ان اكل ما يوكل عادة كرام ركند يلزمه الكفارة وان اكل النا او الحلقوى فكذلك ان اكل في الابتدا يلزمه الكفارة وان اكل بعد ما كبر هذه الاشيا لا يلزمه الكفارة لانه لا يعتاد اكله كذلك وعن هذا قلنا اذا ابتلع جوزة يابسة او لوزة يابسة لا كفارة عليه وان ابتلع لوزة رطبة فعليه الكفارة وكذلك اذا ابتلع بطيخة صغيرة فعليه الكفارة ولو مضغ الجوزة اليابسة او اللوزة اليابسة حتى وصلت الممضوغة الى جوفه فعليه الكفارة روى ذلك عن ابى يوسف مطلقا من غير فصل وذكر هشام عن محمد في المنتقى المسيلة مطلقة ايضا من غير فصل قال مشايخنا رحمهم الله ان وصل القشر اولا الى حلقه فلا كفارة لان الفطر حصل بالقشر وانه لا يوجب الكفارة وان وصل اللب اولا الى حلقه فعليه الكفارة وفي نوادر شمس الايمة الحلوانى في المنتقى ابن سماعة في نوادره لو اكل قشور الرمان بشحمه او ابتلع رمانة فعليه القضا ولا كفارة اكل قشر البطيخ ان اكل ناسيا او كان بحال يتقذر منه فلا كفارة وان كان طريا وكان بحال لا يتقذر منه فعليه الكفارة واذا اكل الحنطة فعليه الكفارة قال شمس الايمة الحلوانى رحمه الله يلزمه الكفارة وان اكل حبه وفي القدوري يقول اذا قضم حنطة فعليه الكفارة

وان اكل الشعير فلا كفارة عليه الا اذا كان مقليا وفي نوادر الصوم لشيخ الاسلام وذكر شمس الايمة الحلواني في نوادر صومه ان فيه اختلاف المشايخ ولم يتعرض للمقلي وغير المقلي واكل الارز والجاورس لا يوجب الكفارة وان اكل عجينا او ابتلع دقيقا فلا كفارة هكذا ذكر شمس الايمة الحلواني في شرح نوادر صومه وفي واقعات الصدر الشهيد ان اكل دقيقا فلا كفارة وان اكل عجينا فعليه الكفارة عند محمد وعند ابي يوسف لا كفارة لانه لا يوكل عادة وبه اخذ الفقيه ابو الليث وفي مواضع اخر الخلاف على عكس هذا وان اكل عجين الحوكة التي تسمى بالفارسية ـــ ينبغي ان تجب الكفارة كما لو اكل العصيدة وفي نوادر شمس الايمة ايضا ودقيق الذرة اذا لته بالسمن والدبس تجب الكفارة باكله لانه يوكل كذلك عادة ودقيق الحنطة او الشعير غسل بالما وخلط بالسكر وسمي بالفارسية ـــ تجب الكفارة باكله لانه دواء وان اكل الطين الارمني فعليه الكفارة لانه يتداوى به وان اكل الطين الذي ياكل الناس على سبيل التفكه ذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله في صومه انه فيه اختلاف المشايخ وذكر رحمه الله في نوادر صومه عن محمد انه لا كفارة قال ثمة الا ان كثيرا من مشايخنا استحسنوا واوجبوا الكفارة وفي البقالي عن ابن المبارك مطلقا انه تجب الكفارة فقيل له مروبه به اخذ فقال هو قول محمد وشرط في بعض روايات المنتقى الاكل للتداوي ولو اكل كافورا او مسكا او زعفرانا فعليه الكفارة لانه يتداوى بهذه الاشيا ولو ابتلع اهليلجة ففيه روايتان واذا اخذ لقمة من الخبز لياكلها فلما مضغها تذكر انه صايم فان ابتلعها كذلك فعليه القضاء والكفارة وان اخرجها من فمه ثم اعادها وابتلعها فلا كفارة لان بالاخراج صارت بحال يعاف عنها واذا اكل الملح وحده فقد قيل بانه لا تلزمه الكفارة وقد قيل بان عليه الكفارة وقيل تجب الكفارة باكل القليل منه ولا تجب باكل الكثير منه لان الكثير منه مضر

نوع منه اذا جامع امراته في نهار رمضان ناسيا فتذكر وهو مخالطها فقام عنها او جامع ليلا فانفجر الصبح وهو مخالطها فقام عنها حتى لم يفسد صومه لو عاد وهو ذاكر في بعض الكتب ان عليه الكفارة من قبل انه عاد وهو على صومه وذكر في بعض الكتب عن محمد وجوب الكفارة روايتين في رواية قال يلزمه الكفارة لما قلنا وفي رواية قال ان كان الرجل فقيها يعلم ان الاول لم يفطره ثم عاد يلزمه الكفارة وان كان جاهلا لا يلزمه الكفارة وهو نظير ما لو اكل ناسيا ثم اكل بعد ذلك متعمدا ان كان الرجل فقيها يلزمه الكفارة وان كان جاهلا لا يلزمه كذا هاهنا • الجماع في الدبر عندهما يوجب الكفارة وكذلك عند ابي حنيفة على احدى الروايتين وهو الصحيح لان وجوب الكفارة بالجماع لان قضاء الشهوة على سبيل التمام وقد وجد ذلك هاهنا ووجوب الحد بالزنا لتضييع الولد وفساد الفراش وهذا المعنى لم يوجد هاهنا واذا طاوعت المراة زوجها في الجماع فعليها الكفارة وان كانت مكرهة فلا كفارة عليها قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة الحلواني رحمه الله الشرط كونها مكرهة وقت الايلاج لان الصوم انما يفسد بالايلاج ولو اكرهت المراة زوجها على الجماع فعلى الزوج الكفارة هكذا ذكر في بعض المواضع لان الزوج لا يجامعها الا بعد انتشار الالة واذا جاء الانتشار زال الاكراه وذكر محمد في الاصل انه لا كفارة عليه وعليه الفتوى لان هذا افطار بعذر اذا علمت بطلوع الفجر وكتمت من زوجها حتى جامعها والزوج لم يعلم بطلوع الفجر فعليها الكفارة.

الفصل السادس فيما يكره للصايم ان يفعله وما لا يكره

اذا اراد ان يحتجم ان امن على نفسه الضعف لا باس به فاما ان خاف ان يضعفه ذلك فانه يكره وينبغي له ان يوخر الى وقت الغروب هكذا ذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده وشرط للكراهة ضعفا يحتاج الى الفطر والفصد يكون نظير الحجامة ويكره المبالغة في المضمضة والاستنشاق لحديث لقيط ابن صبرة وانه معروف وقال شمس الايمة الحلواني رحمه الله وتفسير ذلك ان يكثر امساك الماء في فمه ويملا فمه الا ان يغرغر ويكره مضغ العلك للصايم قال مشايخنا والمسيلة على التفصيل ان لم يكن العلك مصلحا ملتيما فطر وان كان مصلحا ملتيما فان كان اسود فطر وان كان ابيض لم يفطر الا ان في الكتاب لم يفصل قال في الاصل ويكره للصايم ان يذوق شيا بلسانه ومن اصحابنا من قال هذا في صوم الفرض اما في صوم التطوع لا يكره في صوم شمس الايمة ومنهم من قال في صوم الفرض انما يكره اذا كان له بد اما اذا لم يكن له بد بان احتاج الى شرى ماكول وخاف انه لو لم يذق يغبن فيه او لا يوافقه لا يكره في صوم خواهر زاده رحمه الله ونص على الكراهة في هذه الصورة في فتاوى اهل سمرقند قال ويكره للصايم ان يذوق العسل والدهن عند الشرى ليعرف جيده ورديه وفيه ايضا يكره للصايم ذوق المرقة وفي فتاوى النسفي ان كان زوجها سيي الخلق يضايقها في ملوحة الطعام فلا باس به وفي المنتقى عن ابي يوسف ان ابا حنيفة كان يكره ان تمضغ المراة لصبيها طعاما وفي القدوري لا باس للمراة ان تمضغ لصبيها طعاما اذا لم تجد منه بدا ولا باس بالسواك الرطب واليابس وان يغمر في الماء قال عليه الصلوة والسلام خير خلال الصايم السواك وقال ابو يوسف يكره المبلول ولا يكره الرطب الاخضر لان في المبلول ادخال الماء في الفم من غير حاجة وفي المنتقى كان ابو حنيفة رحمه الله يكره للصايم ان يتمضمض ويستنشق لغير وضوء وان يصب الماء على وجهه وراسه وان يستنقع في الماء وان يذوق شيا بلسانه وعن ابي يوسف انه كره له ان يتمضمض لغير وضوء ولا باس بان يستنقع ويغتسل على راسه ويبل ثوبه فيلفف به قال القدوري ولا باس للصايم ان يقبل ويباشر اذا امن على نفسه ما سوى ذلك وروى الحسن عن ابي حنيفة انه كره المعانقة والمباشرة والمصافحة وليس بين الروايتين تناف فرواية الحسن محمول على المباشرة الفاحشة بان يعانقها وهما متجردان ويمس فرجه فرجها وهو مكروه بلا خلاف ولان المباشرة اذا بلغت هذا المبلغ تفضي الى الجماع غالبا وما ذكر في ظاهر الجواب محمول على ما اذا لم تكن المباشرة فاحشة وفي المباشرة اذا لم تكن فاحشة اذا كان يخاف على نفسه يكره ايضا

الفصل السابع في الاسباب المبيحة للفطر

اذا افطر في صوم التطوع فان كان بعذر يحل • اختلف الروايات عن اصحابنا رحمهم الله في الضيافة انها هل تكون عذرا فعن ابي يوسف انه اذا دعاه اخ له الى الطعام فهذا عذر يفطر ويقضي وروى هشام عن محمد انه اذا دخل على اخ له فسال له ان يفطر لا باس بان يفطر قالوا والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتاذى بترك الافطار لا يفطر وان كان يعلم انه يتاذى بترك الافطار يفطر ويقضي قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة الحلواني احسن ما قيل في هذا الباب انه ان كان يثق من نفسه بالقضاء يفطر دفعا للاذى عن اخيه المسلم وان كان لا يثق من نفسه بالقضاء لا يفطر وان كان في ترك الافطار اذى المسلم وقد اختلف مشايخ بلخ فيمن حلف على صايم بطلاق امراته ان يفطر قال خلف ابن ايوب لا ينبغي له ان يفطر وقال الفقيه ابو الليث

الاولى ان يفطر ثم يقضي وعلى قياس ما ذكره شمس الايمة الحلوانى رحمه الله فى مسيلة الضيافة
يجب ان يكون الجواب فى مسيلة الحلف على ذلك التفصيل ايضا وهذا كله اذا كان الافطار قبل
الزوال فاما بعد الزوال فلا يفطر الا اذا كان فى ترك الافطار عقوق بالوالدين او باحدهما واما
الافطار بغير عذر بشرط القضا ذكر فى المنتقى عن ابى يوسف انه يحل وهكذا روى الحسن بن زياد
عن ابى حنيفة وذكر ابو بكر الرازى عن اصحابنا انه لا يحل والمتاخرون اختلفوا فيه وهذا كله فى التطوع
فاما فى الفرض والواجب لا يحل الافطار الا بعذر والسفر ليس بعذر فى اليوم الذى انشا السفر فيه
وعذر فى سائر الايام بخلاف ما لو مرض بعد ما اصبح صايما لان المرض عذر جا من قبل من له
الحق ومن له الحق يستعمل من اسقاطه فجاز ان يسقط عنه المعنى فى الصوم واما السفر معنى من جهة
من عليه ومن عليه لا يقدر على اسقاط ما عليه الا بالاداء والسفر الذى يبيح الفطر ما يبيح القصر
والمرض الذى يبيح الفطر ما يخاف منه الموت او زيادة علة حتى لو خاف انه لو لم يفطر يزداد عينه
وجعا او حماه شدة حل له ان يفطر فقد فرق بين المرض وبين السفر فجعل اصل السفر مبيحا ولم يجعل
اصل المرض مبيحا والوجه فى ذلك ان العلة الاصلية فى اباحة الفطر المشقة والمرض انواع منها ما يكون
الصوم خير للمرض فلا يصلح لاباحة الفطر على الاطلاق فاما السفر فالصوم فيه يوجب المشقة بكل
حال اذا ثبت هذا فنقول المريض اذا خاف على نفسه التلف او ذهاب عضو منه يفطر بالاجماع
وان خاف زيادة العلة وامتداده فكذلك عندنا وعليه القضاء اذا افطر لقوله تعالى ومن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال فى الاصل اذا خافت الحامل او المرضع على نفسها او
ولدها جاز الفطر وعليهما القضاء وهو بناء على ما قلنا ولم يذكر فى شى من الكتب انه اذا زال المرض وبقى
الضعف هل له ان يفطر قيل وينبغى ان لا يفطر لان المبيح المرض دون الضعف ولا يعتبر خوف المرض ايضا
لما ذكرنا ان المبيح هو المرض لا خوفه وسيل ابو القاسم عمن لدغته الحية فافطر لشرب الدواء قال اذا
قيل له ان ذلك الدواء ينفعه فلا باس به فى مجموع النوازل وسيل شيخ الاسلام عن صغير رضيع مبطون
يخاف موته بهذا الدواء وله ظير وزعم الاطباء ان الظير ان شربت دواء كذا يبرا هذا الصغير
ويحتاج الظير ان تشرب ذلك نهارا فى رمضان هل لها الافطار بهذا العذر قال نعم اذا قال الاطبا
البصرا بذلك وفى الفتاوى امة افطرت يوما فى شهر رمضان لضعف اصابها فى عمل السيد
من طبخ او خبز او غسل ثياب فان خافت على نفسها بسبب الصوم لو لم تفطر كان عليها قضاء
ذلك اليوم لا غير لانها افطار بعذر لانها تحت يد المولى ولها ان تمتنع من الايتمار لامر المولى اذا كان
يعجزها عن اداء الفرض لانها مبقاة على اصل الحرية فى حق الفرايض فى هذا الموضع ايضا اذا سافر
فى شهر رمضان وخرج من مصره ولم يفطر وقد نسى شيئا فرجع الى منزله يحل ذلك واكل فى منزله
شيا وخرج كان عليه الكفارة لانه لما رجع فقد نقض سفره فكان مقيما **نوع منه** واذا
استدام السفر او المرض حتى مات فلا قضاء عليه لان وجوب القضاء موخر الى وقت زوال العذر فبقى
التاخير ما بقى العذر وان زال العذر بالصحة او الاقامة وجب القضاء اختلف اصحابنا فى وقت
القضاء منهم من قال بان القضاء على الفور ومنهم من قال بانه موقت بما بين رمضانين وبه اخذ
ابو الحسن الكرخى والصحيح انه على التراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر من غير فصل وعن هذا
قال اصحابنا رحمهم الله لا يكره لمن عليه قضاء رمضان ان يتطوع بالصوم لان الوجوب ليس

على الفور وقد قال اصحابنا اذا اخر قضاء رمضان حتى دخل رمضان اخر فلا فدية
عليه بناء على ما قلنا ان القضاء غير موقت فكان رجاء القضاء ثابتا ومع رجاء القضاء لا يلزمه
الفدية فان لم يصم بعد ما صح او اقام حتى مات فعليه ان يوصى ان يطعم عنه لانه عجز عما هو
واجب عليه فينتقل الى ما يقوم مقامه وكان عليه ان يوصى بالاطعام ولا يجوز لابنه ان يصوم
عنه وكذا لا يجب عليه الاطعام بدون الوصية لان العبادات لا يجوز اداوها عن الغير الا بالوصية
كساير العبادات وكحالة الحيوة وقد روى عن عصام ومحمد بن سلمة رحمهما الله ان من اراد الاحتياط
لميته فليصم وليطعم عنه لان السنة وردت بالامرين قالت عايشة رضى الله عنها قال رسول الله
عليه الصلوة والسلام من مات وعليه صيام اطعم عنه وليه نحن وان لم ناخذ بهذا الحديث
بضرب اجتهاد ففى نوع شبهة فيجمع احتياطا ولو صح المريض اياما فان صح عشرة ايام مثلا ثم مات لزمه
من القضاء بقدر ما صح هكذا ذكر فى ظاهر الرواية وذكر الطحاوى هاهنا خلافا فقال على قول ابى حنيفة
وابى يوسف يلزمه قضاء جميع الشهر حتى يلزمه ان يوصى بجميع الشهر وقال محمد يلزمه بقدر ما صح
والصحيح ان لا خلاف هاهنا وانما الخلاف فى المريض اذا نذر بصوم شهر فمات قبل ان يصح لم يلزمه شى
وان صح يوما لزمه ان يوصى بجميع الشهر فى قول ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد يلزمه بقدر ما
صح فاما الشيخ الفانى يفطر ويفدى يطعم عن كل يوم مقدار صدقة الفطر لانه وقع الناس باله
عن الصوم لان الشيخ الفانى ان يكون عاجزا عن الاداء فى الحال ويزداد عجزه كل يوم الى ان يموت
وفرق بينه وبين المريض اذا لم يدرك عدة من ايام اخر حيث لم يوجب عليه الفدية لان من شرط
وجوب الفدية تحقق الناس وفى حق الشيخ الفانى يحقق الناس اما فى حق المريض لا يتحقق الناس
الا فى اخر جزء من اجزاء حيوته هو عاجز عن الايصاء حتى قال مشايخنا اذا كان مريضا يعلم
انه اخر الموت وامتد ذلك حتى امكنه الايصاء يجعل فى هذه الحالة بمنزلة الشيخ الفانى وهذا
شى يجب ان يحفظ جدا **الفصل الثامن فى الاوقات التى يكره فيها**
الصوم صوم ستة من شوال مكروه عند ابى حنيفة رحمه الله متفرقا كان او متتابعا
وقال ابو يوسف كانوا يكرهون ان يتبعوا رمضان صيا ما خوفا من ان يلحق بالفريضة وعن مالك
قال ما رايت احدا من اهل الفقه يصومها ولم يبلغنا عن احد من السلف قال وكان اهل العلم
يكرهون ذلك ويخافون ان يلحق اهل الجفا برمضان ما ليس منه اذا راوا فى ذلك رخصة عند اهل
العلم وراوهم يفعلون ذلك فلفظ مالك ولفظ ابى يوسف دليل على ان الكراهة فى حق الجهال الذين
لا يميزون وعن ابى يوسف انه قال اكره متتابعا ولا اكره متفرقا ومن المشايخ من قال ينبغى للعالم
ان يصوم سرا وينهى الجهال عنه وذكر شمس الايمة الحلوانى فى شرح كتاب الصوم كراهته وفى نسخة
اخرى لشمس الايمة رحمه الله ان الكراهة فى المتصل برمضان اما اذا اكل بعد العيد اياما ثم صام لا يكره
بل يستحب قال الحاكم الشهيد رحمه الله فى المنتقى وحدث عن الحسن انه كان لا يرى لصوم ستة ايام
متتابعا بعد الفطر باسا وكان يقول كفى بيوم الفطر مفرقا بينهن وبين شهر رمضان وعامة المتاخرين
لم يروا به باسا واختلفوا فيما بينهم ان الافضل هو التفرق او التتابع قال القدورى ورد النهى عن صوم
الوصال وهو ان يصوم ولا يفطر واختيار الصدر الشهيد فى صوم الوصال انه ان كان يفطر فى الايام
المنهية لا يكره وكان يقول تاويل النهى ان يصوم جميع الايام ولا يفطر الايام المنهية قال ايضا ونهى عن

صوم الصمت وهو ان لا يتكلم في حال صومه قيل هو فعل المجوس ولا باس بصوم عرفة وهو افضل
لمن قوى عليه في السفر والحضر رواه الحسن وقد روى فيه نهى وكذا صوم يوم التروية وقيل
النهى في حق الحاج ان كان يضعفه او يخاف الضعف وجاء عن ابن عمر انه قال حججت مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلم يصم وكذا مع ابى بكر وعمر وعثمان فلم يصوموا وانا لا اصومه ولا امر
بصيامه ولا انهى عنه ولا باس بصيام يوم الجمعة وقال ابو يوسف رحمه الله جاء حديث في كراهية
الا ان يصوم قبله او بعده ويكره صوم النيروز والمهرجان اذا تعمد ولم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك
وهكذا قيل في صوم السبت والاحد ومن المشايخ من قال ان صامه تعظيما لعيد المجوس فهو مكروه وان
صامه شكرا لانقضاء الشتا فلا باس به وذكر الصدر الشهيد في واقعاته ان صوم يوم النيروز
جايز من غير كراهة هو المختار فان كان يصوم قبله تطوعا فالافضل ان يصوم فان كان لا يصوم
قبله تطوعا فالافضل ان لا يصوم لانه يشبه تعظيم هذا اليوم وانه حرام وعن ابى يوسف رحمه الله
انهم كانوا يستحسنون صيام ايام البيض وصوم يوم الاثنين والخميس وبعضهم كره توقيت الصوم
ومن صام يوما فافطر يوما فحسن وقيل ان ذلك صوم داود صلوات الله عليه ومن صام شعبان
ووصله بصوم رمضان فحسن وكانوا يستحسنون ان يصوموا قبل عاشورا وبعده يوما خلافا
اهل الكتاب وعن ابى يوسف انه قال بعض الفقها من صام الدهر وافطر اياما خمسة فهذا ما صام
الدهر قال وليس هذا عندى كما قال والله اعلم هذا قد صام الدهر ودخل في النهى ومما يتصل
بهذه المسيلة صوم يوم الشك والكلام فيه من وجهين من حيث الاباحة والكراهة ومن حيث
الافضلية اما الكلام في الكراهة والاباحة فنقول اما ان نوى الصوم وابت النية او ردد النية
فان ابت النية فهو على وجوه احدها ان ينوى صوم رمضان فهو مكروه قال عليه الصلوة والسلام
من صام يوم الشك فقد عصى الله ورسوله وقال عليه الصلوة والسلام لا تتقدموا الصيام شهر
رمضان عن جماعة الناس بيوم او بيومين الا ان يوافق يوم الشك صوم يوم احدكم وتاويله اذا كان
من عادته ان يصوم في كل خميس وفي كل جمعة فوافق يوم الشك فلا باس بوروده وان حك في صدره
انه من رمضان كره واثم واما اذا لم يحك في صدره ذلك فلا باس به الثانى ان يصوم بنية التطوع من غير
ان يقع في قلبه انه من رمضان فلا باس بذلك عند ابى حنيفة رحمه الله وعند ابى يوسف ومحمد
يكره هكذا ذكر في بعض المواضع وذكر في بعض المواضع ان فيه اختلاف المتاخرين من المشايخ
قال بعضهم يكره واكثر المشايخ على انه لا يكره سواء كان يصوم قبل هذا اليوم او كان لا يصوم
وهو مروى عن اصحابنا رحمهم الله ثم اذا نوى صوم رمضان فان ظهر ان هذا اليوم من رمضان
جاز صومه عن رمضان وان ظهر انه من شعبان كان صومه تطوعا وان كان نوى صوم التطوع فان
ظهر ان هذا اليوم من رمضان جاز صومه عن رمضان لانه صام رمضان بنية التطوع وان ظهر ان
هذا اليوم من شعبان كان صومه تطوعا الثالث اذا نوى واجبا اخر يكره ولكنه في الكراهية دون
الاول وهو ما اذا نوى صوم رمضان لان النهى في الحقيقة عن ادا صوم رمضان في شعبان
وهذا ليس بصوم رمضان ولكنه مثله في الفريضة فيكره دون الاول فبعد ذلك ان ظهر ان
هذا اليوم من شعبان قد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يقع صومه عن النفل ولا يقع عن ما نوى
وعامة المشايخ على ان صومه يقع عما نوى فان لم يظهر ان هذا اليوم من شعبان او رمضان لا يسقط عنه

ما نوى من الواجب بلا خلاف فان اطلق النية اطلاقا فهو مكروه ايضا فان ظهر ان هذا اليوم
من شعبان كان صومه تطوعا فان ظهر انه من رمضان كان صومه عن رمضان هذا الذى ذكرنا
كله اذا ابت النية فاما اذا ردد النية فهذا على وجهين اما اذا كان الترديد في اصل النية بان نوى
ان كان غدا من رمضان فهو صايم وان كان غدا من شعبان فهو غير صايم اصلا فانه لا يصير صايما بهذه
النية اصلا وان كان غدا من رمضان فهو نظير ما لو نوى ان يفطر غدا ان دعى الى دعوة ويصوم ان
لم يدع فانه لا يصير صايما بهذه النية اصلا وان لم يدع الى دعوة وان كان الترديد في وصف النية
بان نوى ان يصوم غدا عن رمضان ان كان غدا من رمضان وان كان من شعبان يصوم عن واجب
اخر فهو مكروه فبعد ذلك ان ظهر ان غدا من رمضان صار صايما عن رمضان لانه لا ترديد
هاهنا في اصل النية وانما الترديد في جهته فتلغو الجهة بحكم الترديد ويبقى اصل النية وانه
يكفى لصوم رمضان عندنا فان ظهر انه من شعبان لا يصير صايما عما نوى لان الجهة قد بطلت
بحكم الترديد بقى اصل النية واصل النية لا يكفى لاسقاط الواجب ولكن يصير صايما تطوعا فان
افطر فيه لا يلزمه القضاء فان لم يظهر ان غدا من شعبان او من رمضان لا يسقط الواجب عنه
وان نوى ان يصوم غدا من رمضان ان كان غدا من رمضان كان صايما عن رمضان وان كان
من شعبان يصوم تطوعا فهو مكروه فان ظهر انه من رمضان كان صايما عن رمضان وان ظهر
انه من شعبان كان صايما تطوعا ولكن لو افسده لا يلزمه القضاء وان نوى ان يصوم غدا من
رمضان ان كان غدا من رمضان وان كان من شعبان يصوم تطوعا هذا هو الكلام في الكراهة
والاباحة جينا الى الافضلية فنقول اتفق مشايخنا على انه اذا كان يوافق يوما كان
يصومه قبل ذلك بان اعتاد رجل صوم يوم الخميس ويوم الجمعة فوقع الشك في ذلك اليوم
ان الافضل ان يصومه تطوعا وان لم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك فالافضل ان يتلوم فلا
ياكل ولا ينوى الصوم ما لم يقرب انتصاف النهار فان قرب انتصاف النهار ولم يتبين الحال
اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا الافضل ان يصوم وبعضهم قالوا الافضل ان يفطر وعامة
المشايخ على انه ينبغى للقاضى والمفتى ان يصوم تطوعا ويفتى بذلك في حق خاصته ويفتى للعامة
بالفطر وفيه حكاية ابى يوسف وانها معروفة حكى عن الفقيه ابى جعفر رحمه الله ان نصر ابن
يحيى كان يختار الصوم يوم الشك ومحمد ابن سلمة كان يختار الفطر فدخل ابو نصر بن سلام
على نصير ابن يحيى فقال له نصير لما اختار صاحبك الفطر يوم الشك والصوم احوط قال ابو نصر
الفطر احوط لانهم اجمعوا على ان من افطر لا اثم عليه واختلفوا في الصوم قال بعضهم يكره ويأثم وقال
بعضهم لا يكره فدل ان الفطر احوط

الفصل التاسع فيما يصير شبهة في اسقاط الكفارة

اذا جامع امراته في نهار رمضان ثم حاضت امراته او مرضت في ذلك اليوم لا كفارة
عليها عندنا وكذلك اذا مرض الرجل سقط عنها الكفارة وكذلك اذا اكلت او شربت ثم حاضت
او مرضت في ذلك اليوم لا كفارة عليها واذا جامع او اكل او شرب ثم سافر في ذلك اليوم
لا تسقط عنه الكفارة وان سوفر به مكرها بان اركب على الدابة واخرج به الى السفر مكرها روى
الحسن عن ابى حنيفة انه لا كفارة عليه وعندهما تجب الكفارة حجتهما ان العذر جا لا من جهة من
له الحق فصار بمنزلة ما لو سافر بنفسه واكره على السفر فخرج بنفسه ووجه قول ابى حنيفة ان

العذر حالا من جهة المفطر فصار كالحيض والمرض وإذا حسبت المراة ان هذا اليوم يوم
حيضها فافطرت فيه ثم لم تحض او كان لها نوبة حمى فافطرت فلم تحم في ذلك اليوم اجمعوا
ان فصل الحمى يجب فيه الكفارة وفي فصل الحيض اختلاف المشايخ والصحيح انه تجب وفي فتاوى
القاضي اذا اكل بعد الفجر او قبل غروب الشمس وهو لا يعلم ثم اكل بعد ذلك متعمدا فعليه القضا
دون الكفارة اصبح في رمضان لا ينوي الصوم فاكل او شرب فلا كفارة عليه وقال ابو يوسف
رحمه الله ان اكل قبل الزوال فعليه الكفارة وان اكل بعده فلا كفارة عليه وان نوى الصوم
قبل الزوال ثم افطر في باقي اليوم فعليه الكفارة عند ابي يوسف ومحمد لان هذا افطار في يوم
صائم وعند ابي حنيفة لا كفارة عليه لان ظاهر قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام لمن لم
ينو الصيام من الليل يورث شبهة عدم الجواز والكفارة تندرئ بالشبهات قال محمد رحمه الله
في الجامع الصغير اذا اكل او شرب او جامع في نهار رمضان ناسيا فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد
ذلك متعمدا فلا كفارة عليه وانما لم يجب الكفارة في مكان الشبهة ٭ الشبهة نوعان شبهة
اشتباه بالنظير وهو ان يجد لما ظن واشتبه عليه نظيرا وشبهة حكمية وقد وجد له ههنا
نظيرا وهو الاكل حالة العمد لان اكل الناسي ينافي الامساك في الظاهر كاكل العامد وكذلك وجدت
الشبهة الحكمية فان الصوم قد فسد بالاكل الاول عند اهل المدينة وانه قياس غير مهجور
فصار شبهة في الاستحسان وعن ابي حنيفة انه ان بلغه الحديث لزمه الكفارة لانه علم ان
القياس متروك فلا يعتبر القياس سببا للشبهة في حقه وفي رواية اخرى عنه لا يلزمه الكفارة
على كل حال وهو الصحيح واذا احتجم فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا فان لم يستفت احدا
ولا بلغه الخبر الواحد في هذا الباب او بلغه وعرف نسخه فعليه الكفارة وان لم يبلغه
النسخ او استفتى احدا ممن يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتى ان صومه فاسد فلا
كفارة عليه لان على العامي العمل بفتوى المفتي فاذا فعل كان ذلك معذورا فيما فعل وان كان المفتي
مخطيا فيما افتى واذا ذرعه القي فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا فلا كفارة عليه لوجود
شبهة الاشتباه بالنظير فالقي والتقيؤ سواء واذا اكتحل فظن ان ذلك فطره فاكل بعد ذلك
متعمدا فعليه الكفارة لانعدام الشبهتين ولو اوصى بالفطر فلا كفارة عليه لوجود الاشتباه فان له
نظيرا وهو الفعل في حالة اليقظة

الفصل العاشر في المجنون والمغمى عليه والصبي يبلغ والنصراني يسلم والحائض تطهر ومن بمعناهم

قال محمد رحمه الله اذا جن رمضان كله فليس عليه
قضاوه وان افاق منه شيا لزمه قضاء ما مضى ولم يذكر ما اذا افاق في الليلة الاولى ثم
اصبح مجنونا واستوعب الشهر كله وذكر في المجرد عن ابي حنيفة انه يلزمه القضا وكذا اذا
ذكر الفقيه ابو جعفر في كشف الغوامض وذكر شمس الائمة الحلواني في شرح كتاب الصوم انه
لا قضاء عليه وهو الصحيح لان الليلة لا يصام فيها وعلى هذا اذا افاق في ليلة في وسط الشهر
ثم اصبح مجنونا لا قضاء عليه وان افاق في آخر يوم من رمضان ان افاق قبل الزوال لزمه
وان افاق بعد الزوال فقد اختلفوا فيه والصحيح ان لا يلزمه لانه لا يفتتح الصوم فيه ثم في ظاهر
رواية اصحابنا رحمهم الله انه لا فرق بين الجنون الطاري والاصلي اذا افاق في شي من الشهر لزمه
قضاء ما مضى ومن اصحابنا من فرق بين الجنون الاصلي والطاري فقال ان المجنون الاصلي اذا افاق

في

في بعض الشهر بان بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر لا يلزمه قضاء ما مضى وهكذا روى
عن ابن سماعة في نوادره عن محمد ونص في المنتقى عن ابي يوسف ان الجنون الاصلي اذا لم يكن
مستغرقا فانه لا يسقط القضا ولو اغمي عليه شهر رمضان او بعضه فعليه قضاء ما مضى
ولو اغمي عليه بعد ما غربت الشمس من الليلة الاولى من رمضان وبقي كذلك جميع الشهر فعليه
قضاء جميع الشهر الا اليوم الاول فان المستثنى اليوم الاول اما اذا نوى بعد دخول الليل
قبل الاغما فلانه نوى الصوم في محله فصحت النية وصح صوم ذلك اليوم وكذلك اذا لم يعلم
انه نوى قبل الاغما لان كل مومن في كل ليلة من رمضان على قصد صوم الغد هذا هو الظاهر
والبنا على الظاهر واجب ما لم يعلم بخلافه حتى لو كان هذا الرجل مسافرا ولم يعلم وجود النية
منه في الليلة الاولى كان عليه قضاء اليوم الاول لان نية صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر
وكذلك اذا كان هذا الرجل متهتكا معتادا الفطر في رمضان كان عليه قضاء اليوم الاول لان
حال مثله لا يدل على عزيمة صوم الغد فاما اذا اغمي عليه قبل دخول الليلة الاولى لزمه قضاء اليوم
الاول ايضا لان الاغما حصل قبل دخول وقت النية فلا يمكن جعل النية موجودة ظاهرا قال
القدوري في شرحه اذا اغمي عليه في ليلة من رمضان فافاق من الغد قبل الزوال فنوى ذلك اليوم
اجزاه وكذلك المجنون ومعنى المسيلة اذا علم قطعا انه لم ينو في تلك الليلة اما اذا علم انه نوى
بصومه في الغد جاز ولا حاجة الى النية في الغد قال في الجامع غلام بلغ في النصف من رمضان
في نصف النهار لا ياكل بقية يومه ويصوم بقية الشهر ولا قضاء عليه فيما مضى وان اكل في اليوم
الذي ادرك فيه ليس عليه قضاوه وانما لم يجب قضاء اليوم الذي اسلم الكافر فيه او ادرك الصبي
فيه لان صوم يوم واحد لا يتجزى وجوبا وسقوطا وقد امتنع الوجوب في صدر النهار فيمتنع في الباقي
فلا يلزمه قضاوه اكل فيه او لم ياكل وان كان لم ياكل في يومه وقد اسلم الكافر او ادرك الصبي قبل الزوال
فنوى ان يصوم ذلك اليوم عن رمضان لم يجزه عن رمضان هكذا ذكر المسيلة ههنا قال مشايخنا
وعلى قياس ما روى عن ابي يوسف في رجل ارتد عن الاسلام في صدر النهار من رمضان والعياذ
بالله ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم انه يكون صايما عن رمضان يجب ان يصير صايما
عن رمضان في هذه المسيلة ورايت في المنتقى ابن سماعة عن ابي يوسف اذا احتلم الصبي او اسلم
النصراني صحوة النهار فعليهما ان يصوما ذلك اليوم ولو افطرا فعليهما القضاء لانه اذا اسلم او
ادرك قبل الزوال فقد ادرك وقت النية فصار ذلك اليوم ولو كان ذلك بعد الزوال لا يلزمهم
القضاء علل فقال لانهم لو صاموا لا يكون صوما فهذا التعليل اشارة الى ان وجوب القضاء يعتمد
وجوب الاداء ولا اداء بعد الزوال قال في الجامع الصغير ولو كان هذا خارج رمضان يعني
بلغ الصبي قبل الزوال ونوى النفل صح لان الصبي اهل للنفل فاذا نوى قبل الزوال فقد نوى الصوم
في وقته والاهلية ثابتة من اول اليوم الى آخره فتصح والحايض والنفسا اذا طهرتا قبل الزوال
خارج رمضان ونويا النفل لا يصح صومهما لعدم الاهلية في اول النهار والكافر اذا اسلم قبل
الزوال خارج رمضان ونوى التطوع فقد ذكر في بعض النوادر ان صومه صحيح والذي عليه
عامة مشايخنا ان صومه لا يصح الحاقا له بالحايض قال في الجامع الصغير ايضا في مسافر
نوى الافطار ثم قدم المصر قبل الزوال فعليه ان يصوم ان كان في رمضان لان الصوم واجب على المسافر

نظرا الى السبب والاهلية لكن رخص له الترك لاجل السفر فاذا انتهى الرجل نهايته والوقت
قابل للصوم لزمه الاداء ولكن مع هذا لو افطر لا يلزمه الكفارة لان الكفارة عرف وجوبها
بخلاف القياس في صوم لا يكون اباحة الافطار فيه ثابتة في اول النهار **الفصل الحادي**
عشر في النذور قال رحمه الله في نوادر الصوم اذا قال لله على ان اصوم هذا
اليوم شهرا فهذه المسئلة على وجوه ان نوى ان يصوم هذا اليوم ثلاثين مرة لزمه كذلك لانه
نوى ما يحتمله لفظه لان قوله شهرا عقيب ذكر اليوم تذكر لتقدير ما اوجب على نفسه فكانه
قال لله على ان اصوم هذا اليوم ثلاثين مرة ولو نوى ان يصوم هذا اليوم كلما دار الشهر فهو كما نوى
ويلزمه صوم هذا اليوم اربع مرات او خمس مرات كلما دار في الشهر لانه نوى ما يحتمله لفظه باضمار
في وان لم يكن له نية اختلفت الرواية فيه قال في بعض الروايات يلزمه صوم هذا اليوم كلما دار
في الشهر اربع مرات او خمس مرات كيلا تلزمه الزيادة بالشك وقال في بعض الروايات يلزمه
صوم هذا اليوم ثلاثين مرة احتياطا لامر العبادة في المنتقى المعلى عن ابي يوسف اذا قال لله على صوم
الاثنين ونوى كل الاثنين ياتي عليه فعليه ما نوى وكذلك صوم اليوم الذي تقدم فيه فلان
لو قال على صوم غد او راس الشهر ونوى كلما ياتي عليه فليس بشيء وعليه ان يصوم ذلك
اليوم الذي تكلم به ولو قال لله على صوم هذا الشهر يوما كان عليه ان يصوم هذا الشهر في اي
وقت ما شاء ويصير تقدير هذه المسئلة لله على ان اصوم شهرا في وقت ما واذا قال لله على
ان اصوم هذا اليوم غدا فانه ينظر ان كان قال هذه المقالة بعد الزوال او بعد الاكل فلا شيء عليه
لان ذكر الغد لغو هاهنا اذ لا يتصور صوم هذا اليوم في الغد فاذا لغا ذكر الغد صار كانه قال لله
على صوم هذا اليوم وهناك الجواب على التفصيل الذي ذكرنا ولو قال لله على ان اصوم غدا اليوم
لزمه صوم الغد لان ذكر اليوم لغو هاهنا لانه لا يتصور صوم الغد في اليوم فصار حاصل
مسئلتنا لله على ان اصوم غدا واذا قال لله على صوم امس لا يلزمه شيء ولو قال لله على حج السنة
الماضية في هذه السنة لزمه الحج لان ذكر الوقت لغو في باب الحج لان الحج مقدر باقعا له
لا بالوقت واذا لغا ذكر الوقت صار كانه قال لله على حج بخلاف الصوم لان ذكر الوقت فيه
معتبر لانه مقدر بالوقت وعند اعتبار ذكر الوقت صار النذر مضافا الى الصوم لا يتصور
فيه في المنتقى اذا قال على صوم يوم الفطر فانه يفطر ولا قضاء عليه روى هشام عن محمد وروى
ابن سماعة عن ابي يوسف اذا قال لله على صوم يوم الاضحى قال قال ابو حنيفة لا شيء عليه وقال
ابو يوسف رحمه الله عليه صوم يوم فان افطر يوم الاضحى وقضاه يوم الفطر اجزاه اذا علق النذر
بالصوم بالشرط واداه قبل وجود الشرط لا يجوز اجماعا واذا كان مضافا الى وقت واداه قبل مجيء
الوقت بان قال لله على ان اصوم رجبا فصام ربيع الاول مكانه فعلى قول ابي يوسف يجوز وهو
قول ابي حنيفة وعلى قول محمد لا يجوز واما اذا كان مضافا الى مكان واداه قبل مجيء الوقت بان
قال لله على ان اصوم رجبا في مكان اخر ان كان المكان الذي ادى فيه افضل او مثله يجوز بالاجماع
وان كان دونه فعلى قول علمائنا الثلاثة يجوز خلافا لزفر واذا قال لله على ان اصوم شهرا متتابعا
ولا ينوي شهرا بعينه فشرع في صوم شهر وافطر يوما لزمه الاستقبال ولو قال لله على ان اصوم
هذا الشهر متتابعا فافطر يوما منه لا يلزمه الاستقبال لانه لو لزمه الاستقبال في الفصل

الثاني وقع جميع الصوم او اكثره في غير الوقت المضاف اليه ولا كذلك ما اذا كان الشهر بغير
بعينه قال محمد رحمه الله في نوادر الصوم قال رجل لله على صوم يوم فاصبح من الغد لم ينو صوما فلم
تزل الشمس حتى نوى ان يصوم اليوم الذي اوجب على نفسه فان ذلك لا يجزيه ذلك اليوم فرق
بين هذا وبينما اذا قال لله على ان اصوم غدا فاصبح من الغد لا ينوي صومه ثم نوى صومه عما عليه قبل
الزوال اجزاه وانما كان كذلك اعتبارا للواجب بايجاب العبد بالواجب بايجاب الله تعالى في كل
فصل واذا قال لله على ان اصوم رجبا بعينه ثم انه ظاهر من امراته وصام شهرين متتابعين عن ظهارة
احدهما رجب اجزاه من الظهار وكان عليه ان يقضي رجبا بخلاف ما اذا صام عن ظهاره شهرين
احدهما رمضان حيث لم يجز ذلك عن الظهار وكان من رمضان خاصة واذا وقع صوم رجب من
الظهار ولم يقع عن رجب لا كفارة عليه ان اراد يمينا لانه صام رجبا كما حلف في الاصل
اذا قال لله على ان اصوم شهرا ونوى شهرا بعينه نحو ان نوى رجبا او شعبان او ما اشبهه فافطر يوما
منه لزمه قضاؤه وليست عليه الاستقبال ولو نوى شهرا بغير عينه فاما ان نوى شهرا بالاهلة
او بالايام واي ذلك نوى صحت نيته فبعد ذلك ان لم ينو التتابع فله الخيار ان شاء صام متتابعا
وان شاء صام متفرقا وان نوى متتابعا وشرع في صوم شهر وافطر يوما لزمه الاستقبال كما لو
صرح بالتتابع وقد مرت المسئلة واذا قال لله على ان اصوم سنة فهذه المسئلة على وجهين اما ان
قال في اول هذه السنة وفي هذا الوجه يلزمه بنذره احد عشر شهرا في ذلك ايام العيد ولا
يدخل شهر رمضان واما ان قال ذلك بقية السنة وفي هذا الوجه يلزمه ما بقي من السنة الا ان
يكون شهر رمضان في الباقي واما ان قال سنة وذلك على وجهين اما ان عين السنة بان قال سنة كذا
والجواب فيه كالجواب فيما اذا قال لله على ان اصوم هذه السنة يلزمه بنذره احد عشر شهرا وان
لم يعين السنة ان لم ينص على التتابع يلزمه اثنا عشر شهرا بخلاف ما اذا عين السنة فان
هناك يلزمه احد عشر شهرا والفرق ان النذر اذا تناول سنة معينة كان النذر مضافا الى رمضان
والى غيره من الشهور والنذر المضاف الى رمضان لا يصح وما وراءه احد عشر شهرا اذا تناول سنة
غير معينة فالنذر ما اضيف الى رمضان لان السنة اذا كانت بغير عينها اذا صام اثني عشر شهرا
متفرقا يجوز فلزمه اثني عشر لهذا وان نص على التتابع يلزمه ان يصوم احد عشر شهرا لان السنة
المتتابعة لا تخلو عن رمضان فيكون النذر مضافا الى رمضان وانه لا يصح وما وراءه احد عشر
شهرا هذا الذي ذكرنا في حق الرجل واما المراة اذا نذرت صوم سنة بعينها فالجواب في حقها
كالجواب في حق الرجل لزمها احد عشر شهرا بنذرها وتقضي ايام حيضها لان النذر اذا كان مضافا
الى سنة بعينها كان مضافا الى كل يوم من تلك السنة فيلزمها صوم يوم حيضها وفي الفتاوى اذا
قال لله على ان اصوم شوال وذا القعدة وذا الحجة فصامهن بالروية وكان ذو القعدة تسعة وعشرين
فعليه قضاء خمسة ايام ان لم يصم في العيدين وايام التشريق لانه التزم صوم ثلاثة اشهر
متفرقا وقد صام ما عدا هذه الايام الخمسة ولو قال لله على ان اصوم ثلاثة اشهر فصامهن على نحو ما
قلنا فعليه قضاء ستة ايام لانه اشار الى غائب فيلزمه كل شهر ثلاثين واذا قالت المراة لله على ان اصوم
يوم حيضي لا يلزمها شيء وكذلك اذا قالت لله على ان اصوم هذا اليوم وهي حائض وكذلك لو قال الرجل او المراة
لله على ان اصوم هذا اليوم وكان اكل فيه او قال ذلك بعد الزوال لا يلزمه شيء وكذلك لو قال لله على ان

اصوم اليوم الذى فيه فلان تقدم فقدم فلان بعد الزوال او قبل الزوال ولكن بعد الاكل فانه
لا يلزمه شئ ولو قالت لله على ان اصوم غدا وغدا يوم حيضها لزمها صوم الغد حاضت او لم تحض
وكذلك اذا قالت لله على ان اصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان فقدم فلان قبل الزوال وهى حايض
فعليها ان تقضى وكذلك اذا قال لله على ان اصوم يوم الخميس فجاء يوم الخميس وهى حايض فعليها
القضا وروى هشام عن محمد اذا قالت لله على ان اصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان فقدم فلان
فى يوم هى حايض فلا قضاء عليها وروى ابن رستم عن محمد اذا قالت المراة لله على ان اصوم غدا
وهى اليوم حايض وغدا من ايام حيضها فلم تطهر غدا فعليها يوم مكانه قال لانى لا ادرى لعل
الدم ينقطع غدا وكذلك فى النفاس وقد ولدت اليوم وقالت لله على ان اصوم غدا واذا قال لله
على ان اصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان فقدم فلان يوم الاضحى فعليه يوم مكانه واذا نذر
صوم شهر بعينه وافطر يوما منه لزمه قضاوه ولا يلزمه الاستقبال وقدم هذا قال
محمد ان اراد بقوله لله على اليمين كفر يمينه مع قضاء ذلك اليوم واعلم بان هذه المسيلة على
ستة اوجه اما نوى بقوله لله على النذر ولا نية له فى اليمين او نوى اليمين ونوى ان لا يكون
نذرا او نوى النذر واليمين جميعا او لم يكن له نية اصلا فان لم ينو شيا او نوى النذر ولا نية
له فى اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا كان نذرا ولا يكون يمينا فى هذه الوجوه وان نوى
اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا ولا يكون نذرا وان نوى النذر واليمين كان يمينا ونذرا
عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف يكون نذرا ولا يكون يمينا فابو يوسف يقول بان
هذه الصيغة للنذر حقيقة ولليمين مجازا لان النذر يوجب المنذور به بعينه فكان واجبا
من كل وجه واليمين يفيد وجوب المحلوف به لغيره اذ ليس فى لفظ اليمين ما يقتضى الوجوب
فكان واجبا من وجه واللفظ الموضوع لافادة معنى لا يفيد ما دونه الا مجازا والحقيقة والمجاز
لا يردان بلفظ واحد فترجح الحقيقه على المجاز وهما يقولان بان هذا التصرف نذر صيغة يمين
معنى اما نذر صيغة فظاهر واما يمين معنى لانه نوى اليمين وصحت نيته لكون اللفظ محتملا لليمين
باقامة حرف اللام مقام البا فيجب العمل للفظ والمعنى كما فى الهبة بشرط العوض والعمل باللفظ والمعنى
ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ اذا صار مجازا عن غيره يسقط حقيقته فى نفسه
كالهبة المضافة الى الحرة والعمل باللفظ والمعنى لا يوجب سقوط اعتبار اللفظ بل يبقى اللفظ
على حاله مقررا فى وضعه لكن زاد عليه شى اخر كما فى الهبة بشرط العوض وقد وجد هذا الحد
فى مسيلتنا لان حقيقة هذا اللفظ للنذر ومتى نوى اليمين يبقى مقررا على حاله لكن يزاد عليه
حرف القسم وهو البا او تقام اللام مقام البا فهذا من باب العمل باللفظ والمعنى وانه جايز وان نوى
اليمين ولا نية له فى النذر فعلى قول ابى يوسف يكون يمينا ولا يكون نذرا الا انه لا يرى الجمع وقد تعين
اليمين مرادا بنيته فلا يبقى النذر مرادا وعلى قولهما يكون يمينا ونذرا لانهما يريان الجمع وبنية اليمين
صار معنى اليمين معتبرا فى النذر فيكون يمينا ونذرا واذا نذر بصوم كل خميس ياتى عليه فافطر
خميسا واحدا فعليه قضاوه وكفارة يمين ان اراد يمينا مع النذر فان افطر خميسا اخر فلا كفارة عليه
عند ابى حنيفة ومحمد لان نية اليمين لما صحت فى النذر عندهما صار كانه قال لله على صوم كل خميس
وقال مع ذلك والله لا اصوم كل خميس ولو صرح بالامرين جميعا ثم افطر خميسا بقى النذر ولم يبق

اليمين لانه يمين واحدة حنث فيها مرة فلا يحنث مرة اخرى فلم يتكرر الحنث فلا تتكرر الكفارة
فاما القضاء انما يجب بالافطار والافطار قد تكرر فيتكرر القضا واذا قال لله على صوم الابد
يفطر ايام العيد ويطعم عن كل يوم مسكينا نصف صاع من حنطة لانه وقع الناس عن قضاء هذه
الايام بالصوم فتعذر كما فى الشيخ الفانى هكذا ذكر فى صوم الاصل وفى المنتقى هشام عن محمد فيمن
جعل على نفسه صوم الابد فافطر يوم الفطر ويوم الاضحى لا يطعم عن هذه الايام فى حيوته وعليه ان
يوصى ان يطعم بخلاف الشيخ الفانى فانه يطعم فى حيوته واذا قال لله على ان اصوم جمعة ان اراد
ايام الجمعة يلزمه صوم سبعة ايام وان اراد به يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة وان لم يكن له نية
يلزمه صوم سبعة ايام لان الجمعة تذكر ويراد به الايام السبعة لكن الايام السبعة اغلب فانصرف
المطلق اليه اذا قال لله على ان اصوم شهرا مثل شهر رمضان ان نوى المماثلة فى التتابع يلزمه صوم
شهر متتابعا وان نوى المماثلة فى العدد او لم يكن له نية يلزمه صوم ثلاثين يوما ان شاء متفرقا وان
شاء متتابعا وهو نظير ما ذكر فى ايمان الفتاوى اذا قالت المراة ان كلمت فلانا فلله على صوم شهر
كشهر رمضان فكلم فلانا فان شاء فرقت وان شاء تابعت الا اذا نوت التتابع وانصرف النية
الى اصل الوجوب والى العدد لا الى صفة الواجب الا اذا نوت ابن سماعة عن ابى يوسف اذا قال
لله على ان اصوم اليوم الذى يقدم فلان فقدم فلان فى يوم هو فيه صايم من رمضان او من كفارة
يمين او تطوع فان ذلك اليوم يجزيه لما هو صايم به وعليه ان يصوم لقدوم فلان وسياتى
هذه المسيلة بعد هذا بخلاف ما ذكرها هنا وعنه ايضا اذا قال لله على ان اصوم شهرا متتابعا
من يوم يقدم فيه فقدم فلان فى ايام بقيت من شعبان فانه يصوم ما بقى من شعبان لنذره ويصوم
رمضان من الفريضة ويقضى بعد الفطر ما بقى من نذره فان جعل على نفسه ان يصوم اليوم الذي
يقدم فيه فلان وجعل على نفسه ان يصوم اليوم الذى يعافى فيه فلان ابدا فعوفى فلان فى اليوم الذي
قدم فيه فلان فعليه صوم ذلك اليوم وحده ابدا ولا شى عليه غير ذلك وعنه ايضا اذا قال
لله على ان اصوم الشهر فعليه ان يصوم بقية الشهر الذى هو فيه وان نوى شهرا فهو كما نوى
هشام عن ابى يوسف اذا قال والله لا اصوم الابد يعنى يوما واحدا من الابد وذلك ان ينوى صوم
الخميس والجمعة فهو على ما نواه هشام قال سالت محمدا عن رجل اراد ان يقول لله على صوم يوم فجرى
على لسانه صوم شهر فعليه صوم شهر وكذا الطلاق والعتاق والنذر وان كان بينه خلاف ما
قال وقال ابو حنيفة الطلاق لا يقع بينه وبين الله تعالى والعتاق يقع قال هشام قلت
لمحمد ما كان حجة ابى حنيفة قال لا ادرى قال محمد اما انا اراه واقعا وهو قول ابى يوسف عن ابى يوسف
اذا قال لله على صوم راس الشهر فعليه صوم اليوم الاول ولو قال اخر الشهر فعليه ان يصوم اليوم الاخر
ولو قال لله على صوم يومين متتابعين من اول الشهر واخره كان عليه ان يصوم الخامس عشر والسادس
عشر واذا قال لله على ان اصوم عشرة ايام متتابعة فصامها متفرقة لم تجزه لانه اداء الكامل بالناقص
ولو اوجب متفرقة فقضاها متتابعة اجزاه لانه اوجبها ناقصا واداها كاملا وهو نظير ما لو قال
لله على ان اصلى اربع ركعات بتسليمة واحدة فصلاها بتسليمتين لا تجزيه ولو قال لله على ان اصلى اربعا
بتسليمتين فصلى اربعا بتسليمة اجزاه فى اخر العذر وى اذا قال لله على ان اصوم اليوم الذى يقدم
فيه فلان فقدم فى رمضان فصامه اجزاه عن رمضان وعن الصوم الذى جعل عليه ولا

كفارة عليه وان كان اراد اليمين لان زمان رمضان متعين لرمضان فلم يتعلق بنذره
حكم وقوله اجزاه عن رمضان وعن الصوم الذى جعل عليه فانما اراد بالجواب انه لا يلزمه بالنذر
شئ ولا كفارة لان اليمين انعقدت عن الصوم وقد صام ولو كان قال لله على ان اصوم اليوم
الذى يقدم فيه فلان شكرا لله تعالى تطوعا القدومه واراد اليمين فصامه عن كفارة يمين
ثم قدم فلان فى ذلك اليوم بعد ارتفاع النهار فعليه القضاء والكفارة ولو قدم فى يوم من
رمضان فعليه الكفارة ولا قضاء عليه اما الفصل الاول فانما لزمه القضاء لانه التزم الصوم
للقدوم وصامه عن الكفارة وهى غير متعينة فيه فكان عليه القضا وعليه الكفارة لانه حنث
فى يمينه لانه لم يحلف على الصوم المطلق انما حلف على الصوم على القدوم وقد صام عن غيره
فحنث واما الفصل الثانى فانما لا يلزمه القضاء لان الزمان متعين لرمضان فلا يصح ايجابه
لغيره وانما لزمه الكفارة لانه لم يصح لما حلف عليه اذا نذر ان يصوم يوم كذا اما عاش ثم كبر
وضعف عن الصوم يطعم مكان كل يوم مسكينا وان لم يقدر لعسرته يستغفر الله تعالى
فان ضعف عن الصوم فى ذلك اليوم لمكان الصيف كان له ان يفطر وينتظر حتى اذا كان فى الشتاء
صام يوما مكانه لانه لو سافر فى ذلك اليوم يفطر ويصوم مكانه فكذا هاهنا لان المرض والسفر
كلاهما سبب العذر من جنس هذه المسئلة واذا قال لله على ان اصوم ابدا فضعف عن الصوم لاشتغاله
بالمعيشة كان له ان يفطر لانه لو لم يفطر يقع الخلل فى جميع الفرايض ويطعم لكل يوم نصف صاع
من الحنطة لانه متيقن انه لا يقدر على قضايه ابدا **الفصل الثانى عشر فى الاعتكاف**
قال علماونا رحمهم الله الاعتكاف سنة مشروعة وهو ضربان تطوع وهو ان يشرع وواجب
وهو ان يوجبه على نفسه وجوازه يختص بالمساجد قال القدورى ولا يصح الاعتكاف الا فى
مسجد الجماعات وروى عن ابى حنيفة انه لا يصح الا فى مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس قيل اراد
ابو حنيفة رحمه الله غير المسجد الجامع فان هناك يجوز الاعتكاف وان لم يصلوا فيه الصلوات
كلها بجماعة وفى المنتقى عن ابى يوسف ان الاعتكاف الواجب لا يجوز اداوه فى غير مسجد الجماعة وغير
الواجب يجوز اداوه فى غير مسجد الجماعة والافضل اعتكاف الرجل فى الجامع اذا كان ثمة قوم يصلون
بجماعة وان لم يكن فاعتكافه فى مسجد افضل والافضل فى حق المراة الاعتكاف فى مسجد بيتها
يريد به الموضع المعد للصلوة ولو خرجت واعتكفت فى مسجد الجماعة جاز اعتكافها والصوم شرط
لصحة الاعتكاف الواجب واختلفت الروايات فى النفل وروى الحسن عن ابى حنيفة ان الصوم
شرط لصحته وفى ظاهر الرواية ليس بشرط وهو قول ابى يوسف ومحمد ولا يخرج المعتكف من معتكفه
ليلا ولا نهارا الا بعذر وان خرج من غير ساعة فسد اعتكافه فى قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف
ومحمد لا يفسد حتى يكون اكثر من نصف يوم ومن الاعذار الخروج للغايط والبول او لاداء الجمعة ثم بعد
ذلك ينظر ان كان منزله بعيدا من الجامع يخرج حين يرى انه يبلغ الجامع عند النداء فان كان منزله قريبا
يخرج حين زوال الشمس وفى القدورى يخرج عند الاذان فيكون فى المسجد مقدار ما يصلى اربعا او
ستا قبل الجمعة الاربع السنة والركعتان تحية المسجد وروى عن ابى حنيفة مقدار ما يصلى
قبلها اربعا وبعدها اربعا وذكر فى الاصل اربعا قبلها واربعا او ستا بعدها على حسب اختلاف
الاخبار فى النافلة بعد الجمعة ولو اقام فى المسجد يوما وليلة لم ينتقض اعتكافه لان الجامع محل ابتداء الاعتكاف

يكون محل مقامه من طريق الاولى ولا يخرج لاكل وشرب ولا لعيادة المريض ولا لصلوة الجنازة
قيل وينبغى انه اذا لم يكن ثمة احد يقوم بامور الميت وبالصلوة عليه انه يخرج واذا مرض فليس له ان
يخرج واذا انهدم المسجد الذى هو فيه او اخرج منه فدخل مسجدا اخر من ساعته صح استحسانا
والقياس فى الاكراه ان يفسد وان صعد المئذنة للتاذين لا يفسد اعتكافه وان كان باب
المئذنة خارج المسجد كذا ذكر فى الاصل وفى امالى الحسن ابن زياد عن ابى حنيفة انه يبطل اعتكافه
واذا خرج لغايط او بول لا باس بان يدخل بيته ويرجع الى المسجد كما فرغ من الوضوء ولو مكث
فى بيته فسد اعتكافه وان كان ساعة عند ابى حنيفة لان بيته ليس بمحل لابتداء الاعتكاف
فالتفافه بعد فراغه من الحاجة يبطل اعتكافه ولو انتقل من مسجد الى مسجد من غير عذر انتقض
اعتكافه عند ابى حنيفة وعندهما لا ينتقض وهذا بناء على ان عند ابى حنيفة الخروج ناقض
الاعتكاف قليلا كان او كثيرا وعندهما الخروج القليل ليس بناقض وهذا كله فى الاعتكاف
الواجب فاما فى الاعتكاف النفل وهو ان يشرع فيه من غير ان يوجبه على نفسه لا باس بان
يخرج بعذر وبغير عذر وهذا على ظاهر الرواية فان على ظاهر الرواية لم يقدر الاعتكاف بشئ
فان محمدا رحمه الله قال فى الاصل معتكف بقدر ما اقام بارك له اذا خرج ولهذا لم يشترط الصوم
على ظاهر الرواية لصحة اعتكاف النفل وعلى رواية الحسن عن ابى حنيفة اعتكاف النفل اقله
مقدر بيوم ولهذا اشترط لصحة اعتكاف النفل الصوم ويحرم على المعتكف الجماع ودواعيه
نحو المباشرة والتقبيل الليل والنهار فى ذلك على السواء وبالجماع يفسد الاعتكاف على كل حال
وبالمس والمباشرة يفسد الاعتكاف اذا انزل واذا لم ينزل لا يفسد اعتكافه ولو نظر فانزل لا
يفسد اعتكافه والجماع ناسيا يفسد الاعتكاف كالجماع عامدا وبالاكل ناسيا لا يفسد الاعتكاف
لان الاكل ليس من محظورات الاعتكاف بل هو من محظورات الصوم ولهذا توقت حرمته بحرمة الصوم
وهو النهار وبالاكل ناسيا لا يفسد الصوم فلا يفسد الاعتكاف قال الله تعالى ولا تباشروهن
وانتم عاكفون فى المساجد فيستوى فيه العامد والناسى كما فى الاحرام **نوع منه** يجب ان يعلم بان
النذر بالاعتكاف صحيح اما على قول من يقول بان شرط صحة النذر ان يكون المنذور به عبادة لا
ان يكون لله تعالى من جنسه ايجاب فظاهر لان الاعتكاف عبادة مقصودة بنفسه لانه لبث
وقرار فى المسجد وانتظار للصلوة فى مكان الصلوة واما على قول من يقول بان شرط صحة النذر
كون المنذور به عبادة وان يكون لله تعالى بجنسه ايجاب فلان الاعتكاف مشبه بالصلوة من حيث
انه لبث وقرار فى مكان الصلوة لانتظار الصلوة والمنتظر للصلوة كانه فى الصلوة ولله تعالى من جنس
الصلوة ايجاب او نقول النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لان الصوم شرط صحة الاعتكاف الواجب
والتزام الشئ التزام بشرايطه ولله تعالى من جنس الصوم ايجاب اذا قال لله على ان اعتكف شهرا فهذه
المسئلة على وجهين ان نوى شهرا بعينه فهو كما نوى وان لم ينو شهرا بعينه فله ان يعتكف اى شهر
شاء ولا يتعين الشهر الذى يليه وهو نظير ما لو قال لله على ان اصوم شهرا ولم ينو شهرا بعينه
كان له ان يصوم فى اى شهر شاء الا ان بين مسئلة الاعتكاف وبين مسئلة الصوم فرقا فان
فى مسئلة الاعتكاف اذا عين شهرا او شرع فى الاعتكاف يجب التتابع نص على التتابع ولم
ينص وفى مسئلة الصوم لا يجب التتابع الا اذا نص على التتابع وان قال نويت ان اعتكف بالنهار

دون الليل لا تصح نيته لا قضاء ولا فيه بينه وبين الله تعالى واذا اصبح الرجل صايما متطوعا
ثم قال في بعض النهار لله علي ان اعتكف هذا اليوم فلا اعتكاف عليه في قياس قول
ابي حنيفة لان الاعتكاف الواجب لا يصح الا بالصوم فلو وجب الاعتكاف وجب الصوم
والصوم في اول اليوم انعقد تطوعا فلا يمكن جعله واجبا بعد ذلك وقال ابو يوسف ان قال
ذلك بعد الزوال فلا اعتكاف وان قال قبل الزوال فعليه الاعتكاف وكذلك قال ابو يوسف
في رجل اصبح مفطرا ثم قال لله علي ان اعتكف هذا اليوم وكان ذلك قبل انتصاف النهار فانه يلزمه
ويعتكفه بصومه وان لم يفعل فعليه القضا ولو نذر اعتكاف ليلة لا يلزمه شي وان نوى
اليوم معها لم تصح نيته وعن ابي يوسف انه يلزمه ويصير تقدير المسيلة كانه قال لله علي ان
اعتكف ليلة بيومها ولو نذر اعتكاف يومين او ليلتين او اكثر من ذلك صح نذره ودخل فيه
الايام والليالي يجب ان يعلم ان ذكر الايام يستتبع ما بازايها من الليالي وكذا ذكر اليومين والليلتين
يستتبع ما بازايهما من الليلتين واليومين في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يستتبع واذا لم
يستتبع ما بازايهما على هذه الرواية بقي النذر باعتكاف يومين وباعتكاف ليلتين والنذر
باعتكاف اليومين صحيح وتدخل الليلة المتوسطة تحت النذر والنذر باعتكاف الليلتين
غير صحيح فلا يلزمه شي ولو نذر باعتكاف ثلاثين يوما وقال عنيت به النهار خاصة فهو كما نوى
وان تفرقه ولو قال اردت بالليل خاصة لم يصدق وان قال ثلاثين ليلة ونوى بالليل خاصة لم يلزمه
شي واذا قال لله علي ان اعتكف شهرا بغير صوم فعليه ان يعتكف شهرا ويصوم فيه واذا اوجب
الاعتكاف في وقت معين ولم يعتكف قضى لان الاعتكاف قد لزمه في ذلك الوقت فلا يخرج
عن العهدة الا بالاداء في الوقت او بالقضاء خارج الوقت كما في الصوم واذا نذر اعتكاف يوم
دخل المسجد قبل طلوع الفجر واقام فيه الى ان تغرب الشمس ولو نذر اعتكاف يومين دخل المسجد
قبل غروب الشمس واقام ليلة ويومها وليلة اخرى ويومها وعن ابي يوسف انه يدخل المسجد قبل طلوع
الفجر وهذا بناء على ما روينا عن ابي يوسف ان من نذر اعتكاف يومين يدخل فيه الليلة المتوسطة
ولا تدخل الليلة الاولى وحكى ابو يوسف برواية بشر عن ابي حنيفة مثل قوله ولو اوجب اعتكاف
شهر بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس لان الشهر اسم له من الهلال الى الهلال والبداية
بالليل اذا قال لله علي ان اعتكف رمضان صح نذره كما لو قال لله علي ان اعتكف رجبا وما اشبهه
فان قيل اذا قال لله علي ان اعتكف رجبا انما صح نذره لانه اضاف النذر بالاعتكاف الى وقت
يقع صومه بجهة الاعتكاف فكان المنذور به اعتكافا بصومه هذا المعنى هاهنا معدوم
قلنا اذا نذر اعتكاف رجب انما صح نذره لانه اضاف النذر بالاعتكاف الى محل يقبل الصوم
لا الى محل لا يقبل الصوم بجهة الاعتكاف لان من شرط صحة الاعتكاف ذات الصوم لا الصوم
بجهة الاعتكاف قال عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم ولم يقل الا بالصوم
بجهة الاعتكاف فلو انه صام رمضان ولم يعتكف كان عليه ان يقضي اعتكافه يعتكف شهرا
اخر مكانه متتابعا ويصوم فيه وعن ابي يوسف برواية بشر انه يبطل نذره ولا يلزمه القضاء
وان لم يعتكف حتى دخل رمضان اخر فصامه واعتكف قضاء عن الاعتكاف في الشهر الاول لا يجوز
لان بفوات رمضان كما وجب الاعتكاف دينا في الذمة وجب الصوم لاجل الاعتكاف دينا وكل

صوم وجب دينا في الذمة لا يتادى بصوم رمضان فلو افطر في رمضان اول من غير عذر
وجب عليه قضاؤه باعتكاف متتابع لان الاداء اذا كان واجبا عليه بهذه الصفة فان
القضاء يقوم مقام الاداء اذا اوجب على نفسه اعتكاف شهر ولم يعتكف حتى مات يطعم
عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة لانه لزمه صوم هذا النذر وقد عجز عن الاداء بالموت
فينتقل الى الفداء وان كان مريضا وقت الايجاب فلم يبرا حتى مات فلا شي عليه اعتبارا لايجاب
العبد بايجاب الله تعالى وان كان صحيحا حين اوجب وعاش عشرة ايام اطعم عنه بجميع الشهر
قيل هو قول ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قول محمد يطعم عنه بقدر ما كان صحيحا

الفصل الثالث عشر في صدقة الفطر اختلفت الروايات في صفة صدقة الفطر ذكر في
الاصل ويجب صدقة الفطر عن نفسه وعبيده وذكر في المجرد عن ابي حنيفة ان صدقة الفطر
سنة لا ينبغي تركها والمذهب انها واجبة لانه ورد الاثر بها قال عليه الصلوة والسلام
ادوا عن من تمونون وقال عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد والامر للوجوب ومعنى قول
ابي حنيفة في المجرد انها سنة ان وجوبها ثبت بالسنة ووقت وجوبها من حين يطلع الفجر الثاني من
يوم الفطر حتى ان من مات قبل ذلك فلا وجوب ومن ولد او اسلم قبله وجب وافضل اوقات
الاداء قبل خروجه الى الصلوة ومن حكمها انها لا تسقط بالتاخير وان طالت المدة هكذا ذكر القدوري
في شرحه وانه يجوز تعجيلها قبل يوم الفطر بيوم او يومين في رواية الكرخي وعن ابي حنيفة لسنتين
او سنتين وعند بعض المشايخ يجوز التعجيل في شهر رمضان ولا يجوز قبله وذكر الصدر الشهيد
شرح كتاب الصوم ان ذكر اليوم والسنة في رواية الكرخي ورواية ابي حنيفة وقع اتفاقا
لا لتقييد الجواز به ولا يجب هذه الصدقة الا على حر مسلم غني والغني ان يملك نصابا او ما قيمته
قيمة نصاب فاضلا عن مسكنه واثاثه وثيابه على نحو ما يعتبر في حرمة الصدقة وما يتادى
به هذه الصدقة في المشهور من الاخبار ثلاثة اشيا الحنطة والشعير والتمر ومقدارها من الحنطة
نصف صاع ومن الشعير والتمر صاع واما الزبيب فهو مروي في بعض الاخبار ومقداره نصف
صاع عند ابي حنيفة على رواية الجامع الصغير وروى الحسن عنه انه صاع والزبيب جوازه
باعتبار العين عند بعض المشايخ وعند العامة باعتبار القيمة وهو الاصح وفي ساير الحبوب
الجواز باعتبار القيمة واذا اراد ان يعطي قيمة الحنطة او الشعير او التمر يودي قيمة اي الثلاث شا
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يودي قيمة الحنطة ذكره الصدر الشهيد في شرح
الصوم وكان الفقيه ابو بكر الاعمش يقول اداء الحنطة افضل وكان الفقيه ابو جعفر يقول
اداء القيمة في ديارنا افضل وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه قال الدقيق احب الي
من الحنطة والدراهم احب الي من الدقيق ولو ادى نصف صاع تمر او شعير ومد حنطة
لا يجوز وجوزه في الكفارة ولو ادى نصف صاع تمر يساوي نصف صاع حنطة لا يجوز لا
كل واحد منهما منصوص عليه والمقصود من الكل واحد ولو ادى الحنطة ردية جاز وان
كان عيبا او كان به عيب ادى النقصان وقد اعتبر الحسن في رواية قيمة الوسط في الجواز
واما اذا كان قيمته دون قيمة الوسط لا يجوز فقد ذكر في كتاب الزكوة لو اخرج قيمة نصف صاع
حنطة لم يجزا الا ان خرج قدر نصف صاع وسط فان كان ما اخرج لا يساوي نصف صاع

حنطة وسط ولكن يساوي صاعا من شعير وسط او صاع تمر وسط ففي هذه الصورة نوع
اضطراب ذكر في بعض نسخ الحسن انه يجوز وذكر في بعض نسخه انه لا يجوز قال الناطفي في
هدايته والصحيح عندي جوازه وفي المنتقى اذا اعطى قيمة نصف صاع حنطة وسط لا يجزيه
وكان عليه تمام قيمة نصف صاع حنطة وسط والصاع الذي تعتبر الحنطة بنصفه
والشعير والتمر بكله قال الطحاوي هي ثمانية ارطال مما يستوي كيله ووزنه قيل معناه ان يستوي
بالعدس والماش وان اعطى بالوزن منوين من الحنطة عند ابي حنيفة وابي يوسف يجوز وقال
محمد لا يجوز الا كيلا قال محمد رحمه الله في الاصل وتجب على الرجل الحر المسلم الغني ان يودي صدقة
الفطر عن نفسه ورقيقه كفارا كانوا او مسلمين اذا لم يكونوا للتجارة وكذا عن مدبريه وامهات
اولاده ولا يخرج عن مكاتبه ولا عن رقيق مكاتبه ولا يجب على المكاتب ايضا والمعتق البعض
عند ابي حنيفة بمنزلة المكاتب وعندهما عليه دين بمنزلة حر فان كان الفاضل عن دين السعاية ما
يساوي مايتي درهم سوى ما يحتاج اليه في الحال يجب عليه صدقة الفطر ويخرج عن عبده
الذي في يدي غيره باجارة او عارية او وديعة واما العبد المرهون ففي ظاهر الرواية تجب صدقة
الفطر على الراهن اذا كان عنده وفاء بالدين وفضل مايتي درهم وان كان فضل مايتي درهم في المرهون
فهما سواء ولا يخرج عن الابق والمغصوب المجحود ويخرج صدقة الفطر عن عبده الماذون المديون
واما مماليك هذا العبد فان كانوا للتجارة فلا يخرج عنهم سواء كان على الماذون دين او لم يكن
واما اذا كان اشتراهم الماذون للخدمة باذن المولى فان لم يكن على الماذون دين يجب على المولى
صدقة فطرهم وان كان على الماذون دين لا يجب على المولى صدقة فطرهم عند ابي حنيفة خلافا
لهما واذا كان العبد بين رجلين فلا صدقة على واحد منهما عندنا وهذا بناء على ان عندنا الوجوب
على المولى بسبب الملك والملك لم يكمل واذا كان عدد من العبيد بين رجلين فلا صدقة على واحد
منهما عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يجب على كل واحد منهما ما يخصه بالقسمة من العبيد
لو قسم بناء على ان عند ابي حنيفة الرقيق لا يقسم قسمة واحدة فلم يملك كل واحد منهما ملكا تاما
ومحمد رحمه الله يرى قسمة الرقيق وكذلك ابو يوسف الا ان ابا يوسف رحمه الله لم يوجب هاهنا
لعدم الولاية واذا كانت الجارية بين رجلين فجاءت بولد فادعياه فلا صدقة على واحد منهما
في الام فاما الولد فقال ابو يوسف على كل واحد منهما صدقة تامة وقال محمد عليهما صدقة
واحدة وان كان احدهما معسرا والاخر موسرا او كان احدهما ميتا فعلى الاخر صدقة تامة
عندهما ولا يجب على الرجل صدقة الفطر عن اولاده الكبار سواء كان لهم مال او لم يكن
وسواء كانوا اصحاء او زمنا في ظاهر رواية اصحابنا واما الاولاد الصغار فان كان لهم مال فالاب
يودي عن مالهم صدقة فطرهم وصدقة فطر مماليكهم عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله
وكذلك الوصي على هذا الخلاف وان لم يكن للصغير مال فانه يجب على الاب صدقته دون صدقة
فطر مماليكه والمعتوه والمجنون بمنزلة الصغير سواء كان الجنون اصليا بان بلغ مجنونا او كان
الجنون عارضا هو الظاهر من المذهب ولا يخرج عن ساير قراباته وان كانوا في عياله وكذا لا يخرج
عن نوافله في ظاهر الرواية وكذا لا يخرج عن ابويه ولا يخرج احد الزوجين عن صاحبه ويجوز
ان يعطي ما يجب عن جماعة مسكينا واحدا وان اعطى ما يجب عن واحد مسكينين يجوز عند الكرخي

ولا

ولا يجوز عند غيره وعن ابي يوسف يعطي الرجل صدقة الفطر عن نفسه ويكتب الى اهله يعطون
حيث هم وان اعطى عن نفسه وعنهم حيث هو او كتب اليهم حتى يعطوا عن انفسهم
وعنه يجوز وعنه ايضا لو اعطى صدقة الفطر عن زوجته واولاده الكبار الذين هم في عياله
اجزاه وان لم يامروه بذلك ولا يجوز ان يعطي عن غير عياله الا بامره ويودي صدقة الفطر عن نفسه
وعياله حيث هو وفي زكوة المال حيث المال وهذا قول محمد وهو قول ابي يوسف الاول ثم
رجع وقال يودي عن العبد حيث العبد وروى عن ابي يوسف ان العبد اذا كان حيا يعتبر مكان
العبد وان كان ميتا يعتبر مكان المولى

الفصل الرابع عشر في المتفرقات

اذا كان عليه قضاء يوم الخميس مثلا فظن انه يوم الجمعة فصامه ينوي قضاء الجمعة لم يجز
ولو نوى قضاء اليوم الذي عليه غير انه ظن انه يوم الجمعة اجزاه في الجامع الكرخي ابن سماعة عن
محمد صايم جن وبقي في حال جنونه فعليه القضاء واذا نوى صوم رجب فدخل رجب وهو
مريض ثم مات قبل ان يبرا فان برا فعليه القضاء والحسن عن ابي حنيفة في المجرد اذا قال لله
علي ان اصوم رجبا فلم يزل مجنونا ثم مضى رجب فافاق فعليه قضاوه هذه المسيلة بناء على
ان النذر المضاف الى وقت بعينه سبب للحال والمسيلة معروفة ، بشر عن ابي يوسف اصبح
يوم النحر ينوي الصوم ثم افطر فعليه قضاوه وروى الحسن في الاختلاف مثله وهذه
المسيلة على روايتين في رواية جعل المشروع بمنزلة النذر والجواب في النذر كما ذكرنا
وفي رواية فرق بين الشروع وبين النذر لا باس للمعتكف ان يبيع ويشتري في المسجد وعن
ابي يوسف انه قال هذا اذا لم يحضر السلعة فاما اذا احضرها فهو مكروه وقيل اذا كان يبيع ويشتري
للتجارة فهو مكروه وللمعتكف ان يلبس ما شاء وياكل ويدهن ويتطيب بما شاء في الاصل وليس
للمراة ان تعتكف بغير اذن الزوج وكذلك ليس للعبد والامة ان يعتكفا بغير اذن المولى وان
نذرت المراة بالاعتكاف فللزوج ان يمنعها عن ذلك وكذلك العبد والامة اذا نذرا بالاعتكاف
فللمولى ان يمنعه ذلك وان اذن الزوج للمراة بالاعتكاف ثم اراد ان يمنعها ليس له ذلك وان اذن
المولى لمملوكه بالاعتكاف فله ان يمنعه لكن يكره له المنع ولا تصوم المراة تطوعا بغير اذن زوجها
فان كان صيامها لا يضر به بان كان صايما او مريضا فلها ان تصوم وليس له منعها وهذا بخلاف العبد
والامة فانهما ليس لهما ان يتطوعا بغير اذن المولى وان لم يضر ذلك بالمولى وللزوج والمولى ان
يفطرا اذا كان الشروع بغير اذنهما وتقضي المراة اذا اذن لها الزوج او باين منه ويقضي العبد
اذا اذن له المولى او عتق ، الاجير الذي استاجر للخدمة لا يصوم تطوعا الا باذن المستاجر
اذا كان الصوم يضر به في الخدمة واذا كان لا يضر فله ان يصوم بغير اذنه اذا افطر المريض و
المسافر في رمضان لا تسقط عنه صدقة الفطر وفي فتاوى ابي الليث اذا قال لعبده الذي
هو للخدمة اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر عتق وعلى المولى صدقة الفطر لوجود
السبب وهو راس يمونه ووقت الوجوب وهو وقت طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر لان العتق
يثبت بعده في هذا الموضع ايضا زوج ابنته الصغيرة من رجل وسلمها اليه ثم جاء يوم الفطر لا
يجب على الاب صدقة الفطر وفي فتاوى خوارزم وفي البقالي اذا تزوج امراة على عبد بغير
يوم الفطر والعبد في يد الزوج بعد فلا صدقة وفيه ايضا اذا اجاز المالك البيع الموقوف بعد

بعد الفطر فعليه الصدقة وفى القدورى من افتقر بعد يوم الفطر لم تسقط عنه الصدقة والله اعلم

كتاب المناسك

هذا الكتاب يشتمل على عشرين فصلا الاول فى بيان شرايط الوجوب ٢ فى بيان ركن الحج وكيفية وجوبه ٣ فى تعليم اعمال الحج ٤ فى بيان مواقيت الاحرام وما يلزم لمجاوزته بغير احرام ٥ فيما يحرم على المحرم بسبب احرامه وما لا يحرم وهو انواع منها فى الصيود والدلالة على الصيد ومنها فى المحرم يضطر الى الصيد ومنها فى المحرم شاركه غيره فى فعل المفسد ومنها فى لبس المخيط ومنها فى الجماع ومنها فى حلق الشعر وتقليم الاظفار ومنها فى الدهن والطيب والخضاب ٦ فى صيد الحرم وشجره وحشيشه وحكم اهل مكة ٧ فى بيان وقت الحج والعمرة ٨ فى الطواف والسعى ٩ فى القران ١٠ فى التمتع ١١ فى الاحصار ١٢ فى معرفة فايت الحج وبيان احكامه ١٣ فى الجمع بين احرامين ١٤ فى الحلق والتقصير ١٥ فى الرجل يحج عن اخر ١٦ فى الوصية بالحج ١٧ فى احرام المراة والمماليك ١٨ فى التزام الحج والتزام الهدى والبدنة وما يتصل بذلك ١٩ فى الخطا فى الوقوف بعرفة والشهادة فيه ٢٠ فى المتفرقات

الفصل الاول فى بيان شرايط الوجوب

شرايط وجوب الحج العقل والبلوغ والحرية والاستطاعة وتكلموا فى تفسير الاستطاعة قال ابو حنيفة رحمه الله فى ظاهر الرواية تفسيرها سلامة البدن وملك الزاد والراحلة وهو رواية عن ابى يوسف ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف ومحمد فى ظاهر الرواية تفسيرها ملك الزاد والراحلة لا غير وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله حتى ان فى ظاهر رواية ابى حنيفة رحمه الله لا يجب الحج على الزمن والمفلوج الرجلين وان ملكوا الزاد والراحلة وهو رواية عنهما وفى ظاهر روايتهما يجب الحج وعلى هولاء وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة اذا كان ملك من الزاد والراحلة قدر ما يحج به ويحج معه من يرفعه ويضعه ويعوده الى المناسك والى حاجته وفايدة هذا الاختلاف انما تظهر فيما اذا ملك هولاء الزاد والراحلة ففى ظاهر رواية ابى حنيفة رحمه الله لا يجب عليهم الاحجاج بمالهم لان الاحجاج بالمال بدل عن الاحجاج بالبدن ولم يجب عليهم الحج بالبدن لمكان العجز فكيف يجب عليهم البدل وفى ظاهر روايتهما يجب لانه لزمهم الاصل وهو الحج بالبدن فى الذمة وقد عجزوا عنه فيلزمهم البدل ولو ملك الزاد والراحلة وهو صحيح البدن فلم يحج حتى صار زمنا او مفلوجا لزمه الاحجاج بالمال بلا خلاف لان الحج لزمه فى الذمة بلا خلاف لوجود الشرط وهو الاستطاعة وقد وقع العجز عن الاداء بنفسه فيلزمه البدل واما الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة ولم يجد قايدا يقوده واجمعوا على انه لا يلزمه الاداء بنفسه وهل يلزمه الاحجاج بالمال فهو على الخلاف بين ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله وفى المنتقى عن ابى عاصم قال سمعت ابراهيم ابن رستم وابا سليمان فى المراة والاعمى لهما مال وليس لهما من يخرجهما الى الحج قال احدهما عن محمد الحج واجب عليهما ويستاجر الاعمى من يخرجه ويتزوج المراة للمحرم حتى يخرجها وقال الاخر ليس عليهما حج واذا وجد الاعمى قايدا الى الحج ووجد مونة القايد فعلى قول ابى حنيفة فى المشهور لا يلزمه على قياس الجمعة وذكر الحاكم الشهيد فى المنتقى انه يلزمه الحج عنده وعلى قولهما فقد ذكر شيخ الاسلام فى شرحه ان على قياس قولهما فى الجمعة يلزمه وهكذا ذكر

ابن سماعة فى نوادره عن محمد قال محمد فى رواية ابن سماعة ولا يشبه الاعمى عندى المقعد والذى يفسده الزمن حتى لا يستطيع القيام لان الاعمى هو الذى يقوم ويقعد ويمشى وانما هو بمنزلة رجل لا يعرف الطريق فيحتاج الى مرشد يدله عليه قال والحاصل من قول محمد فى حق اهل الافات ان كل من كان من اهل افة يعمل مع ذلك الافة الا انه يحتاج الى معونة فوجد تلك المعونة فعليه الجمعة والجماعة والحج وكل من كان من اهل افة لا يقدر ان يقعد ويقوم ويمشى وان اعين على ذلك حتى يحمل ويوضع فليس عليه جمعة ولا جماعة ولا حج وذكر القدورى فى شرحه ان فى وجوب الحج عنهما فى هذه الصورة روايتان فعلى احدى الروايتين يحتاجان الى الفرق بين الجمعة والحج والفرق ان القدرة على اداء الحج بالغير نادر فلم يعتبر والقدرة على اداء الجمعة بالغير ليس بنادر فجاز ان يعتبر وان كان صحيح البدن الا انه لا يملك الزاد والراحلة لكن يبذل عليه غيره الزاد والراحلة فى طريق الحج ومعناه ان اباحه ذلك له غيره لا يثبت الاستطاعة عندنا وقال الكرخى انما تشترط الراحلة فى حق من بعد عن مكة فاما اهل مكة ومن حولها لا تشترط الراحلة فى حقهم ثم المراد من الاستطاعة بملك الزاد والراحلة ان يكون عنده مال فاضل عن حوايجه الاصلية قدر ما يشترى او يكترى به شق محمل او زاملة وقدر نفقته ونفقة عياله مدة ذهابه ومجيئه من غير سرف ولا تقتير كان الشيخ ابو عبد الله الجرجانى يقول وان يكون عنده قدر نفقة يوم بعد ما رجع الى وطنه لانه لا يمكنه ان يشتغل بالكسب لنفقة يومه وعن ابى يوسف انه شرط نفقة شهر بعد رجوعه وفى الاصل اذا كان له دار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج اليه لا يثبت به الاستطاعة وذكر القدورى فى شرحه اذا كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه ان يبيعه ويحج به وكل ذلك يشير الى اعتبار الفراغ عن الحاجة الاصلية وفى القدورية ايضا اذا كان له منزل يسكنه ويمكنه ان يبيع ويشترى بثمنه منزلا ادون منه ويحج بالفضل لم يلزمه ذلك لانه يحتاج الى المنزل للسكنى ولا يعتبر فى الحاجة قدر ما لا بد منه الا ترى انه لا يلزمه بيع المنزل والاقتصار على السكنى وفى المنتقى بشر ابن الوليد عن ابى يوسف فى الامالى اذا كان له مسكن وخادم وكفاف من ثياب ومتاع لنفسه وعياله قوت شهر او سنة واى ذلك باع كان منه جهاز للحج فليس عليه حج الا ان يكون فى شى من ذلك فضل على الكفاف ويبلغه الى الحج ولو لم يكن له مسكن ولا شى من ذلك وعنده دراهم يبلغه الحج ويبلغه ثمن مسكن وخادم وطعام وقوت كان عليه ان يحج وان جعلها فى غير الحج اثم فان كان ذلك قبل اشهر الحج وقبل ان تخرج اهل بلده الى الحج فهو فى سعة من صرفها الى اى الاصناف التى سمينا ان شاء وقالوا فى كتب الفقه اذا كانت لفقيه وهو يحتاج الى استعمالها انه لا يثبت بها الاستطاعة سواء كان يحتاج الى استعماله والنظر فيه او لا يحتاج وحكى عن الشيخ الامام الجليل ابى بكر محمد ابن الفضل رحمه الله انه كان يقول اختلف الناس فى وجوب الحج على الرجل اذا كان عنده طعام قال بعضهم اذا كان عنده طعام سنة فهو فقير ولا يلزمه الحج لان هذا القدر من الطعام يباح له امساكه وان كان اكثر فهو من المحتكرين وعليه الحج وقال بعضهم اذا كان عنده قوت شهر فهو فقير لا يلزمه الحج وان كان اكثر من ذلك فهو غنى ويلزمه الحج واما امن الطريق فقد روى ابو شجاع عن ابى حنيفة انه من جملة الاستطاعة لا يثبت الوجوب بدونه كالزاد والراحلة ومن اصحابنا من جعله شرط الاداء وثمرة الخلاف انما تظهر فى حق وجوب الوصية بالحج فمن جعله شرط الوجوب

قال لايجب عليه الوصية ومن جعله شرط الاداء يقول يجب عليه الوصية وجه من جعله
شرط الوجوب ظاهر انه لا وصول الى الحج الا بامن الطريق كما لا وصول اليه الا بالزاد والراحلة
وجه من جعله شرط الاداء وهو الفرق بين الزاد والراحلة يثبت التمكن من الاداء فلا تثبت الاستطاعة
بدونهما فاما خوف الطريق معنى يعجزهما عن الاداء فهو في معنى المعارض والمانع فلا تنعدم به الاستطا
يعتبر هذا بالمحسوسات فان المقيد الممنوع عن المشي لا يكون نظير المريض الذى لا يقدر والمحرم في حق
المراة شرط شابة كانت او عجوزا اذا كان بينها وبين مكة مسيرة ثلاثة ايام واختلفوا فى كون المحرم شرط
الوجوب او شرط الاداء حسب اختلافهم في امن الطريق والمحرم الزوج ومن لا يجوز له مناكحتها
على التابيد برضاع او صهرية لان المقصود من المحرم الحفظ لان النساء عرضة للفتنة والزوج يحفظها
وكذا ساير محارمها يحفظونها ولا يطمع فيها اذ لم يجز له مناكحتها على التابيد والحر والعبد والمسلم
والذمى سواء لان كل ذى دين يقوم بحفظ محارمه ولا يطمع فيها اذ لم يجز له مناكحتها على التابيد
قال القدورى فى شرحه الا ان يكون مجوسيا يعتقد اباحة المناكحة فلا تسافر معه لانه لا ينقطع
طمعه عنها ولهذا لا يجوز له ان يخلو به فكذا لا يجوز لها ان تسافر معه قال القدورى ايضا وكذا المسلم
اذا لم يكن مامونا لا تسافر معه لان ما هو الغرض من المحرم لا يحصل به والصبى الذى لم يحتلم لا عبرة له
وكذا المجنون الذى لا يفيق لان ما هو المقصود من المحرم وهو الحفظ لا يحصل بهما ولا يجب عليها
ان تتزوج اذا لم يكن لها زوج واذا وجدت محرما ولا ياذن لها زوجها ان تخرج فلها ان تخرج بغير اذنه
فى حجة الاسلام دون التطوع لان حق الزوج لا يظهر في العبادات المفروضة حكى عن الشيخ الامام
الجليل ابى بكر محمد ابن الفضل رحمه الله روى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله فى المراة القادرة على نفقة
نفسها ونفقة المحرم ان الحج يفترض عليها واضطربت الروايات عن محمد في هذا واكثر المتاخرين
على انها اذا وجدت محرما لا يكون عليها نفقته يفترض عليها الحج والا فلا **الفصل الثانى فى
بيان ركن الحج وكيفية وجوبه** فنقول ركن الحج شيان الوقوف بعرفة وطواف
الزيارة الا ان الوقوف بعرفة اقوى فى الركنية فوق طواف الزيارة لان الوقوف يودى في حال قيام الاحرام
من كل وجه والطواف يودى حال قيام الاحرام من وجه لانه يودى بعد الحلق عليه واما كيفية وجوبه
فنقول ذكر الحسن الكرخى رحمه الله انه يجب على الفور حتى لا يجوز التاخير عن اول اوقات الامكان
وهذا قول ابى يوسف روى عنه بشر والمعلى قال شيخ الاسلام رحمه الله وهو قول ابى حنيفة رحمه الله
فى اصح الروايتين وقال محمد يجب على التراخى وهو قول الشافعى محمد احتج بتاخير رسول الله عليه
الصلوة والسلام الحج من غير عذر بيانه فيما روى ان فرضية الحج نزلت سنة ست من الهجرة ورسول
الله عليه الصلاة والسلام حج سنة عشر وما كان به عذر وابو يوسف يحمل ذلك على العذر والتاخير
بعذر جاير **الفصل الثالث فى تعليم اعمال الحج** قال في المنتقى روى
الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رحمه الله الحسن للحاج ان يبدا بمكة فاذا قضى نسكه اتى المدينة قال
محمد رحمه الله اذا اراد الرجل الاحرام ينبغى له ان ينوى بقلبه الحج او العمرة اى ذلك اراد الاحرام له ويلبى
ولا يصير داخلا فى الاحرام بمجرد النية ما لم يضم اليها التلبية او يسوق هديا واعلم بان الروايات
قد اختلفت فى هذا الفصل في رواية ابن سماعة ان بمجرد النية لا يصير محرما الا ان يلبى او يكبر او
يذكر الله يريد به الاحرام وفى رواية اخرى ان بتقليد الهدى والسوق والتوجه معه يصير محرما

ويحصل الفصل بالحلق عن جميع المحظورات الا النساء ولا يحل [illegible] الا بطواف الزيارة
اذا جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه القضاء ولو جامع بعد الوقوف
بعرفة قبل طواف الزيارة لا يفسد حجه ولا قضاء عليه

كا

كما يصير محرما بالتلبية ويذكر الله تعالى وروى الحسن ابى مالك عن ابى يوسف ان من نوى
الدخول فى الاحرام فهو محرم وذكر هذه الروايات فى الباب الرابع من حج المنتقى وفى الباب الخامس
من حج المنتقى داود بن رشيد عن محمد رجل خرج يريد الحج فاحرم لا ينوى شيا فهو حج بناء على ان اداء
العبادات بنية سابقة عليها جايز وهذه المسيلة دليل على ان التلبية او الذكر ليس بشرط لصيرورته
محرما وفى هذا الباب ايضا الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رجل اتى الحج وهو يريد العمرة او اتى بالعمرة وهو
يريد الحج فهو كما نواه وان قال لبيك بحجة وهو ينوى الحج والعمرة كان قارنا وفي المسيلة اشكال من وجهين
احدهما انه اعتبر النية ولم يعتبر اللفظ والثانى ان الحجة في قوله لبيك بحجة نكرة في موضع الاثبات فكيف
جعله قارنا اذا نوى الحج والعمرة جميعا الجواب اما الاول قلنا الحج اسم لزيارة اماكن مخصوصة تصد
الزاير تعظيما والعمرة كذلك فانها تسمى حجة صغرى فالمنوى من محتملات اللفظ فيكون هذا اعتبار
اللفظ فيما يحتمله اللفظ لا اعتبار النية بانفرادها واما الثانى قلنا القارن حاج كما ان المفرد حاج لكن القارن
حاج بابلغ جهات الحج ففى الحقيقة هذا يرجع الى صفة الملتزم ولا يرجع الى العموم والاحرام عندنا
شرط جواز الحج حتى جاز تقديمه على اشهر الحج لان تقديم شرط العبادات على اوقاتها جاير كتقديم
الطهارة على وقت الصلوة والمحرمون انواع اربعة مفرد بالحج ومفرد بالعمرة وقارن ومتمتع فالمفرد بالحج
ان يحرم بالحج من الميقات او قبل الميقات فى اشهر الحج ويذكر الحج بلسانه عند التلبية مع القصد بالقلب
ويقول لبيك بحجة او ينوى الحج بقلبه ولا يذكر بلسانه والذكر باللسان افضل وركنه الوقوف بعرفه
من وقت الزوال يوم عرفه وطواف الزيارة يوم النحر وواجباته اربعة الوقوف بمزدلفه ورمى الجمار
والسعى بين الصفا والمروه وطواف الصدر واما المفرد بالعمرة فان يحرم للعمرة من الميقات او قبل
الميقات فى اشهر الحج او في غير اشهر الحج ويذكر العمرة بلسانه عند التلبية مع القصد بالقلب فيقول
لبيك بحج وعمرة او يقصد العمرة بقلبه ولا يذكرها بلسانه والذكر باللسان افضل وركنه الطواف
وواجبه السعى بين الصفا والمروة واما القارن ان يحرم بالحج والعمرة معا ويذكرهما بلسانه عند التلبية
مع القصد بالقلب فيقول لبيك بحجة وعمرة او يقصدهما بالقلب ولا يذكرهما بلسانه والذكر باللسان
افضل فاذا لبى على هذا الوجه يصير محرما باحرامين فيقيم في اشهر الحج او قبله فى اشهر الحج او قبله
ويعتمر ويحرم للحج ويحج من عامه ذلك من غير ان يلم باهله الماما صحيحا وسياتى بيان المواقيت بعد هذا
ان شاء الله تعالى ويستحب لمن اراد الاحرام ان يقص شاربه واظفاره ثم يغتسل او يتوضا والغسل
افضل وهذا الاغتسال للنظافة وليس بواجب ويلبس ثوبين جديدين او غسيلين ازارا ورداء
لانه منهى عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة وبالازار يحصل ستر العورة ويدهن باى دهن شاء
لان الغالب من احوال اهل الحجاز الحرارة واليبوسة والدهن يزيل ذلك ويتطيب باى طيب شاء
فى المشهور وروى عن محمد انه لا يتطيب بطيب يبقى عينه بعد الاحرام بان يلطخ راسه او جبهته بالغالية
او بالمسك والصحيح ما ذكر في المشهور لحديث عايشة رضى الله عنها فانها قالت كنت اطيب
رسول الله عليه الصلوة والسلام لاحرامه قبل ان يحرم ثم يصلى ركعتين ويقرا فيهما ما شاء وان قرا فى الركعة
الاولى بفاتحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون وفى الركعة الثانية بفاتحة الكتاب وقل هو الله احد
تبركا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو افضل ثم اذا فرغ من صلوته يطلب من الله التيسير فيدعو اللهم
انى اريد الحج فيسره لي وتقبله منى ثم يلبى وصفة التلبية ان يقول لبيك اللهم لبيك • لبيك لا شريك لك

لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك وروى عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي عليه الصلوة والسلام لبى كذلك وقوله ان الحمد والنعمة لك يروى بفتح الالف وكسرها
وبالكسر اصح قال الكرخي ياتي بها ولا ينقص منها لان النبي عليه الصلوة والسلام اتى بها وان زاد عليها
فهو حسن واذا لبى ونوى بقلبه يصير محرما قال القدوري في شرحه ويصير داخلا في الاحرام
بكل ذكر يحصل به التعظيم سواء كان بالعربية او بالفارسية وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف لا يصير داخلا في الاحرام الا بالتلبية فقد فرق محمد رحمه الله بين الصلوة والاحرام فقيد بالعربية
ثمة ولم يقيد بالعربية هاهنا لان باب الحج اوسع الا ترى ان غير الذكر وهو تقليد الهدى يقام مقام
الذكر فكذا غير العربية تقام مقام العربية بخلاف الصلوة واذا لبى ينوي الاحرام وهو لم يحضره
نية في حج او عمرة مضى في ايهما شاء ما لم يطف بالبيت فاذا طاف بالبيت شوطا واحدا كان احرامه
احرام عمرة ومن كان عليه حجة الاسلام فاحرم بحجة لا ينوي بها فريضة ولا تطوعا فهي عن حجة الاسلام
استحسانا ثم اذا صار محرما يتقي ما نهى الله عنه من الرفث والفسوق والجدال في قوله فلا رفث ولا
فسوق ولا جدال في الحج وتكلموا في تفسير الرفث المذكور هاهنا بعضهم قالوا انه الجماع وبعضهم
قالوا الكلام الفاحش وهو الذي فيه ذكر الكلام من الجماع عن ابن عباس رضي الله عنهما كان يقول
الكلام الفاحش رفث بحضرة النساء دون غيبتهن والفسوق المعاصي وانه منهي عنه في الاحرام
وغيره الا ان الحرمة في الاحرام اشد فاما الجدال فقد قيل المراد منه المخاصمة مع رفيقه بسبب كآبة
السفر وضيق الصدر وقيل المراد المجادلة مع المشركين في التقديم والتاخير في اشهر الحج وذلك
لان العرب في الجاهلية كانوا يحجون في ذي الحجة اذا فرغوا واذا لم يفرغوا اخروه وحجوا عاما في صفر
وعاما في شهر ربيع الاول فلما حج رسول الله عليه الصلوة والسلام في شهر ذي الحجة استقر الوقت
وحرم المجادلة فيه وهاهنا اشياء اخر ياتي بيانها في الفصل الذي يلي هذا الفصل ويكثر من التلبية في
ما استطاع في ادبار الصلوات وكلما لقي ركبا او علا شرفا او هبط واديا وبالاسحار وحين يستيقظ
من منامه ثم يتوجه نحو مكة اذا ركب البعير يقول باسم الله وبالله الحمد لله الذي هدانا للاسلام
ومن علينا بمحمد عليه الصلوة والسلام سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا
لمنقلبون واذا دخل الحرم يقول اللهم هذا البيت بيتك والحرم حرمك والعبد عبدك فوفقني
لما تحب وترضى واذا وقع بصره على البيت يقول اللهم انت السلام ومنك السلام واليك يرجع السلام
حينا يا ربنا بالسلام اللهم زد بيتك هذا تعظيما وتشريفا ومهابة وزد من عظمه ممن حج واعتمر تعظيما
ومهابة ويبدا بالحجر الاسود فيستلمه والاستلام ان يضع كفيه على الحجر ويقبله يفعل ذلك ان
امكنه من غير يؤذي احدا ويقول عند الاستلام بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اغفر لي ذنوبي وطهر
لي قلبي واشرح لي صدري ويسر لي امري وعافني فيمن عافيت وان لم يقدر على الاستلام والتقبيل
من غير ايذاء احد لا يستلمه ولا يقبله بل يستقبله ويشير اليه بباطن كفه ويكبر ويهلل ويقول الله اكبر
الله اكبر اللهم ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنتك وسنة نبيك اشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله امنت بالله وكفرت بالجبت
والطاغوت وان امكنه الاستلام من غير ايذاء احد ولكن لا يمكنه التقبيل من غير ذلك
لا يقبله بل يستلمه ويقبل يديه ثم ياخذ من يمينه على باب الكعبة ويطوف بالبيت سبعة اشواط

كل شوط من الحجر الى الحجر وهذا الطواف يسمى طواف التحية ويرمل في هذا الطواف في الثلث
الاول ويمشي على هينته في الاربع وتفسير الرمل ان يشرع في المشي ويهز كتفيه شبه المبارز يتبختر
بين الصفين ويكون الرمل من الحجر الى الحجر وكلما انتهى الى الحجر الاسود استلمه وينبغي ان يكون طوافه
من وراء الحطيم لان الواجب هو الطواف حول البيت والحطيم من البيت وان زحمه الناس في الرمل قام
حاسا فان وجد فرجة رمل ولم يذكر محمد رحمه الله في الاصل استلام الركن اليماني في الطواف وذكر
الكرخي في مختصره ويستلم الركن اليماني وذكر هشام في نوادره عن محمد ان الركن اليماني في الاستلام
والتقبيل كالحجر الاسود وعن ابي حنيفة رحمه الله في المجرد ان استلامه حسن وتركه لا يضره ثم ان
محمدا رحمه الله ذكر في الاصل انه يفتتح الطواف من الحجر ويختم به ولم يذكر انه لو افتتح الطواف من غيره
هل يجزيه وقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجزيه وهكذا ذكر في الرقيات لو افتتح الطواف
من الركن اليماني وختم به لا يجوز وعامة المشايخ على انه يجوز لان المامور به هو الطواف بالبيت وقد
طاف بالبيت وذكر في بعض المواضع ان الطايف يقول في طوافه اللهم اني اعوذ بك من الكفر والفقر
والذل وموقف الخزي في الدنيا والاخرة ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا
عذاب النار وفي المنتقى روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال لا ينبغي للرجل ان يقرا في طوافه
ولا باس بذكر الله تعالى فاذا فرغ من الطواف اتى مقام ابراهيم ويصلي ركعتين وان لم يقدر على
الصلوة في المقام بسبب الزحمة يصلي حيث يتيسر له عليه من المسجد وهاتان ركعتان واجبتان
عندنا قال عليه الصلوة والسلام وليصل الطايف لكل اسبوع ركعتين ويقرا في الركعة
الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الركعة الثانية قل هو الله احد ثم كما يفعل رسول الله فاذا فرغ من
الصلوات يدعو للمومنين والمومنات ثم يقول اللهم وفقني لما تحب وترضى وجنبني ما تسخط
وتكره وثبتني على ملة حبيبك وخليلك عليهما السلام ثم يعود الى الحجر الاسود ويستلمه هكذا فعل
رسول الله عليه الصلوة والسلام ولان هذا طواف بعده سعي والاصل في كل طواف بعده
سعي العود الى استلام الحجر بعد ركعتي الطواف اما كل طواف ليس بعده سعي فلا عود فيه الى
استلام الحجر ويدعو تحت الميزاب اللهم اظلني تحت ظلك يوم لا ظل الا ظلك لا اله غيرك
يا ارحم الراحمين ثم يخرج الى الصفا من اي باب شاء ويصعده ويستقبل البيت ويحمد الله تعالى
ويثني عليه ويصلي على النبي عليه الصلوة والسلام ويكبر ويهلل ويدعو الله تعالى لحاجته ويثني
وقد روى جابر ان النبي عليه الصلوة والسلام لما صعد الصفا استقبل البيت وقال لا اله
الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده
ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم ينزل من الصفا ويتوجه نحو المروة ويقول اللهم استعملني
لسنة نبيك وتوفني على ملة رسولك واعذني من مضلات الفتن برحمتك يا ارحم الراحمين
ويمشي على هينته حتى يصل الى بطن الوادي فاذا وصل اليه سعى بين الميلين الاخضرين ويقول
في سعيه رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم واهدني للتي هي اقوم فانك
تعلم وانا لا اعلم فاذا جاوز بطن الوادي يمشي على هينته حتى ياتي المروة ويصعدها ويستقبل البيت
ويقول مثل ما قال على الصفا ثم ينزل من المروة ويتوجه الى الصفا يطوف هكذا بينهما سبعة اشواط
يسعى بين الميلين الاخضرين في كل شوط اتفق على هذا رواة نسك رسول الله وان لم يقف على الصفا

والمروة يجزيه سعيه رواه عيسى بن ابان عن محمد وعنه ايضا لو ابتدا السعي من الصفا
وسعى حتى اذا بقي بينه وبين مروه مقدار ثلاثة رجع الى الصفا حتى سعى هكذا بين الصفا والمروة
سبع مرات ثم رجع الى اهله لم يكن عليه دم قال لانه طاف الاكثر وعليه صدقة يتصدق والسعي
بين الصفا والمروة عندنا واجب وليس بركن حتى لو تركه يقوم الدم مقامه ويتحلل عن جهة النسك ثم
ثم لاخلاف بين اصحابنا ان الذهاب من الصفا الى المروة شوط محسوب من اشواط السبعة واما
الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط لم يذكر محمد هذا الفصل في الكتاب نصا ولكن اشار الى
انه شوط اخر وقال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا اخر والصحيح ما اشار اليه
في الكتاب ثم اذا فرغ من ذلك يقيم بمكة حراما حتى يجي يوم التروية يطوف بالبيت كلما بدا له ويصلي لكل
اسبوع ركعتين ولكن لا يسعى عقيب ساير الاطوفة في هذه المدة ثم اذا جاء يوم التروية خرج من
مكة بعد ما طلعت الشمس الى منا ويبيت ثمة ويصلي الفجر بغلس ثم ياتي عرفات بعد ما طلعت الشمس
وروى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله اذا صلى الغداة بمنا عدا الى عرفة ونزل منه في اي
موضع شا الا انه لا ينزل على الطريق كيلا يضر بالمارة وينتظر زوال الشمس فاذا زالت الشمس يصعد
الامام المنبر ويجلس ويوذن الموذن ويخطب الامام خطبتين بينهما جلسة خفيفة فاذا فرغ من
الخطبة يقيم الموذن ويصلي الامام بالناس الظهر ركعتين ان كان مسافرا ثم يقوم الموذن ويقيم ثانيا
ويصلي الامام بهم العصر في وقت الظهر من غير ان يشتغل بالنافلة بين الصلوتين غير سنة الظهر
وانما قدمنا الخطبة على الصلوة هاهنا لان المقصود من الخطبة هاهنا تعليم المناسك ومن جملة
المناسك الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر وان اشتغل بالنافلة بين الصلوتين يعيد الاذان
للعصر الا رواية شاذة عن محمد وان لم يدرك الجمع مع الامام الاكبر فاراد ان يصلي وحده في رحله
او بجماعة بدون الامام الاكبر صلى كل صلوة مع وقت عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد
يجمع كما يفعل مع الامام الاكبر فالحاصل ان عند ابي حنيفة شرط جواز الجمع بين صلوة الظهر والعصر
في وقت الظهر يوم عرفه احرام الحج والامام الاكبر وعندهما احرام الحج لا غير وهاهنا فصل لا بد
من معرفته ان امام مكة لو ام الحاج في صلوة الظهر والعصر فان كان مقيما يصلي بهم صلوة المقيمين
ويصلي العصر في وقت الظهر والامام عند ابي حنيفة رحمه الله شرط جواز الجمع اما القصر
ليس بشرط جواز الجمع وان كان مسافرا يصلي صلوة المسافرين ويقول لاهل مكة اتموا صلاتكم يا اهل
مكة ولا يجوز لامام مكة ان يقصر الصلوة اذا لم يكن مسافرا ولا للحاج ان يقتدوا به اذا كان يقصر
الصلوة لانه اذا لم يكن كانت صلوته اربعا والمسافر اذا اقتدى بالمقيم يصير فرضه اربعا فاذا قصر
والا يجوز صلوتهم قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة الحلواني رحمه الله كان القاضي الامام
ابو علي النسفي رحمه الله يقول العجب من اهل الموقف انهم يتابعون اهل مكة في قصر الظهر والعصر
بعرفات وبينهم وبين مكة فرسخان ثم يقفون للدعاء فاني يستجاب لهم واني يرجى لهم الخير
وصلوتهم غير جايزة قال شمس الايمة هذا كنت مع اهل الموقف في الموقف فاعتزلت وصليت كل
صلوة في وقتها كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واوصيت اصحابي بذلك ولخواني والجهال كانوا
يقصرون معه وقد سمعت ان امام مكة يتكلف لذلك ويخرج مسيرة السفر ثم ياتي عرفات ويقصر
بهم لو كان هكذا كان القصر جايزا ولو كان بخلافه لا يجوز فيجب الاحتياط فيه ثم اذا فرغ من العصر

راح الى الموقف ويقف في اي مكان شاء الا بطن عرنه والافضل ان يقف بقرب الامام ويقف
باي صفة شاء والافضل ان يقف راكبا ويقف مستقبل القبلة ويحمد الله تعالى ويصلي على
النبي عليه الصلوة والسلام وليكن عامة دعايه بعرفات • لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شي قدير • لا نعبد الا اياه • ولا نعرف
ربا سواه • اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا • اللهم اشرح لي صدري
ويسر لي امري • اللهم هذا مقام المستجير العايذ من النار اجرني من النار بعفوك وادخلني الجنة
برحمتك • اللهم اذ هديتني للاسلام فلا تنزعه عني ولا تنزعني عنه حتى تقبضني وانا عليه ويلبي
في هذا الموقف عندنا ويكون الوقوف الى غروب الشمس ولم يرد به بيان امتداد وقت الوقوف
يمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر حتى ان من لم يقف عرفة ووقف ليلة النحر فقد تم حجه وانما اراد به
بيان امتداد نفس الوقوف يعني اذا وقف بعد الزوال ينبغي ان يقف الى وقت غروب الشمس فاذا
غربت الشمس مشى على هينته حتى ياتي المزدلفة فان خاف الزحام فيعجل في الذهاب قبل غروب
الشمس فلا باس به اذا لم يخرج من حدود عرفات قبل غروب الشمس وان خرج من حد عرفة قبل
غروب الشمس فعليه دم عندنا فان عاد الى عرفة قبل ان يدفع الامام سقط عنه الدم وان عاد بعد
ما دفع الامام لا يسقط عنه الدم في رواية الاصل وروى ابن شجاع عن ابي حنيفة انه يسقط
ولا يصلي المغرب في طريق المزدلفة ثم اذا اتى المزدلفة ينزل حيث شاء مع القوم الا في وادي محسر
ولا ينزل عن الطريق ايضا كيلا يضر بالمارة ثم يوذن الموذن ويقيم ويصلي الامام المغرب بالناس ثم
يتبعها العشاء ولا يعيد الاذان والاقامة للعشاء بخلاف العصر بعرفات مقدمة على وقتها
فلا بد من تجديد الاقامة لها اعلاما للناس اما العشاء هاهنا موداة في وقتها فلا يحتاج الى تجديد
الاقامة لها ولا يتطوع بين المغرب والعشاء وان تطوع بينهما اعاد الاقامة للعشاء وان صلى العشاء
والمغرب وحده جاز بلا خلاف فرق ابو حنيفة رحمه الله بين هذا وبين الجمع بعرفات والفرق ان
اداء المغرب هاهنا يقع بعد وقته وهذا غير مقيد بشي وهناك اداء العصر يقع قبل وقته وانه
يقيد بالجماعة مع الامام الاكبر واذا فرغ من العشاء يبيت ثمة فاذا انشق الفجر من الغد صلى
الفجر بغلس ويقف حيث شاء من المزدلفة يحمد الله تعالى في وقوفه ويهلل ويصلي على النبي
عليه الصلوة والسلام ويدعو الله تعالى لحاجته رافعا يديه الى السماء ولكن عامة دعايه
بالمزدلفة مثل دعايه بعرفات ويقول اللهم حرم شعري ولحمي ودمي وعظمي وجوارحي على النار
يا ارحم الراحمين • وهذا الوقوف من الواجبات عندنا وليس بركن حتى لو تركها اصلا يلزمه الدم ولكن
يجزيه الحج بخلاف الوقوف بعرفة فاذا اسفر جدا ذهب قبل ان تطلع الشمس حتى نزل منا وروى
عن محمد رحمه الله انه حد الاسفار فقال اذا اسفر النهار بحيث لم يبق الى طلوع الشمس الا مقدار ما يصلي
ركعتين يذهب ثم اذا اتى منا رمى جمرة العقبة بسبع حصيات مع حصى الخذف والكلام في الرمي
في مواضع احدها في وقته فنقول اتفق العلماء على ان وقت الرمي يوم النحر وثلاثة ايام بعدها
غير ان عند علماينا رحمهم الله اول وقته من حين يطلع الفجر الثاني من يوم النحر وعند سفيان
الثوري اول وقته من حين تطلع الشمس من يوم النحر وبكل ذلك ورد الاثر فاصحابنا عملوا بالاثار
كلها وقالوا يجوز الرمي بعد طلوع الفجر والاولى تاخيره الى وقت طلوع الشمس قال الحسن في مناسكه

من حين تطلع الشمس من يوم النحر هو الوقت المستحب للرمي ومن حين زالت الشمس الى ما قبل
طلوع الفجر الثاني من غده هو وقت جواز الرمي مع الكراهة والاساءة هذا هو الكلام في الايام
الاول واما في اليوم الثاني والثالث فوقت الرمي ما بعد الزوال ولو رمى قبل الزوال لا يجزيه
هكذا ذكر في الاصل والمجرد وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى قال محمد رحمه الله كان ابو حنيفة
يقول احب الي ان لا يرمي في اليوم الثاني والثالث حتى تزول الشمس وان رمى قبل ذلك اجزاه فصار
في اليوم الثاني والثالث روايتان وذكر في المجرد عن ابي حنيفة لو اراد ان ينفر في اليوم الثالث
فله ان يرمي قبل الزوال وانما لا يجوز الرمي قبل الزوال لمن لا يريد النفر منه وروى ابن ابي مالك عن
ابي يوسف انه لا يرمي في اليوم الثالث قبل الزوال وان اراد ان ينفر منه واما في اليوم الرابع فلا
يرمي فيه الا بعد الزوال ولو رمى قبل الزوال اجزاه في قول ابي حنيفة وعندهما لا يجوز الا بعد الزوال
والثالث فيما يرمى به فنقول يرمى بكل ما كان من جنس الارض كالحديد والعنبر وما اشبهه والثالث
في مقدار ما يرمى به فنقول يرمى بالصغار مثل حصى الخذف قال عليه الصلوة والسلام عليكم بحصى
الخذف لا يوذي بعضكم بعضا قال الحسن في مناسكه حصى الخذف تكون مثل النواة واقصر
لو رمى بحصى اكبر من حصى الخذف تجزيه ولكن لا يستحب ذلك والرابع في بيان صفة الرمي فنقول
ينبغي ان تكون الحصاة مغسولة وينبغي ان تكون ماخوذة من قوارع الطريق لا من موضع الرمي فقد
جاء في الاثار ما بقي من الحصا في موضع الرمي حصى من لا يتقبل حجه فلا ياخذ من موضع الرمي
تفاولا والخامس في كيفية الرمي وقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ياخذ الحصى على ابهامه
ويضع ابهامه على طرف سبابته كانه عاقد سبعين ويرميها وقال بعضهم يرمي الرمية المعروفة
واختيار مشايخ بخارا انه كيف ما رمى فهو جائز لانه المنصوص عليه في الاحاديث الرمي فباي طريق
اتى بالرمي فقد اتى بالمنصوص عليه قالوا وينبغي ان يكون بينه وبين وقوع الحصى خمسة اذرع فصاعدا
لانه ما يكون دونه يكون وضعا او طرحا والسنة جاءت بالرمي وذكر في الاصل لو قام عند الجمرة
ووضع الحصى عندها وضعا لا يجزيه ولو طرحها طرحا اجزاه لان الطرح رمي لكنه مسيء لمخالفة فعل
رسول الله والسادس في صفة الرامي قال اصحابنا في ظاهر الرواية يجوز الرمي راكبا وماشيا
ولهما ان يختار ايهما شاء عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف كل رمي بعده وقوف فالرمي ماشيا افضل
وكل رمي لا وقوف بعده فالرمي راكبا افضل وفي مناسك الحسن ويستحب له ان يمشي الى الجمار اذا اراد
ان يرميها وان ركبها فلا باس به والمشي افضل والسابع في محل الرمي الجمار الثلاث اولها التي تلي مسجد
الخيف والوسطى والاخيرة وهي جمرة العقبة والثامن انه في اي موضع يرمي فنقول يرمي من بطن
الوادي يعني من اسفله الى اعلاه به ورد الاثر واذا وقف للرمي جعل منا عن يمينه والكعبة على يساره
ويرمي حيث يرى موضع الحصى والتاسع في موضع وقوع الحصاة فنقول ينبغي ان تقع الحصاة
عند الجمرة او قريبا منها حتى لو وقعت بعيدا منها لم يجزه لانا انما عرفنا الرمي قربة في مكان مخصوص
الا ان قريب الشي حكمه حكم ذلك الشي فيعمل بالبعيد عن الجمرة بقضية القياس في المنتقى عن ابي يوسف
اذا رمى الجمرة فوقعت الحصاة على ظهر رجل او على محمل وثبت عليه كان عليه ان يعيدها واذا سقط
عن المحمل او عن ظهر الرجل في مشيها ذلك اجزاه وهكذا روى ابراهيم بن هراسة عن محمد والعاشر عدد
الحصاة فنقول يرمي كل جمرة بسبع حصيات ولو رمى الجمار بسبع حصيات جملة لا يجزيه لان المنصوص عليه

تفريق الافعال والحادي عشر انه يكبر عند كل حصاة فيقول بسم الله والله اكبر رغما للشيطان
وحزبه اللهم اجعل حجي مبرورا وسعيي مشكورا وذنبي مغفورا والثاني عشر انه في اليوم الاول
يرمي جمرة العقبة لا غير وفي بقية الايام يرمي الجمار كلها يبدا بالاولى ثم بالوسطى ثم بجمرة العقبة
واذا رمى جمرة العقبة في اليوم الاول قطع التلبية عند اول حصاة يرميها واذا لم يرم حتى حلق
فقد انقطعت التلبية وهذا بلا اخلاف لان التلبية انما شرعت في الاحرام وبالحلق حصل التحلل
فينقطع التلبية ضرورة وكذلك اذا لم يحلق حتى زالت الشمس فقد انقطعت التلبية ايضا عند
ابي يوسف وروى عن ابي حنيفة انه لا تنقطع التلبية حتى يرمي جمرة العقبة الى ان تغيب الشمس
فحينئذ تنقطع التلبية وهو رواية عن محمد وهذا بناء على ان عند ابي حنيفة جمرة العقبة لا يفوت
وقتها الا بغروب الشمس فاذا غربت الشمس وفات وقتها فكانها سقطت بالفعل وعند ابي يوسف جمرة
العقبة يفوت وقتها بزوال الشمس وان طاف قبل الرمي والذبح والحلق قطع التلبية في قول ابي حنيفة
روي عن ابي يوسف انه يلبي ما لم يحلق او تزول الشمس يوم النحر ثم اذا رمى جمرة العقبة في اليوم
الاول لا يقف عندنا اي لا يقف للدعاء عند جمرة العقبة متى رماها في اليوم الاول بل ياتي منزله
فبعد ذلك ينظر ان كان مفردا بالحج يحلق او يقصر لانه جاء اوان التحلل والتحلل بالحلق والتقصير
وان كان قارنا او متمتعا يذبح ثم يحلق او يقصر لما روى عن رسول الله عليه الصلوة والسلام انه قال
ان اول نسكنا ان نرمي ثم نذبح ثم نحلق ورسول الله عليه الصلوة والسلام كان قارنا والحلق افضل
واذا حلق او قصر حل كل شي له الا النساء ثم يدخل مكة من يومه ذلك ان استطاع ويطوف طواف
الزيارة او من الغد او بعد الغد فيطوف بالبيت اسبوعا ويصلي ركعتين وهذا الطواف هو الحج الاكبر
المذكور في قوله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ووقته ايام النحر افضلها اولها
ولا ينبغي بعد هذا الطواف ان كان قد سعى بعد طواف التحية اذ ليس على الحاج الا سعي واحد وان لم يكن
سعى بعد طواف التحية فكل طواف ليس بعده سعي فلا رمل فيه واذا طاف بالبيت على نحو ما بينا
حل له النساء ايضا ثم لا يبيت بمكة بل يعود الى منا ويبيت ثمة فاذا كان من الغد وهو اليوم الثاني من
ايام النحر يرمي الجمار الثلاث بعد الزوال كل جمرة بسبع حصيات على نحو ما بينا ثم ياتي المقام الذي يقوم
فيه الناس فيقوم فيحمد الله تعالى ويثني عليه ويصلي على النبي عليه الصلوة والسلام ويدعو الله بحاجته
يريد بقوله ياتي المقام الذي يقوم فيه الناس على الوادي لان الرمي كان من بطن الوادي فيعود الى اعلاه
ويقف للدعاء ثم يرمي الجمرة الوسطى بسبع حصيات على نحو ما بينا ثم يقوم حيث يقوم فيه الناس فيصنع
في قيامه مثل ما صنع عند الاولى ويرفع يديه بالدعاء في قيامه ثم ياتي جمرة العقبة ويرميها بسبع حصيات
ولا يقف عندها للدعاء وفي المنتقى عن ابي يوسف في الرجل يرمي الجمار الثلاث في اليوم الثاني
ماشيا بدا اجان ولا يعقد شيا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يرمي التي عند المسجد ثم الوسطى ثم جمرة
العقبة فاذا كان من الغد وهو اليوم الثالث من ايام النحر يرمي الجمار الثلاث ايضا على نحو ما بينا ثم يرجع
في يومه ان احب وان اقام من الغد وهو اليوم الرابع رمى الجمار الثلاث ايضا بعد زوال الشمس
على نحو ما بينا قال في الجامع الصغير ولو رمى الجمرة الوسطى والاخيرة في اليوم الثاني ولم يرم
الجمرة الاولى واستغنى في يومه ذلك فان رمى الاولى ثم اعاد على الوسطى ثم على الاخيرة فحسن ليصير
اتيا بالترتيب المسنون وان رمى الاول وحده اجزاه لانه هو المتروك وفي الاصل اذا بدا في النوبة الاولى

بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالاولى وقد ذكر ذلك في يومه يومر بان يعيد على الوسطى ثم على
جمرة العقبة ليأتي بها مسنونا مرتبا ولا يعيد على الاولى لانه قد رماها لكن لا مرتبا وبالاعادة على
الاولى والوسطى يحصل الترتيب فلا حاجة الى الاعادة على الاولى وفي الاصل ايضا اذا رمى من كل جمرة
ثلاث حصيات ثم ذكره بعد ذلك فانه يبدأ من الاولى باربع حصيات فيتمها ثم يعيد على الوسطى بسبع
حصيات وكذلك على جمرة العقبة ولا يعيد بما رمى في الوسطى وجمرة العقبة لانه اتى بهما قبل ان يأتي
باكثر الرمي عند الجمرة الاولى فكانه لم يرم من الاولى شيا حتى لو رمى من كل جمرة اربع حصيات فانه
يرمي لكل واحدة بثلاث حصيات لانه اتى باكثر الرمي عند كل جمرة بثلاث حصيات وان استقبل رميها
فهو افضل وفي مناسك الحسن اذا رمى الجمرة الاولى بحصاة ثم رمى الجمرة الوسطى بحصاة ثم رمى الجمرة الاخيرة
بحصاة ثم رجع فرماهن بحصاة حصاة حتى في كل واحدة منهن بسبع على ما وصفت لك فقد تم رميه
على الجمرة الاولى ورمى اربع حصيات على الجمرة الوسطى فعليه ان يتمها برمي ثلاث حصيات ورمى جمرة
العقبة بحصاة فيتمها برمي ست حصيات وان نقص حصاة لا يدري من ايهن نقصها اعاد على كل واحدة
منهن حصاة حصاة اخذا بالاحتياط وان لم يرم يوم النحر جمرة العقبة حتى جاء الليل رماها ولا شيء
عليه وان لم يرمها حتى اصبح من الغد رماها وعليه للتاخير دم عند ابي حنيفة خلافا لهما وان
ترك منها حصاة او حصاتين الى الغد يرمي ما تركه ويتصدق لكل حصاة بنصف صاع الا ان يبلغ دما
فيتصدق بما شاء وفي المجرد قال ابو حنيفة رحمه الله لو ترك رمي جمرة الوسطى والاولى فعليه دم
ولو ترك رمي جمرة العقبة اطعم لكل حصاة نصف صاع حنطة وفي الاصل لو ترك رمي الجمار كلها
في ساير الايام الى اليوم الرابع قضاها على التاليف في اليوم الرابع لان وقت الرمي والحبس واحد
وان لم يرم حتى غابت الشمس من اليوم الرابع سقط عنه الرمي لفوات الوقت وعليه دم واحد
بالاجماع لان الرمي كله نسك واحد ثم اذا فرغ الرمي اتى الابطح ونزل به ساعة والابطح اسم موضع
نزل به رسول الله عليه الصلوة والسلام حين انصرف من منا الى مكة ثم يدخل مكة ويطوف طواف
الصدر ان اراد الرجوع ويسمى هذا طواف الوداع وهذا الطواف واجب عندنا حتى لو تركه يلزمه
الدم قال مشايخنا يستحب للحاج اذا اراد الرجوع ان يأتي باب الكعبة فيقبل العتبة ويأتي
الملتزم فيلزمه ساعة ويبكي ويتشبث باستار الكعبة ويلصق خده بالجدار ان تمكن ثم يأتي زمزم ويشرب
من مايه ويصب على خده ويقول اللهم اسئلك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء يا ارحم الراحمين
ثم ينصرف ويمشي وراءه ووجهه الى البيت ساكبا متحسرا على فراق البيت ويقول عند رجوعه ايبون
تايبون عابدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده الحمد لله الذي
هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله اللهم فكما هديتنا لذلك فتقبله منا ولا تجعله اخر
العهد منا وارزقنا العود حتى ترضى برحمتك يا ارحم الراحمين فهذا هو بيان تمام الحج الذي اراده
رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله من حج هذا البيت فلا يرفث ولا يفسق خرج من ذنوبه
كيوم ولدته امه ثم يأتي بالمدينة ويأتي قريبا من قبر النبي عليه الصلوة والسلام ويقول اللهم
رب البلد الحرام والركن والمقام ورب المشعر الحرام بلغ روح محمد منا في هذا اليوم التحية والسلام
اللهم اعط محمدا الدرجة والوسيلة والرفعة والفضيلة اللهم اوردنا حوضه واسقنا بكاسه
واجعلنا من رفقايه ثم يدعو بما احب والله الموفق

الفصل الرابع في بيان مواقيت الاحرام وما يلزم بمجاوزتها من غير احرام

ان رسول الله عليه الصلوة والسلام للحج والعمرة
مواقيت منها تحرم العبيد وهي خمسة في حديث عايشة رضي الله عنها ذو الحليفة لاهل المدينة
والجحفة لاهل الشام وقرن لاهل نجد ويلملم لاهل يمن وذات عرق لاهل العراق وقال هن لهن
ولمن مر عليهن من غير اهلهن ممن اراد الحج او العمرة وهذا الحديث ورد في حق اهل الافاق والناس
اصناف ثلثة اهل الافاق ومن كان اهله في الميقات او داخل الميقات الا انه في الحل دون
الحرم واهل الحرم وهم اهل مكة واما اهل الافاق فالافضل لهم الاحرام من دويرة اهلهم جاء
في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله اتمامها ان يحرم بها الرجل من دويرة اهله وذكر هشام
عن محمد اذا كان الرجل اول ما يحج فالافضل ان يحرم من اهله وان اخر حتى احرم من ميقات مصره
فهو حسن وذكر الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله ان احرم الرجل من مصره فهو افضل بعد
ان يملك نفسه في الاحرام ان لا يقع في المحظورات واذا لم يحرم الافاقي من دويرة اهله حتى بلغ
الميقات فعليه ان يحرم من الميقات واما من كان اهله في الميقات الى الحرم فميقاتهم للحج والعمرة
الحل الذي بين المواقيت والحرم حتى لو اخر الاحرام الى الحرم جاز لانه جاز لهم الاحرام من دويرة
اهلهم وما وراء الميقات الى الحرم كشيء واحد فكان لهم التاخير الى الحرم واما اهل مكة فميقاتهم
للحج من دويرة اهلهم وميقاتهم للعمرة الحل فيخرج الذي يريد العمرة الى الحل من اي جانب شاء واقرب
الجوانب التنعيم وعنده مسجد عايشة رضي الله عنها قال محمد رحمه الله في الاصل اذا اراد الافاقي
دخول مكة ينبغي له ان يحرم من الميقات بحجة او عمرة سواء دخل مكة مريدا النسك او دخلها لحاجة
من الحوايج ومن كان اهله في الميقات او داخل الميقات جاز له دخول مكة بغير احرام لحاجة من
الحوايج وكذا من كان من اهل مكة وخرج منها لحاجة له الى ذلك نحو الاحتطاب وما اشبهه جاز له
ان يدخلها بغير الاحرام والاصل فيه ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في خطبة
عام فتح مكة الا ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل
لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيامة واراد بقوله لا تحل لاحد
من بعدي حل الدخول بغير احرام لان قوله لا تحل لاحد بعدي انصرف الى ما انصرف اليه والمراد من
قوله احلت لي ساعة من نهار حل الدخول بغير احرام فانه دخلها بغير احرام لا حل القتال في الحرم لان
القتال مع اهل الحرب في الحرم حلال على كل حال فهذا الحديث لا يوجب الفصل بين الافاقي وبين
اهل مكة ومن كان اهله داخل الميقات لكن خص عنه اهل الميقات واهل مكة لمكان الحرج فانه يتكرر
دخول اهل الميقات ومن كان داخل الميقات مكة وكذا يتكرر دخولهم لانه يتكرر خروجهم لاقامة
المصالح خارج مكة فلو اوجبت الاحرام عند كل دخول اوقعوا في الحرج فاما اهل الافاق فلا يتكرر
دخولهم مكة فايجاب الاحرام عليهم عند الدخول لا يوقعهم في الحرج فبقي اهل الافاق داخلين
تحت الحديث ثم اذا دخل الافاقي مكة بغير احرام وهو لا يريد الحج ولا العمرة فعليه لدخول مكة
اما حج او عمرة لانه لزمه الاحرام اذا بلغ الميقات على قصد دخول مكة والاحرام انما يكون بحجة او
عمرة فلزمه الاحرام باحدهما وما وجب على الانسان لا يسقط الا باداءه فان احرم بالحج او العمرة من غير ان
يرجع الى الميقات واحرم فهذا على وجهين ان احرم بحجة او عمرة عما لزمه خرج عن العهدة وان احرم
بحجة الاسلام او عمرة كانت عليه ان كان ذلك في عامه اجزاه عما لزمه لدخول مكة بغير احرام استحسانا

وان تحولت السنة وباقى المسئلة بحالها لم يجزه عما لزمه لدخول مكة بغير احرام وهذا لان
حق الوقت يتادى باحرام حجة الاسلام الا ترى لو جاوزها فى الابتداء باحرام حجة الاسلام جاز
فما بقى وقته وقت احرام حجة الاسلام فوقت ما يجب بسبب الوقت باقى فلا يصير دينا فى ذمته
فان اعاد الى الميقات واحرم بحجة الاسلام فقد ادى حق الوقت فاما اذا تحولت السنه فقد فات وقت
الاحرام وفات وقت ما يجب بسبب الوقت فيصير ذلك دينا عليه مقصودا فلزمه الاداء
باحرام اخر له مقصودا وان جاوز الافاقى الميقات بغير احرام وهو يريد الحج او العمرة فان عاد الى
الميقات واحرم سقط عنه الدم وان احرم من مكانه ذلك ثم عاد الى الميقات محرما فان لبى سقط
عنه الدم وان لم يلب وجاوز الميقات واشتغل باعمال ما عقد الاحرام له لا يسقط عنه الدم
وقال ابو يوسف ومحمد اذا عاد الى الميقات سقط عنه الدم لبى او لم يلب فوجه قولهما ان حق
الميقات فى كونه محرما فيه لا فى انشاء الاحرام منه الا ترى انه لو احرم من دويرة اهله وجاوز الميقا
محرما ولبى بالميقات او لم يلب لا يلزمه شئ فاذا اعاد الى الميقات محرما فقد تدارك حقه وان لم يلب
فيه لا يلزمه شئ ولابى حنيفة رحمه الله ان ميقات الافاقى بطريق العزيمة دويرة اهله حتى كان الاحرام
من دويرة اهله افضل وله التاخير بطريق الترخيص الى الميقات فمن احرم ورا الميقات فحق الميقات
عليه المرور فيه محرما ومن اخر الاحرام الى الميقات فحق الميقات عليه انشاء الاحرام فيه والانشاء
لا يكون الا بالتلبية الا نفس الانشاء لا يعقل له زيادة مزية فلا يستحق الميقات صفة للانشاء
بل يستحق الاحرام ووجود التلبية فيه لكون التلبية من شعاير الاحرام فاذا عاد محرما ملبيا فقد قضى
حقه المستحق فلم يصر مدركا للفايت فلا يسقط عنه الدين فلو ان هذا الرجل حين احرم لم يعد الى
الميقات واشتغل باعمال ما عقد الاحرام له ثم عاد الى الميقات ولبى او لم يلب لا يسقط عنه الدم لانه
ما لبى وقع معتدا به فلا يصير متداركا الفايت بالعود الى الميقات قال فى الجامع الصغير مكى خرج
من الحرم يريد الحج واحرم ولم يعد الى الحرم حتى وقف بعرفة فعليه شاة وهذا لما ذكرنا ان ميقات
المكى دويرة اهله فاذا خرج من الحرم حلالا فقد جاوز الميقات بغير احرام فاذا اشتغل بانواع الحج
فعليه الدم عاد الى الحرم او لم يعد وان لم يشتغل باعمال الحج حتى عاد الى الحرم ان عاد ملبيا سقط عنه
الدم بلا خلاف وان عاد غير ملب لا يسقط عنه عند ابى حنيفة خلافا لهما وصار الكلام فيه نظير الكلام
فى الافاقى اذا جاوز الميقات بغير احرام وفيه ايضا رجل دخل بستان بنى عامر لحاجة له فله ان
يدخل مكة بغير احرام وهو وصاحب المنزل سواء وبستان بنى عامر موضع هو داخل الميقات الا انه خارج
الحرم ومعنى المسئلة الافاقى اذا جاوز الميقات لا يريد دخول مكة وانما اراد موضعا اخر وراء
الميقات خارج الحرم نحو بستان بنى عامر وما اشبه ذلك ثم بدا له ان يدخل مكة لحاجة فله ان
يدخلها بغير احرام وهذا هو الحيلة لمن اراد دخول مكة بغير احرام ان لا يقصد دخول مكة وانما
يقصد مكان اخر وراء الميقات خارج الحرم لحاجة له ثمة اذا وصل الى ذلك المكان يدخل مكة بغير
احرام وهذا لان الذى لا يقصد دخول مكة وانما يقصد مكانا اخر لا يلزمه الاحرام من الميقات لان الاحرام
لا يلزمه بحق الميقات نفسه بل تعظيما للبيت حتى لا يكون القدوم عليه الا لقصد الزيارة فكان تمام
التعظيم بالقصد للزيارة من حمى البيت وحريمه وهو المواقيت فاذا لم يرد دخول مكة لو لزمه الاحرام
لزمه بحق المواقيت نفسه وبعد ما وصل الى ذلك المكان التحق باهل ذلك المكان ولاهل ذلك المكان

دخول مكة بغير احرام فكذلك لهذا الرجل الذى التحق بهم **بياض** وعن ابى يوسف انه
شرط نية الاقامة بذلك المكان خمسة عشر يوما لان بنيته الاقامة خمسة عشر يوما يصير متوطنا
به فيلتحق باهله فاما اذا نوى الاقامة اقل من خمسة عشر يوما فهو ماض على سفره فلا يلتحق باهل ذلك المكان
فلا يدخل مكة بغير احرام وفيه ايضا اذا جاوز الميقات بغير احرام ثم احرم بعمرة وافسدها مضى
فيها لان الاحرام عقد لازم لا يخرج المرء عنه الا باداء الافعال وقضاها بعد ذلك لانه التزمها بوصف
الصحة ولم يود بها كذلك ولا دم عليه لترك الوقت لانه يقضيها من الوقت كملا والقضاء يقوم
مقام الاداء فكانه لم يفسد العمرة

الفصل الخامس فيما يحرم على المحرم بسبب احرامه وما لا يحرم

هذا الفصل يشتمل على انواع نوع منه فى الصيود قال الكرخى فى كتابه فى بيان
حد الصيد ان الصيد هو الحيوان المتوحش باصل الخلقة وهو المذكور فى كتاب اللغة قال محمد رحمه الله
صيد البحر حلال للمحرم قال الله تعالى احل لكم صيد البحر واما صيد البر فجنسه حرام على المحرم الا ما
استثناه رسول الله عليه الصلوة والسلام قال الكرخى فى كتابه صيد البر ما يكون مثواه وتوالده فى
البر وصيد البحر ما يكون مثواه وتوالده فى البحر والمعتبر هو التوالد دون الكينونة لان الاصل هو التوالد
والكينونة تكون بعارض فيعتبر الاصل فيتناول جنسه ماكول اللحم وغير ماكول اللحم وفى المنتقى عن محمد رحمه الله
ان كل حيوان يعيش فى الماء فهو صيد البحر وكل حيوان يعيش فى البر اذا خرج من الماء فهو صيد البر
ويستوى فى صيد البر ماكول اللحم وغير ماكول اللحم لان الله تعالى ذكر الصيد فى اية التحريم بلام التعريف
حيث قال لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فيتناوله جنسه واسم الصيد كما يتناول ما كول اللحم لما ذكرنا من
حد الصيد الا ان البعض صار مستثنى من التحريم ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال خمس
من الفواسق تقتل فى الحرم الفارة والحية والعقرب والحداة والكلب العقور وفى بعض الروايات
الغراب مكان الحية وفى بعض الروايات الذيب مكان الكلب العقور فاذا صار هذه الاشياء
مستثناة عن التحريم صارت مستثناة عن وجوب الجزاء بقتلها لان المحرم بقتل هذه الاشيا
لا يصير جانيا على احرامه بارتكابه شيئا من محظورات احرامه بعد هذا قال الشافعى رحمه الله تعالى
استثناء الخمس استثناء لما عداها من السباع نحو الفهد والاسد والبازي والصقر وابن اوى لان
استثناء الخمس لانهن موذيات طبعا وقد وجد الايذاء طبعا فى هذه الاشيا وانا نقول استثناء الخمس
بوجود الاذى منهن عادة لان سكنى الخمس فيما بيننا اما مزارعا او مساكنا كالفارة والحية والعقرب
والكلب العقور او مزارعا لا مساكنا كالحداة والغراب والذيب ومن طبعهن الاذى فيوجد الاذى
عادة فاما الفهد والبازي والصقر واشباههما من السباع تبعد منا مساكنا ومزارعا لانهن عادة
التباعد من الناس ولا يوجد الاذى منهن فاستثناء الخمس لا يدل على استثناء ساير السباع واذا لم
تصر ساير السباع مستثناة عندنا يجب الجزاء بقتلها ولا يجاوز بها بقيمة عندنا الثلث والاصل
فيه قوله عليه الصلوة والسلام الضبع صيد وفيه شاة اذا قتله المحرم هذا اذا قتل المحرم السبع
ابتداء من غير اذى من جهته فاما اذا قتله بناء على اذى من جهته فلا جزاء فقد صح عن عمر انه قتل صيدا
فادى جزاءه وقال انا ابتداناه فتعليله بالابتداء منه يدل على ان الابتداء اذا كان من السبع انه لا يلزمه
الجزاء والمعنى ان حالة الاذى تصير من جملة الفواسق لان الفسق اسم مشتق من الخروج وقد خرج
وعلى حقوقنا فاما قتل صيدا هو ليس بمحرم اصلا فلا يلزمه الجزا وفى المنتقى ابراهيم عن محمد رحمه الله

محرم اصاب بازيا او عقابا كفر ابتداه بالاذى او لم يبتدى وكذا الطير اذا ذبحه المحرم فعليه
الكفارة وان ابتدا بالاذى في طعام او ما اشبهه الا ان يكون طعاما له ثمن وابتداه بالاذى فح لا كفارة
قال الكرخي رحمه الله في كتابه وليس في هوام الارض كالقنفذ والخنافس شي على المحرم لانه ليس
بصيد وفي اليربوع والسنور الكفارة اذا لم يبتدى بالاذى لانه صيد وكذلك الدلق والثعلب
والفنك وكذلك الخنزير والقرد قال والقتل اذا كان وحشيا ففيه الجزاء وان كان اهليا فلا
جزاء لانه ليس بصيد وذكر في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله القتل مطلقا واوجب فيه الجزاء اذا لم
يبتدى بالاذى قال الا انه لا يجاوز فيه شاة وعن ابي حنيفة لا شي في السنور الاهلية والوحشية
والكلب العقور وغير العقور لان الجنس واحد وروى هشام عن محمد الكفارة في السنور الوحشي
وفي الضب الجزاء وكذلك في الارنب لان كل واحد منهما صيد ولا يوجد منه الاذى عادة وفي
العنعق الجزاء لانه صيد ولا يوجد منه الاذى عادة قال وفي المنتقى هشام عن محمد انما امر بقتل
الغراب في الحرم لانه يقع على دبر البعير وقال ابو حنيفة الغراب الزرعي لا ينبغي ان يقتله المحرم وروى
مثله ابن سماعة عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله وذكر في المنتقى بعد هذه المسايل لو قتل
غرابا وقد ابتداه بالاذى او لم يبتدى فلا كفارة ان كان ابقع او من السود التي تاكل الجيف وان
كان صغيرا لا ياكل الجيف وياكل الزرع الذي يسمى الزاغ فلا كفارة وان غرابا يخلط ياكل الزرع
وياكل الجيف فلا كفارة قال الكرخي في كتابه ولا يقوم على الجزاء الا قيمته لحما ومعنى المسلة ان المحرم
اذا قتل بازيا صوالا يقوم عليه في الجزاء معلما لان المعتبر في وجوب الجزاء معنى الصيدية وكونه
معلما ليس من الصيدية في شي قال في المنتقى عن ابي يوسف رحمه الله ولا يجاوز بقيمته شاة واشار
ابو يوسف الى العلة فقال لانه ذو مخلب فليس فيه وفيما اشبهه ولا في شي من السباع اكثر من الشاة قال
ابو يوسف رحمه الله وما لم يكن نحو البازي من النعام والحمام وحمام الوحش فعليه قيمته بالغة ما بلغت
وكذلك لو قتل حمامة تجي من بعيد لا تعتبر تلك في ايجاب الجزاء بل تقوم الحمامة على اللحم او على القيمة بقيمة
الفراريج التي توكل قال في المنتقى وكذلك ما يتخذ في البيوت من اصناف الصيود للصياحه وغير
ذلك فيه ايضا لو قتل ظبية حاملا لا يقوم في الفدا حاملا وفيه ايضا لو قتل ظبية حاملا لمحرم اصاب
ظبيا في مدينة السلام وقيمته فيها كثيرة قال ابو يوسف يقوم في الكفارة قيمته ظبي الحرم وفي
الضمان لصاحبه قيمته التي يشترى بها اي لمدينة السلام وفي الجامع الصغير محرم ذبح بطة من
بط الناس او دجاجة فلا جزاء عليه اما الدجاجة فلانها ليست بصيد واما البط فقال مشايخنا
ما ذكر من الجواب في الكتاب محمول على البطة التي تكون في المنازل والحياض لانه مستانس بجنسه
فاما البط الذي يطير فهو صيد تجب على المحرم الجزاء بذبحه وان ذبح حماما مسرولا فعليه جزاوه
لانه صيد بجنسه لان جنس الحمام متوحش باصل الخلقة واراد بالمسرول الذي على قوايمه الريش يسمى
بذلك لان الريش بمنزلة السراويل له وفي الجامع الصغير ايضا محرم قتل برغوثا او نملة او بقة فلا
شي عليه وان قتل قملة على بدنه اطعم شيا اما اذا قتل قملة على بدنه فانما اطعم شيا لا لانها صيد ولكن
لانها ما دامت على البدن فقتلها من قضاء التفث لانها متولدة من البدن ويتادى بها ويرتفق بازالتها
وقضاء التفث حرام على المحرم فاذا قتلها فقد ارتكب محرما فيواخذ به حتى لو كانت القملة ساقطة على
الارض فقتلها فلا شي عليه لان مثلها في هذه الصورة ليس من قضاء التفث بخلاف البرغوث والنملة

واشباهها

واشباهها لان هذه الاشياء ليست بصيد وقتلها ليس من جملة قضاء التفث ايضا لانها لا تتولد
من البدن ثم ان محمدا رحمه الله قال في الجامع الصغير في قملة اطعم شيا وفي الاصل قال تصدق بشي
وفي القدوري اوجب فيها الصدقة بكف من طعام وفي عيون المسيلة محرم اخذ قملة من راسه
وقتلها او القاها اطعم بها كسرة خبز وان كانت اثنتين او ثلاثا اطعم قبضة من طعام وان كان
كثيرا اطعم نصف صاع وما ذكر في الجامع الصغير والعيون يشير الى انه لا يشترط التمليك ويكتفى
بالاباحة وهو الاصح وفي الفتاوى محرم وضع في ثيابه قمل كثير فالقى ثيابه في الشمس ليقتل القمل من
الشمس فمات القمل فعليه الجزاء نصف صاع من حنطة اذا كان القمل كثيرا ولو القى ثوبه ولم يقصد
به قتل القمل فمات القمل من حر الشمس فلا شي عليه لانه في الوجه الاول سبب وفي الوجه الثاني لا لانما
يقصد القاء الثوب لا غير الا ترى انه لو غسل ثيابه فمات القمل لم يكن عليه جزاء وفي المنتقى عن محمد محرم
دفع ثوبه الى حلال لقتله قال اذا علم انه قتل قملا فعليه الكفارة وفي الفتاوى اذا دفع المحرم ثوبه
الى حلال ليقتل ما فيه من القمل فقتله كان على الامر جزاوه وكذا لو اشار الى قملة فقتلها المشار اليه كان على
المشير الجزاء وفي المنتقى اذا قال المحرم لحلال ارفع هذا القمل عني ففعل فعليه الكفارة واذا قتل المحرم بعوضا
او ذبابا او حلما فلا شي عليه لما قلنا في البرغوث قد ذكرنا ان ما لا يوكل من صيود البر لا يجاوز بجزايه الدم
واما ما يوكل من صيود البر يجب في جزايه قيمته بالغة ما بلغت وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما
الله ويستوي ان يكون المقتول صيد البحر مثل من النعم خلقة وقال محمد والشافعي رحمهما الله ما له
مثل من النعم خلقة وصورة يجب في جزايه المثل خلقة فيجب في النعامة بدنة وفي حمار الوحش بقرة
وفي الظبي شاة وفي الارنب عناق ولذلك قالا فيما لا يوكل ما له مثل من النعم خلقة يجب في جزايه
المثل خلقة حتى قالا يجب في الضبع شاة وفيما لا مثل له من النعم خلقة وصورة تجب القيمة والمنصوص
عليه في كتاب الله تعالى المثل بعد هذا قال محمد والشافعي رحمهما الله تعالى المثل حقيقة هو المثل
صورة ومعنى والقيمة مثل معنى لا صورة فيكون مجازا ولا يصار الى المجاز الا عند تعذر العمل بالحقيقة
وابو حنيفة وابو يوسف قالا المثل معنى وهو القيمة اريد بهذا النص فيما لا مثل له خلقة وصورة
فلا يبقى المثل صورة مرادا كيلا يودي الى الجمع بين الحقيقة والمجاز وما روي عن الصحابة في هذا الباب
انهم اوجبوا المثل صورة فتاويله انهم اوجبوا ذلك باعتبار القيمة لا باعتبار الصورة والاعيان واذا
وجب المثل معنى وهو القيمة عند ابي حنيفة وابي يوسف مطلقا وعندهما فيما لا مثل له صورة
فعلى رواية الجامع الصغير يعتبر مكان القتل في اعتبار قيمة الصيد فيقوم الحكمان الصيد المقتول
في المكان الذي قتله ان كان الصيد يباع ويشترى في ذلك المكان وان كان لا يباع ولا يشترى في
ذلك المكان ففي اقرب الاماكن من ذلك المكان مما يباع فيه الصيد ويشترى والواحد يكفي للتقويم
على قضية القياس لكن اعتبرنا المثنى اتباعا للنص وعلى رواية الاصل اعتبر المكان والزمان في اعتبار
قيمة الصيد وهو الاصح لان قيمة الصيد كما تختلف باختلاف المكان تختلف باختلاف الزمان
ثم اذا ظهرت قيمة الصيد ينظر ان بلغت ثمن هدي كان القاتل بالخيار ان شاء اهدى بها وان شاء
اشترى بها طعاما واطعم كل مسكين نصف صاع من حنطة او صاعا من تمر او شعير وان شاء نظر
كم يوجد بها من الطعام فيصوم عن كل نصف صاع من حنطة يوما وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله وقال محمد رحمه الله الخيار الى الحكمين فاي نوع عيناه لزمه ذلك والاصح قولهما لان الاختيار

انما يثبت نظرا لمن عليه ونظره في ان يكون التعيين مفوضا اليه ويجوز اختيار الصوم مع القدرة
على الهدى والاطعام لان الله تعالى ذكر بكلمة او وانها للتخيير ثم ان اختار الهدى ذبح بمكة قال
الله تعالى هديا بالغ الكعبة وان ذبح الهدى بالكوفة اجزاه عن الطعام ولم يجز عن الهدي معنى قوله
اجزاه من الطعام اذا تصدق باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام لان جواز الهدى يختص بمكة وان
اختار الطعام او الصيام يجوز في غير مكة واذا اختار الهدى يهدي ما يجوز في الضحايا وهو الجذع
من الضان اذا كان عظيما والثني من غيره وان اختار الهدى وفضل عنه شي نحو ان قتل شيا يزيد قيمته
على قيمة شاة ولا تبلغ قيمته قيمة بدنة او بقرة والزيادة على قيمة الشاة لا تبلغ قيمة شاة اخرى فهو في
الزيادة مخير ان شا صرفها الى الطعام وان شا صرفها الى الصوم لان تلك الزيادة اذا لم تبلغ هديا فهي
في الحكم كالصيد الصغير الذى لا يبلغ هديا وثمة الجواب هكذا وان اختار الصوم قوم المقتول طعاما
وصام عن كل نصف صاع حنطة يوما وان فضل من الطعام اقل من نصف صاع كان مخيرا ان شاء
صام عنه يوما وان شاء اخرج طعاما لان الصوم لا يكون اقل من يوم قال في الاصل والعامد والخاطى
في قتل الصيد سواء لان الله تعالى حرم على المحرم قتل الصيد مطلقا والتقييد بالعمدية في قوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا ليس لاجل الجزا بل للوعيد المذكور في اخر الاية المستفاد بقوله ليذوق وبال
امره قال والمملوك والمباح في ذلك سواء لان اسم الصدقة يتناول الكل ولا يحل اكل الصيد الذى ذبحه المحرم
لان الصيد لا يحل وقتل الصيد غير مشروع فلا يفيد اباحة التناول فان ادى المحرم الجزا ثم اكل منه
ضمن قيمة ما اكل منه عند ابى حنيفة وعندهما لا يلزمه سوى الاستغفار شئ واجمعوا على انه لو اكل
منه محرم اخر او اكل منه حلال لا يلزمه شي سوى الاستغفار ولو اصاب الحلال صيدا في الحل وذبحه
لا باس للمحرم ان ياكله به ورد الاثر عن رسول الله عليه الصلوة والسلام هذا بيان حكم قتل الصيد جيئا
الى بيان حكم الجراحة قال محمد في الاصل المحرم اذا جرح صيدا ان علم موته بعد الجراحة فعليه الجزاء
وهذا ظاهر وان علم انه برا من الجراحة فهو على وجهين ان لم يبق للجراحة اثر فلا شئ عليه هكذا ذكر
شيخ الاسلام في شرحه وذكر شمس الايمة السرخسي في شرحه ان هذا قول ابى حنيفة ومحمد اما
على قول ابى يوسف يلزمه صدقة باعتبار ما اوصل من الالم الى الصيد وهذا الاختلاف نظير اختلافهم
في الصيد المملوك اذا جرحه انسان وبرا من الجراحة على وجه لا يبقى لها اثر واما اذا ابقى لها اثر ضمن
النقصان عندنا واذا غاب عنه ولم يعلم انه مات بعد الجراحة او برا فالقياس ان يلزمه النقصان وفي
الاستحسان يلزمه جميع قيمة الصيد لان ضمان الصيد يسلك مسلك العبادة حتى وجب على المعذور
والعبادة اذا وجب من وجه دون وجه يترجح جانب الوجود احتياطا بخلاف الصيد المملوك لان
الواجب هناك في حق العبد وحق العبد لا يجب مع الشك وفي المنتقى بشر ابن الوليد عن ابى يوسف
محرم ضرب على عين صيد فابيضت ثم ذهب البياض او نتف صيد ثم نبت ريشه فعليه طعام يتصدق
به في الجامع الصغير محرم سوى بيض صيد فعليه الجزا لانه اتلفه بالشي وهو اصل الصيد فيعطى
حكم الصيد احتياطا فيلزمه قيمته صيدا قالوا هذا اذا لم يكن البيض مذرا اما اذا كان فلا شئ عليه لان البيض
اذا كان مذرا فهو ليس باصل الصيد وكذلك لو كسرها فعليه الجزاء ذكر مسألة الكسر في الاصل فان كان
فيها فرخ ميت ان علم انه كان ميتا قبل الكسر فلا شئ عليه وان علم انه كان حيا قبل الكسر فعليه قيمته
لانه اتلف ما هو صيد وان لم يعلم انه كان حيا او ميتا فعليه قيمته استحسانا احتياطا قال في الاصل

وكذا

وكذا اذا ضرب بطن ظبية فطرحت ظبيا ميتا ثم ماتت فعليه جزاوهما جميعا اخذ فيه بالثقة لان
الضرب سبب صالح لموتهما وقد ظهر عقيبه فيحال به عليه وانما اراد بقوله اخذ فيه بالثقة اشارة
الى الفرق بين هذا وبين الضمان الواجب حقا للعباد فان من ضرب بطن امراة فالقت جنينا ميتا وماتت
لما وجب هناك ضمان الام لا يجب ضمان الجنين لان الجنين في حكم جزء من اجزاء الام من وجه وفي
حكم النفس من وجه وجزاء الصيد مبنى على الاحتياط فرجحنا جانب النفسية واوجبنا جزاء الجنين
احتياطا فاما الضمان الواجب لحق العباد فغير مبنى على الاحتياط فلم نرجح جانب النفسية في الجنين
فلم يوجب ضمانه وفي الجامع الصغير اذا حلب لبن صيد يلزمه الجزاء قيمته لان اللبن سبب لتربية
الصيد فيعطى حكم الصيد واذا اشوى جرادة فعليه الجزاء وفي المنتقى عن ابى يوسف رحمه الله اذا حلب
عنزا من الظباء فعليه ما نقص العين قيمته وقد صح عن عمر رضى الله عنه انه قال تمرة خير من جرادة
واذا قيمة البيضة فالجرد ملكه اذ المضمون يملك عند اداء الضمان كما في ضمان الاموال فلو انه باع
هذه الاشياء بعد ذلك جاز ولكن يكره اما الجواز فرق بين هذه الاشيا وبين الصيد اذا ذبحه المحرم
وادى قيمته ثم باع اللحم حيث لا يجوز والفرق ان الصيد محل الذبح وقد تعلق حله بذبح شرعي ولم
يوجد فصار ميتة وبيع الميتة لا يجوز اما هذه الاشيا لم يتعلق حلها بذبح شرعي فلا تصير ميتة وقد
ملكها بالجزاء فيجوز البيع واما الكراهة فلانه لو اطلق في بيعها يتطرق الناس الى مثاله وذلك قبيح ولا
باس للمشترى ان ينتفع به من حيث التناول بخلاف البايع فانه لا يحل له لان الحل في حق البايع انما لم يثبت
لا لانها ميتة بل لئلا يتطرق الناس الى مثله وهذا المعنى لا يتاتى في حق المشترى ولو كان القاتل
للصيد قارنا فعليه جزاان لان القارن محرم باحرامين فبقتل الصيد يصير جانيا عليهما فيلزمه

نوع اخر في معنى قتل الصيد وهو الدلالة على الصيد فنقول كما يحرم على المحرم
قتل الصيد يحرم عليه الدلالة على الصيد لان الدلالة تفويت الامن على الصيد لان الصيد
يامن عند القدرة واليقظة بتوحشه وعند العجز والنوم باختفايه عن اعين الناس وبالدلالة
يزول الاختفا فيزول ما به الامن فصار الدلالة نظير الاخذ والقتل واذا ثبت ان الدلالة في معنى
القتل يتعلق بها من الجزاء ما يتعلق بالقتل ولاجل هذا المعنى يتعلق بها حرمة الصيد حتى حرم الصيد
الذى دل المحرم عليه كما حرم الصيد الذى قتله المحرم هكذا ذكر في الاصل واليه اشار عليه في قصة
اصحاب ابى قتادة وفي المنتقى المحرم اذا دل حلالا على صيد وقتله الدال فلا ينبغي للدال ان ياكل منه
وان حل من احرامه وكذلك غيره من المحرمين ولا باس للحلال بان ياكله باربع شرايط احدها ان يتصل
بها القتل لان كونها مفوتة الامن على شرف الزوال بترك المدلول اخذه وفراره عن ذلك المكان فكان
كالمغصوب قبل الهلاك والثانية ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد لانه اذا كان عالما به ففوات
الامن لا يكون مضافا الى الدلالة الثالث ان يصدقه المدلول في دلالته ويتبع اثره اما اذا كذبه
في دلالته ولم يتبع اثره حتى دله اخر فصدقه واتبع اثره فقتله فلا جزاء على الدال الاول لان
فوات امن الصيد لا يكون مضافا الى دلالته اذا كذبه في دلالته الرابعة ان ياخذ المدلول الصيد
والدال محرم فاما اذا احل الدال من احرامه قبل ان ياخذه المدلول فلا جزاء على الدال لان الدلالة انما تتم
جنايته عند فوات الامن عن الصيد باثبات الاخذ يده عليه فاذا لم يكن الدال محرما وقت الاخذ
لا يتم فعله جناية ومسايل الدلايل اقسام احدها محرم دل محرما على صيد فقتله المدلول فعلى كل

واحد منهما جزاء كامل ذكره في الاصل والثاني محرم دل حلالا على صيد فقتله المدلول فعلى
الدال قيمته ولا شئ على الحلال ذكره في الاصل ايضا والثالث حلال دل محرما على صيد في الحلال
في الحرم فقتل المحرم الصيد فليس على الدال الجزاء في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقولهما
ذكره في الجامع الكبير وهكذا ذكر في المجرد عن ابي حنيفة وفي الهاروني قال على الحلال نصف
قيمته • محرم راى صيدا في موضع لا يقدر عليه فدله محرم اخر على الطريق كذلك ائته على الصيد كذلك
لو ان محرما راى صيدا دخل غارا فاقبل رجل يطلبه فدله المحرم على باب الغار فاخذه وقتله فعلى المحرم
جزاوه وكذلك لو راى محرم صيدا في موضع لا يقدر عليه بوجه من الوجوه الا ان يرميه بشئ فدله
محرم اخر على قوس ونشاب ودفع ذلك اليه فرماه فقتله فعلى كل واحد منهما الجزاء محرم استعار
من محرم سكينا ليذبح صيدا له فاعاره فذبح به الصيد فلا جزاء على صاحب السكين وفي السير ان
عليه الجزاء قال الشيخ ابو العباس الناطفي رحمه الله ما ذكر في الاصل محمول على ما اذا كان المستعير
يقدر على ذبحه بغيره اما اذا لم يقدر على ذبحه بغيره يضمن كما ذكر في السير في الاصل ولو امر المحرم
محرما بقتل صيد ودله عليه فامر الثاني ثالثا بقتله فقتله فعلى كل واحد منهم جزاء كامل قيمته ولو
اقبل محرم محرما بصيد فلم ير حتى اخبره محرم اخر فلم يصدق الاول ولم يكذبه ثم طلب الصيد وقتله
كان على كل واحد الجزاء ولو ارسل محرم محرما الى محرم فقال قل له ان فلانا يقول لك في هذا الموضع صيد
فذهب فقتله فعلى الرسول والمرسل والقاتل على كل واحد قيمة الصيد وان كان المرسل اليه يراه ويعلم
به فلا شئ على احد الا القاتل فان عليه الجزاء ولو ان محرما اشار الى صيد وقال لرجل خذ ذلك الصيد
من وكره وهو يرى صيدا واحدا يعني المشير فانطلق ذلك الرجل واخذ ذلك الصيد وصيدا اخر
كان في الوكر فان على الامر جزاء الذي امر به ولا شئ عليه في الاخر ذكره هشام عن ابي يوسف وذكر
هشام ايضا عن محمد في محرم اشار الى جراد ولم يكونوا راوها الا من دلالته فاخذوها فعلى الدال لكل جرادة
تمرة الا ان يبلغ ذلك دما فعليه دم **نوع منه في المحرم يضطر الى الصيد**
روى الحسن بن زياد اذا اضطر الى ميتة والى صيد قال ابو يوسف رحمه الله يذبح الصيد ويكفر وبه
اخذ الرازي وقال ابو حنيفة ومحمد وزفر ياكل الميتة ويدع الصيد لان في اكل الصيد ارتكاب محظورين
الذبح وارتكاب اكل الميتة لانه ميتة حكما وان اضطر الى ميتة والى صيد ذبحه محرم فعلى قول ابي حنيفة
وهو قول محمد اكل الصيد ولم ياكل الميتة وان وجد صيدا حيا ولحم كلب اكل لحم الكلب وترك الصيد
لان في اكل الصيد ارتكاب محظورين وان وجد صيدا ومال مسلم ذبح الصيد ولم ياخذ مال المسلم لان الصيد
حرام حقا لله تعالى ومال المسلم حرام حقا للعبد فكان الترجيح لحق العبد لحاجته وان وجد لحم انسان
وصيدا ذبح الصيد ولا ياكل لحم الانسان استحسانا لان الصيد حرام حقا لله تعالى والانسان مما
استويا في الحرمة **نوع منه في المحرم يشاركه غيره في قتل الصيد** اذا
اشترك محرمان في قتل صيد فعلى كل واحد منهما قيمة كاملة لان الواجب على المحرم جزاء وكفارة والكفارة
لا تتجزى وان كان الصيد مملوكا للادمي فكذلك الجواب فيما يعود الى حق الله تعالى ويصرف الى
الفقراء ويغرمان قيمة واحدة للمالك لان ما يجب للمالك بدل المحل والمتلف في حقه محل واحد
وهو نظير رجلين قتلا عبد الرجل خطا فعلى كل واحد منهما كفارة على حدة وقيمة واحدة للمالك عليهما
ولهذا قلنا ما لزم المحرمين سيسقط بالصوم وهذا امارة كونه كفارة • محرم اخذ صيدا وقتله محرم

اخر في يده فعلى كل واحد منهما الجزاء اما الاخذ فلانه جان على الصيد بازالة الامن فانه
اثبت يده عليه واخذه وهو يخاف منه واما القاتل فلانه بالقتل قرر فوات الامن لان فوات الامن
بالاخذ كان بعرض الزوال بانفلات الصيد او بارسال الاخذ وبالقتل تقرر ذلك الفوات وللمقرر
حكم الانشاء على ما عرف ثم الاخذ يرجع على القاتل بما ضمن لان سبب هلاك الصيد في حق الاخذ قد
وجد وهو الاخذ لكن لم يثبت له الملك لمانع وهو احرام الصائد وهذا المانع خص الصيد فلا يظهر
الامتناع في حق بدله كان الاصل صار مملوكا له **نوع منه في لبس المخيط**
قال محمد رحمه الله في الاصل لا يلبس المحرم قميصا ولا قباء ولا سراويلا ولا قلنسوة ولا خفين به ورد
الاثر عن رسول الله عليه الصلوة والسلام رواه ابن عمر رضي الله عنهما وما ذكر من الجواب في القباء
محمول على ما اذا وضعه على منكبيه وادخل يديه في كميه وزره او لم يزره فاما اذا وضع على منكبيه
ولم يدخل يديه في كميه ولم يزره فلا باس به عندنا لانه بمعنى البردي والاصل ان المحرم ممنوع عن
لبس المخيط على وجه المعتاد حتى لو ابتزر بالسراويل او ارتدى بالقميص او اتشح به فلا باس به لان المنع
عن لبس المخيط في حق المحرم لما فيه من معنى الترفيه وذلك في اللبس المعتاد لا في غيره لان في غير المعتاد
يحتاج الى تكلف حفظه عند استعماله كما يحتاج الى تكلف حفظ الازار ويكره له اذا اتزر ان يعقد
على الابرة بحبل او نحوه لانه لا يحتاج في حفظه الى تكلف فيشبه المخيط مع هذا لو فعل لا شئ عليه
لان المحرم عليه المخيط ولم يوجد ولا يلبس الجوربين كما لا يلبس الخفين واذا لم يجد نعلين وله خفان
قطعهما اسفل الكعبين وتفسير الكعب هنا العظم المربع في وسط القدم عند معقد الشراك
وانما امر بذلك ليصير في معنى النعلين واذا لبس المحرم المخيط على وجه المعتاد يوما الى الليل
فعليه دم وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة وفسر الكرخي الصدقة هاهنا فقال نصف صاع
من بر قال وكذلك كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فتفسيرها هذا الا في قتل القمل والجراد في
المنتقى اذا لبس قميصا اكثر اليوم فعليه دم في قول ابي حنيفة الاول ثم رجع وقال حتى يكون يوما كاملا
وهو قول محمد وعن محمد اذا لبس بعض اليوم فاني ارى ان احكم عليه من الدم مقدار لبسه وعن ابي
يوسف رحمه الله اذا لبس قميصا اكثر من نصف يوم او اكثر من نصف ليلة فعليه دم وان لبس ما لا
يحل لبسه من المخيط يوما او اكثر لضرورة فعليه اي الكفارات شاء وذلك اما النسك او الصوم
او الصدقة فان اختار النسك ذبح في الحرم وان اختار الصوم صام ثلاثة ايام في اي مكان شاء وان
اختار الصدقة تصدق بثلاثة اصوع حنطة على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع والافضل
ان يتصدق على فقراء مكة ولو تصدق على غير فقراء مكة جاز وان اطعم طعام الاباحة جاز عند ابي
يوسف وعند محمد لا يجوز قيل قول ابي حنيفة كقول محمد رحمهم الله ووجه ذلك ان هنا حق مالي
شرع بلفظة الصدقة فلا يتادى الا بالتمليك قياسا على الزكوة وان لبس ما لا يحل له لبسه من غير
ضرورة اراق لذلك دما فان لم يجد صام ثلاثة ايام وان اضطر الى لبس قميص فلبس قميصين فعليه
كفارة الضرورة لان الزيادة في موضع الضرورة فلا تصير جناية مبتداة وهذا هو الاصل في جنس
هذه المسائل ان الزيادة في محل الضرورة لا تعتبر جناية مبتداة بل يجعل الكل للضرورة لان كشف الضرورة
لا ينصب له الميزان وتختلف الناس باختلاف ابدانهم وباختلاف الهواء في ذلك الوقت والزيادة في
غير موضع الضرورة تعتبر جناية مبتداة حتى انه اذا اضطر الى لبس قميصا فلبس قميصا ولبس معه عمامة

او قلنسوة فعليه دم في لبس القلنسوة وفي لبس القميص يخير في الكفارات يختار اى ذلك شاء
لانهما ممتازان فيعتبر لكل لبس الحكم اللائق به واذا اضطر الى لبس قميص فلبسه فلما مضى بعض اليوم
ذهبت الضرورة فتركه عليه حتى مضى يوم او يومان فما دام فى شك من الضرورة فذلك ضرورة
وليس عليه الا كفارة الضرورة واذا جاء اليقين ان الضرورة قد ذهبت عنه من قبل دواء فلبس بعد
ذلك فعليه كفارتان كفارة الضرورة على قدر ما لبس والكفارة الاخرى على قدر ما لبس ذكر هذه
الجملة عيسى ابن ابان عن محمد المحرم اذا لبس قميصا او جبة بالنهار ونزعه بالليل للنوم ولبس من الغد
ولم يعزم على ترك اللباس انما نزعه لاجل النوم فعليه كفارة واحدة والحاصل ان اللبس شئ واحد
ما لم يتركه ويعزم على الترك فاذا تركه وعزم على الترك ثم لبسه فهو لبس اخر اما بدون العزم على الترك فهو
لبس واحد ومن هذا الجنس اذا لبس مخيطا للضرورة اياما وكان النزع بالليل لا للاستغناء من ذلك
فهذا كله جناية واحدة بخلاف ما اذا نزع لزوال الضرورة ثم اضطر اليه بعد ذلك ولبس ما به
فانه يلزمه كفارة اخرى لان حكم الضرورة الاولى قد انتهى بالرد فكان اللبس الثانى جناية مبتداة
بخلاف ما نحن فيه وهو نظير ما لو داوى قرحه بدواء فيه طيب مرارا كان عليه كفارة واحدة
ما لم يبرأ واذا برأ ثم خرجت له خراجة اخرى فداواها بالطيب كان عليه كفارة اخرى وفى المنتقى اذا
كان المحرم يحم يوما وتتركه الحمى يوما فقد عرف ذلك وكان يلبس في يومي الحمى ويترك اللبس في اليوم
الاخر فعليه كفارة واحدة ما لم تذهب تلك الحمى وتاتيه حمى اخرى وكذلك المحرم اذا عرض له عدو
واحتاج الى لبس السلاح والدرع وما اشبه ذلك لمقابلتهم ثم تفرقوا ونزع ما عليه من السلاح
ثم عادوا فلبس ثانيا وثالثا فعليه فى ذلك كله كفارة واحدة حتى يذهب العدو ويأتيه عدو اخر
ولو لبس قميصا يوما او اكثر من غير ضرورة واراق لذلك دما ثم ترك القميص عليه بعد ما كفر اياما
كثيرة فعليه كفارة اخرى ولو احرم وعليه مخيط وتركه على نفسه يوما او اكثر فعليه الكفارة
لان اللبس مستدام فيكون لدوامه حكم الابتداء ولا يغطي المحرم راسه ولا وجهه والمحرمة لا يغطي
وجهها وان فعل ذلك ان كان يوما الى الليل فعليه دم وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة وكذلك
اذا غطى ربع راسه فصاعدا يوما فعليه دم وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة هكذا ذكر في
المشهور وعن محمد رحمه الله انه قال لا يجب الدم حتى يغطي الاكثر من الراس والصحيح ما ذكر في المشهور
لان ما يتعلق بالراس من الجناية فللربع حكم الكل ولو حمل المحرم شيئا على راسه فان كان شيئا من جنس
ما لا يغطى به الراس كالطشت والاجانة وعدل بر ونحوهما فلا شئ عليه وان كان من جنس ما يغطى
به الراس من الثياب فعليه الجزاء لان ما لا يغطى به الراس فالمحرم يكون حاملا له لا مستعملا الا ترى ان
الامين لو فعل ذلك لا يصير ضامنا قال في الاصل وان استظل المحرم بفسطاط فلا باس به وكذلك
اذا دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه والستر لا يصيب راسه ولا وجهه لا باس به لان التغطية انما
تحصل بما يماس بدنه وان كان يصيب راسه ووجهه كرهت له ذلك لمكان التغطية وان كان المحرم
نائما فغطى رجل راسه ووجهه بثوب يوما كاملا فعليه دم لان فعل غيره كفعله بنفسه فى حق اصول
الارتفاق **نوع منه ايضا في الجماع** الجماع حرام على المحرم بالنص قال الله تعالى فلا رفث ولا
فسوق ولا جدال فى الحج والرفث هو الجماع عند بعض المفسرين وان جامع وكان مفردا بالحج ان جامع
قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه دم تكفيه الشاة وعليه المضي في فاسده يفعل جميع ما يفعله

في الحج الفاسد ويجتنب عما يجتنب فى الحج الصحيح وعليه الحج من قابل وان جامع ثانيا قبل
الوقوف بعرفة فعليه شاة اخرى في قول ابى حنيفة وابى يوسف لان الثانى من محظورات الاحرام
وقال محمد رحمه الله يكفيه كفارة واحدة الا ان يكون كفر عن الاولى فيلزمه كفارة اخرى عن الجناية
لان الجناية من جنس واحد والمجني عليه واحد فيثبت الاتحاد فى الواجب كما فى كفارة الصوم فان
جامع فى مجالس واحدة مرتين يكفيه كفارة واحدة بلا اختلاف وان جامع بعد الوقوف بعرفة لا يفسد
حجه وعليه جزور فان جامع جماعا اخر فعليه شاة مع الجزور لان الجناية الثانية تقاصرت عن
الجناية الاولى لتمكن النقصان لوجود الجناية الاولى فتكفيه الشاة فان كان الجماع الثانى على وجه
الرفض فلا دم عليه للثانى ذكر القدوري في شرحه وان جامع وكان مفردا بالعمرة او جامع قبل
الطواف فسدت عمرته ومضى في فاسدها وعليه عمرة مكانها وعليه دم تجزيه الشاة وان جامع بعد الطواف
لا تفسد عمرته وعليه دم تجزيه الشاة وكذلك اذا جامع بعد ما طاف لعمرته اربعة اشواط لا تفسد
عمرته لانه اتى باكثر الطواف وللاكثر حكم الكل وان كان قارنا وجامع قبل ان يطوف لعمرته فسد
عمرته وحجه ويمضي فيهما وعليه دمان وعليه حجة وعمرة من قابل وسقط عنه دم القران لان دم
القران وجب شكرا على ما اتفق له من نسكين صحيحين في سفرة واحدة ولم يتفق له نسكان
صحيحان وان جامع بعد ما طاف لعمرته قبل الوقوف فسد حجه ولم تفسد عمرته وعليه دمان
وعليه قضاء الحج من قابل وسقط عنه دم القران وكذلك اذا جامع بعد ما طاف لعمرته اربعة
اشواط فسد حجه ولم تفسد عمرته وان جامع بعد ما وقف بعرفة لا تفسد عمرته ولا حجه وعليه جزور
لحجته وشاة لعمرته ولزمه دم القران لانه اتفق له نسكان صحيحان فى سفرة واحدة وان كان متمتعا
فان لم يسق الهدي مع نفسه فالجواب فيه كالجواب فى المفرد بالحج والمفرد بالعمرة وان ساق الهدي مع
نفسه فهو والقارن سواء هكذا ذكر الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله
ولم يرد بهذه التسوية فى حق جميع الاحكام الا ترى ان القارن اذا جامع قبل ان يطوف لعمرته فسد
عمرته وحجه لانه فى احرام الحج والعمرة جميعا والمتمتع اذا جامع قبل ان يطوف لعمرته تفسد عمرته لا
غير لانه لم يصر شارعا فى احرام الحج وانما اراد به التسوية فى حق بعض الاحكام وهو سقوط دم المتعة
متى جامع قبل الطواف لعمرته او قبل الوقوف بعرفة فان سوق الهدي مع نفسه يمنعه من التحلل بين
النسكين على ما تبين فيبقى في احرام العمرة كما كان فاذا شرع فى احرام الحج وجامع فانما جنى على احرامين
والوطي في الدبر لا يفسد الحج ولا العمرة فى احدى الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله لان معنى
الوطي متقاصر ولهذا لم يجب الحد عنده وفى رواية اخرى يفسد لانه كامل من حيث انه ارتفاق
واذا اتى بهيمة لا تفسد حجه ولا عمرته انزل او لم ينزل غير انه ان انزل فعليه الدم وان لم ينزل فلا شئ
عليه واذا جامع فيما دون الفرج وانزل او لم ينزل لا يفسد حجه لان القياس ان لا يفسد الحج بالجماع وبدا
وعنه كما لا يفسد بساير المحظورات لكن عرفنا الفساد بالجماع بالنص والنص الوارد بالجماع لا يكون
واردا بهذه الاشياء لان الاستمتاع والارتفاق بالجماع اكمل وعليه دم انزل او لم ينزل لوجود اصل
الاستمتاع وفى المنتقى بشر عن ابى يوسف محرم قبل امراته بشهوة فعليه دم وان اشتهت هي فعليها
دم ايضا وان لم تشته هي فلا شئ عليها ولو قبلها بغير شهوة فلا شئ عليه ولو نظر الى فرج امراته
بشهوة وامنى ذكر في الجامع الصغير انه لا شئ عليه وذكر في المنتقى الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رحمه الله

اذا نظر الى فرج امراته بشهوة فعليه دم وان جومعت المراة مكرهة او نايمة او كان المجامع صبيا او مجنونا فعليها الدم لحصول معنى الارتفاق لها

نوع منه في حلق الشعر وقلم الاظافير

يجب ان يعلم بان حلق الشعر وقلم الاظافير حرام على المحرم لانه من جملة قضاء التفث واوان قضاء التفث اوان التحلل وهو ما بعد الرمي في اليوم الاول من ايام النحر وبعد الذبح والحلق قال في الجامع الصغير محرم حلق موضع المحاجم فعليه دم وقال ابو يوسف ومحمد عليه صدقة فهما يقولان ان موضع المحاجم لا يحلق لقضاء التفث ولا يقصد به ذلك وانما يقصد به الحجامة فمن حيث انه حصل به قضا التفث حقيقة اوجبنا الصدقة ومن حيث انه لا يقصد به قضاء التفث لم يوجب الدم وابو حنيفة رحمه الله يقول حلق هذا الموضع قضاء التفث حقيقة وانه مقصود لمن يقصد الحجامة وقضاء التفث حقيقة من محظورات الاحرام وانما يسقط اعتباره اذا لم يكن مقصودا اصلا وانه ليس بهذه الصفة فلا يسقط اعتباره ولو حلق الابطين او حلق احدهما فعليه دم وكذلك اذا انتف وطلى بنورة لان حلق كل واحد منهما مقصود لمعنى الراحة وان حلق الرقبة كلها فعليه دم لانه حلق مقصود للراحة قال في الجامع الصغير اذا حلق من راسه او لحيته ثلاثا او اربعا فعليه دم وقال في الاصل اذا اخذ ثلث لحيته او راسه فعليه دم وذكر في الاصل لفظة الاخذ وانما يتناول الحلق والتقصير وذكر حكم الثلث ولم يذكر حكم ما دونه وفي الجامع الصغير ذكر لفظة الحلق وانها لا تتناول التقصير وذكر حكم ما دون الثلث وهو الربع وانما اوجب الدم بحلق الربع لانه يعمل عمل حلق الكل في المعنى الموجب للدم وهو الارتفاق الكامل والمقصود اما في الراس فلان عامة العرب يحلقون النواصي ويتركون الباقي والاتراك يحلقون وسط الراس قدر الربع ويتبع بعضهم عادة واما في اللحية فلان اللحية اذا طالت قد يوخذ منها الربع او الثلث حتى لا يبقى الا قدر قبضة وانه مطلوب للزينة وهو عادة اهل العراق فيكون رفقا كاملا وان اخذ من شاربه فعليه حكومة عدل هكذا ذكر في الجامع الصغير ومعناه انه ينظر ان هذا الماخوذ كم يكون من ربع اللحية فيجب عليه الصدقة بقدر ذلك حتى انه اذا كان قدر ربع اللحية يلزمه ربع قيمة الشاة يتصدق بها هكذا ذكر في الجامع الصغير وذكر في الاصل غير هذه المسئلة وقال عليه الصدقة يحتمل ان يكون المراد الصدقة على التفسير الذي قلنا ولو حلق الشارب كله يلزمه الدم كذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله وبه اخذ بعض اصحابنا قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة السرخسي رحمه الله والاصح عندي انه لا يلزمه الدم لانه طرف من اطراف اللحية وهو مع اللحية كعضو واحد وانه دون ربع الكل وما دون الربع ليس له حكم الكل فلا يجب به الدم بل تكفيه الصدقة قال في الجامع الصغير عقيب هذه المسايل واذا حلق عضوا كاملا فعليه الدم وان حلق بعضه فعليه الصدقة واراد به الفخذ والساق والابط دون الراس واللحية وقد ذكرنا ان بحلق ربع الراس واللحية يجب الدم وهذا لان الربع في الساق والفخذ والابط لا يعمل عمل الكل في العادة اذ العادة في هذه الاعضاء ليس هو الاقتصار على الربع ولا كذلك الراس واللحية على ما بينا وفي المنتقى اذا نتف المحرم من ابطه وهو كثير الشعر قدر ثلث او ربع فعليه دم وان كان ابطه قليل الشعر نتف كله او اكثره فعليه دم فان نتف الاقل منه اطعم لذلك نصف صاع وفي كل موضع قلنا بوجوب الصدقة لا ينقص عن طعام مسكين واحد نصف صاع وفي كل موضع قلنا بوجوب الصدقة لا ينقص عن طعام مسكين واحد نصف صاع من حنطة وقدم هذا ولو حلق راس حلال او اخذ من

شارب حلال شيا اطعم ما شاء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وعلى هذا الخلاف اذا حلق راس محرم او اخذ من شارب محرم ويجب على المحلوق راسه اذا كان محرما الجزاء بالاجماع لان ما هو المقصود من الحلق وهو الراحة قد حصل له واذا البس المحرم محرما او حلالا مخيطا او طيبه بطيب فلا شي عليه بالاجماع وكذلك اذا اقتل قملة على غيره لا يلزمه شي في الاصل حلق المحرم راسه بغير عذر اراق دما فان لم يجد صام ثلاثة ايام وان فعل ذلك بعذر تخير بين الكفارات الثلاث على ما مر في المنتقى هشام عن محمد او سقط من شعر راس المحرم او لحيته عند وضوء ثلاث شعرات فعليه كف من طعام قال وان كان قدر جزء فعليه دم قال هشام قلت لمحمد رحمه الله ما قدر الجزء قال قدر العشر من شعر اللحية او الراس عنه ايضا اذا خبز العبد المحرم فاحترق بعض شعر يديه في التنور فعليه الدم اذا عتق فيه ايضا ابو سليمان عن محمد رحمه الله رجل جهل وهو حاج فحلق راسه قبل ان يرمي الجمر فلا شي عليه وفيه ايضا اذا حلق راسه واخذ من لحيته ثلثا او ربعا فان فعل ذلك في مقام واحد فعليه دم واحد وان فعل كل شي من ذلك في مقام فعليه في كل شي من ذلك دم واحد وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد المقام والمقامات عندي على السواء وان حلق راسه واراق لذلك دما وهو بعد في مقام واحد ثم حلق لحيته او شاربه فعليه دم اخر بلا خلاف الحسن ابن زياد في كتاب الاختلاف فيمن اخر الحلق حتى مضى ايام النحر فعليه دم وكذلك القارن او المتمتع اذا اخر الذبح حتى مضت ايام النحر اذا قلم المحرم جميع اظافيره فعليه دم واحد هكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما وان قلم اظافير كف فعليه دم لانه ربع الجملة وهو رفق كامل وزينة تامة وان قلم اقل من كف فعليه صدقة لانه دون الربع وان قلم من كل كف اربعا اربعا فعليه الطعام الا ان يبلغ دما فيطعم ما شاء معناه فينقص من الدم ما شاء وقال محمد رحمه الله اذا قلم خمسة اظافير من يد واحدة او يدين او يد ورجل فعليه دم لانها ربع الجملة واذا قلم الاظافير كلها في مجالس متفرقة بان قلم اظافير يد واحدة ثم قلم اظافير اليد الاخرى في مجلس اخر ثم قلم اظافير احدى الرجلين في مجلس اخر ثم قلم اظافير الرجل الاخرى في مجلس اخر فان كان حين قلم اظافير احدى اليدين كفر ثم قلم اظافير اليد الاخرى لزمه كفارة اخرى وعلى هذا حكم الرجلين وان كان لم يكفر حتى قص الاظافير كلها فعليه دم واحد في قول محمد رحمه الله وعندهما يلزمه لكل فعل دم لان الفعل الواحد في مجالس مختلفة ينزل منزلة افعال مختلفة ولو اختلفت الافعال حقيقة بان جامع وتطيب ولبس المخيط اليس انه يلزمه لكل فعل دم اذا انكسر ظفر المحرم وانقطع منه شظية فقلمه فلا شي عليه لان ما انقطع لا ينمو فقلمه لا يكون جناية في المنتقى الحسن ابن ابي مالك عن ابي حنيفة اذا قلم اصبعا واحدا فعليه طعام مسكين وقال ابو يوسف عليه في ذلك قبضة من طعام المحرم اذا قلم اظافير حلال او محرم اطعم ما شاء عندنا وعلى المعلوم اظافيره الدم اذا كان محرما لما ذكرنا في الحلق والله اعلم

نوع منه في الدهن والطيب والخضاب

يجب ان يعلم بان المحرم ممنوع عن استعمال الدهن والطيب قال عليه الصلوة والسلام في صفة الحاج الحاج الشعث التفل وقال عليه الصلوة والسلام ياتون شعثا غبرا من كل فج عميق واستعمال الدهن والطيب يزيل هذه الصفة وازالة صفة العبادة مكروهة فمنع المحرم من استعمال الدهن والطيب لهذا فاذا استعمل الطيب فان كان كثيرا فاحشا فعليه الدم وان كان قليلا فعليه الصدقة واختلف المشايخ في الحد الفاصل بين القليل والكثير وانما اختلفوا لاختلاف عبارات محمد رحمه الله ففي بعض

المواضع جعل حد الكثرة عضوا كثيرا فقال اذا خضب الرجل لحيته او راسه بالحنا او خضبت
المراة يدها او راسها بالحنا ففيه دم وفي بعض المواضع جعل حد الكثرة عضوا كثيرا فقال اذا
خضب الرجل لحيته او راسه بالحنا او خضبت المراة يدها او راسها بالحنا ففيه الدم في نفس
الطيب فقال اذا اكتحل المحرم بكحل فيه الطيب تكفيه الصدقة ما لم يفعل ذلك مرارا فاذا فعل ذلك
مرارا فعليه الدم وقال في المحرم اذا مس الطيب او استلم الحجر فاصاب يده خلوق ان كان ما اصابه كثيرا
فعليه الدم فبعض مشايخنا اعتبروا الكثرة بالعضو الكبير نحو الفخذ والساق فقالوا اذا طيب الساق
او الفخذ بكماله يلزمه الدم وبعضهم اعتبروا الكثرة بربع العضو الكبير فقالوا اذا طيب ربع الساق
او الفخذ يلزمه الدم وان كان اقل من ذلك يلزمه الصدقة والفقيه ابو جعفر رحمه الله اعتبر القلة
والكثرة في نفس الطيب فقال ان كان الطيب في نفسه بحيث يستكثره الناس ككفين من ماء الورد
وكف من المسك او الغالية فهو كثير وما لا فلا قال الشيخ الامام شيخ الاسلام المعروف بخواهر
زاده رحمه الله ان كان الطيب في نفسه قليلا الا انه طيب عضوا كاملا فانه يكون كثيرا وتكون العبرة
في هذه الحالة للعضو وان كان الطيب في نفسه كثيرا لا يعتبر العضو فكانه سلك فيه طريق الاحتياط
وان مس طيبا ان لم يلزق بيده شي منه فلا شي عليه وان لزق بيده شي منه ان كان كثيرا يلزمه الدم
وان كان قليلا لا يلزمه الدم وتكفيه الصدقة وفي المنتقى عن محمد رحمه الله اذا اصاب المحرم طيبا فعليه
دم فقلت ما فرق بين القميص والطيب فان يلبس القميص لا يجب الدم حتى يكون اكثر اليوم قال لان
الطيب تعلق به فقلت وان اغتسل من ساعته قال وان وفيه هشام عن محمد رحمه الله خلوق البيت
او خلوق الفرد واذا اصاب ثوب المحرم غسله ولا شي عليه وان كان كثيرا واذا اصاب جسده منه
كثير فعليه دم قال في الاصل والوسمة ليست بطيب اذ ليست لها رايحة مستلذة والحنا طيب لان
لها رايحة مستلذة وذكر في المنتقى اذا خضب بالوسمة فعليه دم في قياس قول ابي حنيفة وفي قياس
ابي يوسف رحمه الله عليه طعام وفيه ايضا الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله اذا خضب راسه بالوسمة
يطعم نصف صاع مسكينا وفيه ايضا ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله اذا طيب المحرم شاربه كله
فعليه دم وكذلك مثل موضع الشارب من اللحية والراس واما الجسد فان اصابه شي كثير فعليه دم
وان كان يسيرا فعليه طعام ولم يوقت في الجسد شيا وفيه ايضا هشام عن محمد اذا مس طيبا كثيرا
يجب عليه فيه الدم فاراق لذلك دما ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لاجل ترك الطيب دم اخر
ولا يشبه هذا الذي يطيب قبل ان يحرم ثم احرم وترك الطيب عليه بعد احرامه فانه لا يكون عليه
شي وفيه ايضا الحسن عن ابي حنيفة اذا احرم في ازار او رداء وفيه طيب او دهن ووجد فيه
ريح فان كان كثيرا فاحشا فقد ربثه في شبر فمكث عليه ساعة اطعم لذلك مسكينا نصف صاع
ويكره للمحرم ان يشم الريحان والطيب والثمار الطيبة كذا روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ولكن لا يلزمه
بالشم شي ولو اكل زعفرانا من غير ان يكون في الطعام ان كان كثيرا فعليه دم وان جعل الزعفران في
طعام وطبخ فاكل فلا شي عليه وان جعل الزعفران في طعام لم تمسه النار كالملح فلا باس به الا ان يكون
الزعفران هو الغالب فحينيذ يلزمه الدم اعتبارا للغالب واذا خضب الرجل راسه ولحيته بالحنا
فعليه الدم هكذا ذكر في الاصل وجمع بين الراس واللحية وفي ايجاب الدم وفي الجامع الصغير افرد
الراس بالذكر بايجاب الدم وتبين بما ذكر في الجامع الصغير ان كل واحد منهما مضمون بالدم ثم المسيلة

على

على وجهين ان خضب راسه بالمائع حتى لم يصر ملبدا راسه يلزم دم واحد لاستعمال الطيب
ولو خضب راسه بغير المائع يلزمه دمان دم لاستعمال الطيب ودم لتغطية الراس ومحرم ادهن
راسه بزيت قبل ان يحلق او يقصر فان كان الزيت قد القي فيه شي من الطيب ففيه الدم بالاجماع
وان كان الزيت خالصا لم يلزمه شي من الطيب ففيه الدم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف
ومحمد فيه الصدقة قال شيخ الاسلام رحمه الله هذا اذا استكثر منه فاما اذا اقل فعليه الصدقة
بالاجماع وجه قولهما ان غير المطيب لا يساوي المطيب في الزينة فكانت جناية قاصرة فلا
يلزمه الدم ولابي حنيفة رحمه الله ان الدهن اصل الطيب لان الراوي يلقي فيه فيصير طيبا فيلحق
بحقيقة الطيب في حق وجوب الجزاء احتياطا ولو داوى جرحه او شقوق رجله بدهن ليس
فيه طيب فلا شي عليه لان الدهن ليس بطيب حقيقة لكن الحق بالطيب من حيث انه اصل الطيب
اذا استعمله استعمال الطيب بخلاف الكافور والمسك والزعفران لانه طيب حقيقة فكيف ما
استعمله يجب فيه الدم ولو ادهن بشحم او سمن فلا شي عليه لانه ماكول وليس بطيب ولا اصل
الطيب ولو وجب الجزا هنا لوجب باستعمال الطيب ولو غسل راسه ولحيته بالخطمي فعليه
الدم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما عليه الصدقة وفي المنتقى هشام عن محمد رحمه الله اذا غسل
المحرم راسه باشنان فيه طيب فان كان اذا نظروا اليه قالوا هذا اشنان ففيه الصدقة وان قالوا هو
طيب فعليه دم وعنه ايضا لا باس ان ياكل المحرم الزيت ودهن السمسم وان يقطر في اذنه الزيت
قال لان هذا طعام وطيب من حيث انه اصل الطيب فاذا لم يستعمله على وجه الطيب لا يظهر حكم الطيب
بخلاف البنفسج وامثاله لانه طيب في نفسه

الفصل السادس في صيد الحرم وشجره وحشيشه وحكم اهل مكة

اما حكم الصيد فنقول قيل صيد الحرم حرام الا ما استثناه رسول الله
عليه الصلوة والسلام في قوله خمس من الفواسق وهذا لان الصيد يستفيد الامن بسبب الحرم قال
الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم واثر ثبوت الامن حرمة التعرض
وقال عليه الصلوة والسلام في الحديث المعروف ولا ينفر صيدها وفي القتل تنفير الصيد فيكون
حراما فان قتله حلال فعليه جزاؤه لانه اتلف محلا امنا ويجوز فيه الاطعام فاذا اراد القاتل اخراج
الطعام عن قيمته قومه ثم اخرج الى كل فقير نصف صاع من حنطة او صاعا من شعير ولا يجوز الصوم
عندنا وهو مذهب عثمان رضي الله عنه لان ضمان صيد الحرم بدل محض لانه وجب باعتبار وصف
في المحل وهو الامن الثابت للصيد بسبب الحرم وصار الامن الثابت للصيد بسبب الحرم بمنزلة
ملك الادمي في المحل ولا مدخل للصيام في ابدال المحل لان بدل المحل يجب ان يكون مثلا ولا مماثلة
بين الصوم والمال بخلاف ما يجب على المحرم لانه جزاء وكفارة فيه معنى البدلية والصوم ان لم يصلح
بدلا يصلح كفارة واما الهدي فقد ذكر القدوري ان فيه روايتين رواية لا يجوز وفي رواية يجوز
وذكر شيخ الاسلام رحمه الله ان في ظاهر رواية اصحابنا يجوز وفي غير رواية الاصول فلا وفي ظاهر
الرواية كما ذكر شيخ الاسلام رحمه الله وعلى احدى الروايتين كما ذكره القدوري سوى بينه وبين
المحرم في حق الهدي فيجوز الهدي منهما وعلى غير رواية الاصول كما ذكر شيخ الاسلام رحمه الله
وعلى احدى الروايتين كما ذكره القدوري فرق بينه وبين المحرم والصحيح هو التسوية ووجه
ذلك ان جواز الهدي في حق المحرم على موافقة القياس لان الجناية من المحرم من حيث اراقة الدم

وفى الهدى اراقة الدم فيمكن بجويزه فى حق صيد الحرم قياسا عليه بخلاف الصوم لان
جواز الصوم فى حق المحرم كان على مخالفة القياس لان الجناية عن المحرم باراقة دم ما هو مال
ولا اراقة فى الصوم ولا مالية فلا يمكن قياس صيد الحرم على المحرم لان الواجب على المحرم كفارة
والصوم شرع فى الكفارات لان المماثلة بين الكفارات وشبهها ليس بشرط والواجب فى
صيد الحرم بدل محض والمماثلة فى الابدال المحضة شرط وصورة الهدى فى هذا الباب ان يشترى
بقيمة الصيد هديا ويذبحها ويتصدق بلحمها على الفقراء وقد فسر الحسن ابن زياد فى مناسكه
فقال ينظر ان كان فى لحمه وفاء بقيمته حيا جاز وان لم يكن فى لحمه وفاء بقيمته حيا فعليه ان
يتصدق بتمام القيمة وبجزيه قال الفقيه ابو العباس الناطفى رحمه الله وذكر شيخنا ابو عبد الله
الجرجانى رحمه الله فى مسايل اصحابنا روى عن ابى حنيفة كما فسر الحسن قال وكان يقول فى الدرس
ان كان قيمة الهدى عند الذبح قدر قيمة الصيد ثم نقص بالذبح قيمته عن قيمة الصيد جاز ولا
شئ عليه للنقصان فى ظاهر رواية الاصل وان كان محرما واختار الهدى ان كان عند الذبح قيمة
الهدى حيا قدر قيمة الصيد المقتول لا شئ عليه من النقصان وان كان اقل منها ذبحها وعليه تمام
القيمة فما ذبح جاز تقدم والزيادة يتصدق بها على الفقراء دراهم او طعام او صيام بقدره وان
اختار الهدى ذبحه فى الحرم ولو ذبح خارج الحرم بجزيه الا انه اذا اسرق لحمه بعد الذبح وقد كان الذبح
فى الحرم فليس عليه بدله وان كان الذبح خارج الحرم فعليه بدله اذا اسرق هكذا ذكر الناطفى رحمه الله
فى اجناسه واذا قتل المحرم صيدا فى الحرم لا يجب عليه لاجل الحرم شئ ويجب عليه ما يجب على المحرم
واذا اشترك حلالان فى قتل صيد فعليهما جزاء واحد وكذلك اذا اشتركا فى قطع شجر الحرم ولو
اشترك حلال فى قطع صيد الحرم فعلى المحرم جزاء كامل وهو جميع القيمة وعلى الحلال النصف لان
الواجب فى حق المحرم ضمان الاحرام وانه لا يتجزى والواجب فى حق الحلال بدل المحل وانه متجزى واذا
اخذ حلال صيدا فى الحرم فقتله حلال اخر فى يده فعلى كل واحد منهما جزاء كامل لان كل واحد منهما
متلف للصيد احدهما بالاخذ المفوت الامن والاخر بالقتل واذا رمى صيدا على غصن شجرة فى الحرم
اصلها فى الحل او فى الحرم لم ينظر الى اصلها وانما ينظر الى موضع الصيد فان كان فى الحل فلا جزاء عليه
وان كان فى الحرم فعليه الجزاء ولو رمى صيدا بعضه فى الحل وبعضه فى الحرم فالعبرة لقوايمه لان
قوامه بالقوايم ولو كان بعض القوايم فى الحل والبعض فى الحرم ترجح جانب الحرمة احتياطا وهذا اذا
لم يكن الصيد نايما فان كان نايما وقوايمه فى الحل وراسه فى الحرم فهو صيد الحرم لان قوامه فى حالة
النوم بجميع البدن فاذا كان جزا من بدنه فى الحرم جعل صيد الحرم احتياطا واذا ارسل الحلال كلبه على
صيد فى الحل فاتبعه الكلب واخذه فى الحرم لم يكن على المرسل شئ ولكن لا يوكل الصيد وهذا الحل
يتعلق بالذكاة والذكاة فعل الكلب غير ان فعل الكلب صار مضافا الى المرسل باعتبار الارسال فاعتبر
فى حق ايجاب الضمان حالة الارسال وفى حق الحل حالة الاكل عملا بالشبهين جميعا ولو رمى الحلال
الى صيد فى الحل فدخل الصيد الحرم واصابه السهم فى الحرم لا يلزمه الجزاء لان اصل الرمى لم يكن
جناية منه ولكن لا يوكل الصيد وهذه المسئلة هى المسئلة المستثناة من اصل ابى حنيفة رحمه الله فان
عنده العبرة فى حق الحل لحالة الرامى الا فى هذه المسئلة فانه فى هذه المسئلة اعتبر حالة الاصابة
وكان فعل ذلك احتياطا حلال اخرج عنزا من الظبا من الحرم فولدت فى يده اولادا ثم ماتت هى واولادها

فعليه

فعليه جزاء الكل وهذا لان الام مستحق الاعادة الى الحرم لان اخراجها وقع محظورا من حيث انه
يتضمن تفويت ما استحق من الامن بسبب الحرم ونسخ الفعل المحظور مستحق والاعادة الى الحرم سبب
لعود الامان فصار الامان ثابتا لها قضية للسبب وهو اعادة الاستحقاق الى الحرم والامان وصف
شرعى والاوصاف الشرعية تسرى من الام الى الولد فسرى الامان الى ولدها فاذا ثبت الامان الى الولد
ولم يرده الى الحرم فقد فوت الامن على الولد مقصودا فيجب ضمان الولد بسبب صادفه مقصودا
بخلاف ولد المغصوب فى حقوق العباد لان ضمان الغصب فيما بين العباد لا يجب باثبات اليد لان
اثبات اليد تقع فى حق المالك لان الاموال انما تصان عن الهلاك بالايدى وانما وجوب ضمان الغصب
لتفويت اليد ولم يوجد تفويت اليد فى حق الولد فلم يجب ضمانه فان ادى جزاء الام وولدت بعد ذلك
لم يكن عليه ضمان الولد لان الواجب بمقابلة صيد الحرم بدل محض والبدل يقوم مقام المبدل فيصير ادا
الام برد المبدل ولهذا قلنا بعد اداء الجزاء لا يجب اعادة الام الى الحرم واذا صارت اداء للام فلم يبق
الامان صفة لهذه الصورة اصلا فلا يحدث الولد بصفة الامان فلا يجب باثبات اليد عليه
شئ واما حكم الشجر فنقول قطع شجر الحرم حرام قال عليه الصلوة والسلام فى الحديث المعروف
ولا يقطع شجرها والمعنى ان فى تبقية اشجار الحرم عمارة البقعة فقلعها يتضمن خرابها ولان صيد الحرم
ياوى الى اشجار الحرم ويستظل بظلها وياخذ الوكر فى اغصانها ففى قلعها ايحاش صيد الحرم واعلم
بان شجر الحرم انواع اربعة ثلاث منها يحل قطعها والانتفاع بها من غير جزاء وواحد لا يحل قطعه منها
ولا الانتفاع بها واذا قطعها رجل فعليه الجزاء بيان الثلث كل شجر انبته الناس وهو من جنس ما ينبته
الناس وكل شجر انبته الناس وهو ليس من جنس ما ينبته الناس بيان الواحد كل شجر نبت بنفسه
وهو ليس من جنس ما ينبته الناس ويستوى فى هذه الواحد ان يكون مملوكة لانسان او لم تكن حتى
قالوا فى رجل نبت بملكه ام غيلان فقطعه انسان فعليه قيمته لمالكه وعليه قيمة اخرى لحق الشرع
بمنزلة ما لو قتل صيدا مملوكا فى الحرم وبعد ما ادى جزاء الشجرة يكره للقاطع الانتفاع بها وانما كره كيلا
يتطرق الناس الى مثله فلا يودى الى استيصال صيد الحرم وفى المنتقى عن ابى يوسف رحمه الله لا باس
لغيره من محرم او حلال ان ينتفع به قال وما جف من شجر الحرم او تكسر فلا باس بالانتفاع به لانه
ليس شجر الحرم حقيقة لانه لا نمو له لانه حطب الحرم ولا حرمة لحطب الحرم قال هشام قلت لمحمد
ما تقول فى شجرة يابسة فى الحرم انقلع قال ان كان عروقها لا يسقيها فلا باس ان تقطع يعنى العروق
اليابسة قال لانها حطب معنى وقلع شجرة فى الحرم حتى وجب عليه قيمتها فغرس المقلوع فنبت فله ان
يقطعه ويصنع به ما شاء من غير جزاء والعبرة فى هذا الباب لاصل الشجر لا للاغصان حتى لو كان
الاصل فى الحرم فهو شجر الحرم وعلى قاطع الاغصان القيمة وان كان الاصل فى الحل فهو شجر الحل
ولا شئ على قاطع اغصانها وهذا لان الاغصان تابعة لان قوامها باصل الشجرة والعبرة للاصل لا للتبع
وان كان بعض الاصل فى الحل والبعض فى الحرم فهى شجر الحرم وعلى قاطع الاغصان القيمة سواء كان
الغصن من جانب الحل او من جانب الحرم ثم اذا وجبت القيمة فى شجر الحرم يتصدق بها ولا يجزى فيه
الهدى ولا الصوم وعن ابى يوسف فى المنتقى وان شاء اشترى به هديا واما حكم حشيش الحرم قال
محمد رحمه الله فى الاصل لا يحتلى حشيش الحرم ولا يقطع الا الاذخر بلا خلاف فانه بلغنا ان رسول الله عليه
الصلوة والسلام رخص فى الاذخر وكما يحرم قطع الحشيش بالمنجل يحرم ارسال البهيمة على الحشيش

في الرعي وهذا قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف لا باس بالرعي ولا باس باخذ كماة
الحرم لانه ليس من نبات الارض بل هو مودع فيه ولا باس باخراج حجارة الحرم لان الانتفاع به جائز
في الحرم وما جاز الانتفاع به في الحرم جاز اخراجه عن الحرم وفي المنتقى هشام عن محمد رحمه الله لا باس
باخراج تراب الحرم الى الحل الا ترى انه يخرج القدور والاواني وتراب البيت وماء زمزم يستشفى
به قيل هذا اذا اخرج قدرا يسيرا للطلب التبرك بحيث لا تفوت به عمارة المكان فاما اذا اراد ان
ينقل ما هو خارج عن العادة وتعمق المكان فذلك من باب التخريب لا من باب التبرك فليس له ذلك
وليس للمدينة حرمة الحرم في حق الصيود والاشجار ونحوها انما ذلك لمكة خاصة الا ترى انه
لم تظهر حرمتها في حق احرام الداخلين حتى جاز الدخول فيها من غير احرام فكذا في حق الصيود والاحرام
واما حكم اهل مكة في المنتقى هشام عن ابي يوسف قال سمعت ابا حنيفة رحمه الله يقول اكره اجارة
بيوت مكة في ايام الموسم وارخص فيها في غير ايام الموسم وهكذا روى هشام عن محمد عن ابي حنيفة
رحمه الله قال وكان يقول يعني ابا حنيفة رحمه الله لهم يعني للحاج ان ينزلوا عليهم في دورهم اذا كان لهم
فضل واذا لم يكن لهم فضل فلا قال هشام وانما قال لهم ان ينزلوا عليهم في دورهم لقوله تعالى سواء
العاكف فيه والباد قال وانما فرق ابو حنيفة بين ايام الموسم وغيرها في كراهية الاجارة والرخصة
فيها لان في ايام الموسم يزدحم الخلق وتقع الضرورة الى النزول في مساكنهم فان لم ينزلهم كالمملوكة
للنازلين من وجه نظرا ورحمة لهم وبعد ايام الموسم لم تقع الضرورة ثم هذه المسيلة دليل على جواز
اجارة البناء بدون الارض لان الاجارة لا ترد على الارض عند ابي حنيفة رحمه الله كالبيع وانما ترد على البناء
ورخص فيها في غير ايام الموسم قال هشام وكان ابو حنيفة رحمه الله يكره الجوار بمكة لانها ليست
بارض هجرة وروى الحسن عن ابي حنيفة انه قال اكره الجوار بمكة والمقام بها وكان يقول هاجر رسول الله
عليه الصلوة والسلام منها وفي المنتقى ايضا هشام عن محمد رحمه الله ليس لهم ان يبنوا بها شيئا لانه
مباح قال عليه الصلوة والسلام منى مباح لمن سبق وقوله مباح لبيان الانتفاء كانه يقول في صفة منا
انما ينبغي ان يكون مباحا للخلق وبه تبين ان منا كاسمه لاراقة الدماء مطية على الصراط والبناء ينقص عليهم
كونه مباحا والله اعلم

الفصل السابع في بيان وقت الحج والعمرة

وقت الحج اشهر معلومات قال الله تعالى الحج اشهر معلومات والمراد وقت الحج والاشهر المعلومات شوال
وذو القعدة وعشر من ذي الحجة فاذا عمل شيئا من اعمال الحج من طواف او سعي قبل اشهر الحج لا يجوز واذا عمل في
اشهر الحج يجوز ولو احرم قبل اشهر الحج ينعقد احرامه قد ذكرنا في صدر الفصل الثاني ان الاحرام عندنا
شرط وتقديم شرط العبادة على وقتها جائز ولكن يكره الاحرام قبل اشهر الحج لانه لا يامن الوقوع في
محظورات الاحرام لو قدمه فان امن ذلك لا يكره ووقت العمرة السنة كلها لانه لم يرد فيها توقيت ولكن
يكره في يوم عرفة وايام التشريق هكذا روي عن عايشة رضي الله عنها ولان هذه الايام وقت اداء الحج فيجب
تجديدها لاداء الحج وعن ابي يوسف انه لا يكره احرام العمرة يوم عرفة قبل الزوال لان ما قبل الزوال
ليس وقت اداء اعمال الحج فان الوقوف بعد الزوال وفي المنتقى بشر عن ابي يوسف في الامالي رجل اهل بعمرة
في اول العشر ثم قدم في ايام التشريق فاحب الي ان يؤخر الطواف حتى تمضي ايام التشريق ثم يطوف وليس عليه
ان يرفض احرامه ولو طاف بها في تلك الايام اجزاه ولا دم عليه ولو اهل بعمرة في ايام التشريق فانه يؤمر بان
يرفضها وان لم يرفض ولم يطف حتى مضى ايام التشريق ثم طاف بها اجزاه ولا دم عليه وهذا بناء على ما قلنا ان

العمرة في يوم عرفة وايام التشريق مكروهة واذا لم يكن الاحرام بالعمرة في يوم عرفة فالاحرام وجد
في وقت لا كراهة فيه وانعقد لا بصفة الكراهة فلم يؤمر بالرفض وامر بتاخير الطواف لتجريد هذه
الايام للحج واما اذا كان الاحرام في يوم عرفة او في ايام التشريق فالاحرام وجد في وقت مكروه فانعقد
بصفة الكراهة فامر برفضها ازالة لهذه الصفة وفيه ايضا عمرو بن ابي عمرو في الامالي بالرية واذا
طاف المعتمر بين الصفا والمروة راكبا وهو يقدر على المشي قال ابو حنيفة رحمه الله عليه الدم وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله عليه لكل طواف طعام مساكين الا ان يبلغ ذلك دما فينتقص منه شيء

الفصل الثامن في الطواف والسعي

وقد ذكرنا قبل هذا انه ينبغي للطايف ان يفتتح الطواف من موضع
الحجر وينبغي ان ياخذ في الطواف عن يمينه الى باب الكعبة ولو اخذ عن يساره على باب الكعبة وطاف
كذلك سبعة اشواط يعتد بطوافه في حكم التحلل عندنا وعليه الاعادة ما دام بمكة واذا رجع الى اهله قبل
الاعادة فعليه دم وقال الشافعي رحمه الله لا يعتد بطوافه ولقب المسيلة اذا طاف بالبيت منكوسا
واما اذا سعى منكوسا بان بدا بالمروة فمن اصحابنا رحمهم الله من قال يعتد به ولكن يكره والصحيح انه لا يعتد
بالشوط الاول لا لكونه منكوسا لكن الواجب هناك صعود الصفا اربع مرات وصعود المروة ثلاث
مرات فاذا بدا بالمروة فانما صعد الصفا ثلاث مرات فعليه ان يصعد مرة اخرى فلا يمكنه ذلك الا باعادة
شوط واحد بين الصفا والمروة فاما هنا ما ترك شيئا من اصل الواجب عليه وقد دار حول البيت سبع
مرات فلهذا كان طوافه معتدا به وينبغي ان يطوف بالبيت ماشيا ولو طاف راكبا او محمولا او سعى بين
الصفا والمروة راكبا او محمولا ان كان كذلك من عذر يجزيه ولا يلزمه شيء وان كان بغير عذر فما دام بمكة
فانه يعيد واذا رجع الى اهله فانه يريق لذلك دما عندنا ولو كان الذي حمل هذا الشخص محرما هل يجزيه
ذلك عن طوافه وذكر القاضي الامام علاء الدين محمود بن مسعود الغيني ان عندنا يجزيه وعلل فقال
ان المقصود من الطواف حصول الطايف في جميع مكان الطواف ليصير زايرا لجميع البيت وقد حصل
في جميع اماكن الطواف فيسقط عنه الفرض كما في الوقوف بعرفات بعض مشايخنا قالوا انما يجوز للحامل عن
طوافه اذا نوى الطواف اما اذا لم ينو لم يجزيه واستدل هذا القايل بما ذكر القدوري في شرحه اذا طاف
بالبيت طالبا الغريم او هاربا من عدو او سبع ولا ينوي الطواف لا يجزي عن طوافه بخلاف الوقوف
بعرفة وبعضهم قالوا وان لم ينو الحامل الطواف جاز اذا لم يرد به الحمل ويستدل هذا القايل بما ذكر
القدوري ايضا وكل من وجب عليه طواف واتى به في وقته وقع عنه سواء نواه او لم ينو به او نوى
به طوافا اخر ومثاله المحرم بالحجة او العمرة اذا قدم مكة وطاف ولم ينو شيئا او نوى التطوع فان كان
معتمرا وقع عن العمرة ولو كان حاجا وقع عن طواف القدوم فالحاصل ان على قول هذا القايل نية
الطواف ليست بشرط وقت الطواف انما الشرط ان لا يكون ناويا شيئا اخر وخرج على هذا اما
اذا طاف بالبيت طالبا الغريم لان هناك قصد شيئا اخر سوى الطواف وفي مسيلتنا لو كان قصد
الحامل ونيته حمل المحمول لا يجزيه عن الطواف ايضا وفي المنتقى بشر عن ابي يوسف رحمه الله طاف
المحرم بالحج يوم النحر طوافا كان اوجبه لله على نفسه اجزاه من طواف الزيارة ولم يجزه مما اوجب
لان طواف الزيارة يوم النحر اخذ عينيته من حيث الزمان فنزل من هذا الوجه منزلة صوم رمضان
اذا طاف طواف الواجب في جوف الحجر فان كان بمكة اعاد الطواف كله هكذا ذكر في الجامع الصغير
وذكر في الاصل يطوف ما ترك يعني ما يطوف بالحجر ولا يعيد الطواف على البيت وليس في المسيلة

اختلاف الروايتين فما ذكر في الاصل جواب الجواز معناه لو طاف بالحجر وحده اجزاه لانه اتى
بالمتروك وما ذكر في الجامع الصغير جواب الاستحسان والاولية بمعنى المستحب والاولى ان
يعيد الكل لتحصيل الطواف على الولاء والترتيب ثم طريق الطواف بالحجر ان ياخذ من يمينه خارج
الحجر حتى ينتهي الى اخر الحجر ثم يدخل في الحجر ويخرج من الجانب الاخر ثم يطوف وراء الحجر ثانيا ثم يدخل
في الحجر هكذا سبع مرات ويتصور بطريق اخر من خارجه وهو انه اذا انتهى الى اخر الحجر يرجع الى اوله
ثم يبتدى لكن لا يعد الخروج الى اوله شوطا وان لم يعد الطواف على الحطيم حتى يرجع اهله اجزاه وعليه
دم عندنا لانه ترك واجبا من واجبات الحج فيقوم الدم مقامه بيانه ان كون الحطيم من البيت ثبت بالخبر
الواحد وانه يوجب العمل اما لا يوجب العلم فجعلنا الطواف به واجبا لا ركنا وترك الواجب يجبر بالدم
قال محمد في الجامع الصغير اذا طاف طواف الزيارة على غير وضوء وطاف طواف الصدر في اخر
ايام التشريق بالوضوء فعليه دم ويجزيه الطواف ولو كان طاف للزيارة جنبا وطاف للصدر في
اخر ايام التشريق على الطهارة فعليه دمان عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
عليه دم واحد يجب ان يعلم بان الطواف عندنا صحيح بدون الطهارة فالطهارة ليست من
شرايط الطواف عندنا بل هي من واجباته وترك الواجب لا يمنع الاعتداد اما يوجب النقصان الا
ان في الجنب يجب الاعادة مادام بمكة وفي المحدث تستحب الاعادة ولا يجب لان النقصان المتمكن في
الطواف بسبب الجنابة اعظم لان الجنابة في كونها حدثا اغلظ فتفاحش النقصان في الطواف
بسبب الجنابة وصار طواف الجنب كالمعدوم من وجه ولم يتفاحش النقصان في الطواف بسبب
الحدث فلم يصير طواف المحدث كالمعدوم من وجه فاستحب الاعادة في طواف المحدث ووجبت
الاعادة في طواف الجنب لهذا فان اعاد طواف الزيارة ان اعاده في وقته فلا شي عليه ووقت طواف
الزيارة ايام النحر واوله ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر فاذا اعاده في ايام النحر فلا شي عليه لانه اداه في
وقته وكان المعتبر في حق المحدث الطواف الاول والطواف الثاني جابر له اتفق عليه مشايخنا
رحمهم الله واختلفوا في الجنب اذا اعاد طواف الزيارة ان المعتبر ايهما فالكرخي كان يقول المعتبر هو
الاول والثاني جابر له ويستدل بفصل المحدث وبفصل احرامه ولو طاف جنبا للعمرة في رمضان
ثم اعاد طوافه في اشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا ولو كان المعتبر هو الطواف الثاني
لكان متمتعا وكان الفقيه ابو بكر الرازي رحمه الله يقول المعتبر هو الطواف الثاني ويستدل بفصل
ذكره محمد رحمه الله انه لو طاف للزيارة جنبا في ايام النحر ثم اعاد طوافه بعد ايام التشريق فعليه دم
عند ابي حنيفة رحمه الله لتاخير الطواف عن وقته ولو كان المعتد به هو الاول والثاني جابر لما
لزمه دم التاخير لان الاول موجود في وقته هذا اذا اعاد طواف الزيارة في ايام النحر فان اعادها
بعد ايام النحر فعلى الجنب الدم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا دم عليه في هذه الفصول
فتاخير النسك عندهما لا يوجب الدم بحال واما المحدث اذا اعاد طواف الزيارة بعد ايام النحر فلا
ذكر له في الاصل قال مشايخنا رحمهم الله وينبغي ان يكون بالصدقة كفاية على مذهبه وفي المنتقى
الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله اذا طاف طواف الزيارة على غير وضوء ثم قضاه بعد ايام
النحر لم يكن عليه شي وروى عنه ان عليه صدقة لان طواف الزيارة موقت بايام النحر فقد اخره
وبالقضاء خفت جنايته اما اذا لم يعده فلهذا وجبت الصدقة فلو انه لم يعد الطواف حتى رجع

الى اهله فعليه ان كان جنبا بدنة وان كان محدثا شاة واذا عرفنا هذه الجملة جينا الى تخريج
المسئلة التي ذكرها في الجامع الصغير فنقول اذا طاف للصدر في اخر ايام التشريق وقع
طواف الصدر عن طواف الزيارة وصار تاركا طواف الصدر فيجب عليه الدم لترك طواف الصدر
وهذا بلا خلاف ويجب عليه دم اخر لتاخير طواف الزيارة عند ابي حنيفة رحمه الله واذا طاف
للزيارة محدثا ثم طاف للصدر في اخر ايام التشريق طاهرا لم يقع طواف الصدر عن طواف الزيارة
في حق الجنب وما اوقعه عن طواف الزيارة في حق المحدث مستحبة وليست بواجبة وطواف
الصدر واجب ولا يقام الواجب مقام المستحب اما اعادة طواف الزيارة في حق الجنب
واجب فجاز ان يقام طواف الصدر مقامه ولان ايقاع طواف الصدر عن طواف الزيارة في
حق المحدث غير مفيد لانه يلزمه الشاة في الحالين اما في حق الجنب مفيد لانه يلزمه الجزور ولو
لم يقع طواف الصدر عن طواف الزيارة واذا وقع يكفيه شاة فلهذا افترقا هذا هو الكلام في
طواف الزيارة جنبا الى طواف العمرة فنقول اذا طاف للعمرة محدثا او جنبا فما دام بمكة يعيد
الطواف لان الطواف ركن في العمرة كطواف الزيارة في الحج فان رجع الى اهله ولم يعد ففي المحدث
يلزمه الشاة وفي الجنب القياس ان تلزمه البدنة وفي الاستحسان يكفيه شاة لانه لا مدخل للبدنة
في العمرة الا ترى ان المعتمر لو جامع قبل الفراغ من العمرة لا يلزمه بدنة بخلاف الحاج اذا جنا الى
طواف الصدر فنقول اذا طاف للصدر جنبا او محدثا فما دام بمكة يعيده وان رجع الى اهله فعلى
الجنب الشاة واما المحدث فقد ذكر في رواية ابي سليمان انه تكفيه الصدقة حتى لا يقع التسوية
بين الحدث والجنابة وذكر في رواية ابي حفص ان عليه الدم لان الجنابة والحدث فيما سوى
طواف الزيارة على السواء الا ترى انهما استويا في طواف العمرة فكذا هنا وفي المنتقى وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله تعالى لكل شوط طعام مسكين الا ان يبلغ دما فينقص عنه ولو طاف طواف
الزيارة وفي ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم اجزاه ولكن مع الكراهة ولا يلزمه شي ولو طاف
منكشف العورة قدر ما لا يجوز معه الصلوة اجزاه وعليه دم ذكره القدوري في شرحه وفي
المنتقى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة اذا طاف طواف الزيارة في ثوب كله نجس فهذا وما لو طاف
طواف الزيارة عريان سواء فيلزمه دم ان لم يعد وان كان من الثوب قدر ما يواري به طاهرا والباقي
نجس جاز طوافه ولا شي عليه وليس على المكي واهل المواقيت ومن دونهم طواف الصدر كما هو مشروع
لتوديع البيت فهو مشروع بحكم المناسك وكذلك ليس على الحايض والنفساء طواف الصدر وابن
سماعة عن محمد رحمه الله في الرقيات اذا طهرت الحايض والنفساء قبل ان تخرج من بيوت مكة فعليها
طواف الصدر ولو جاوز البيوت حتى يكون في موضع لو خرج المكي اليه يكون سفرا اقصر الصلوة وطهرت
في ذلك الموضع فليس عليه طواف الصدر وفي الجامع الصغير طاف لعمرته وسعى على غير الوضوء وحل
بمكة اعاد الطواف والسعي وانما اعاد السعي لان السعي وان صح مع الحدث بوصف التمام لانه لا تعلق له
بالبيت الا ان السعي تابع للطواف ومرتب عليه الا ترى انه لا يعد قربة بدون الطواف وقد امر باعادة
الطواف فامر باعادة السعي بطريق التبعية وان رجع الى اهله ولم يعد يصير حلالا وعليه الدم لادخال
النقصان في طواف العمرة وليس عليه للسعي شي وكان ينبغي ان يلزمه دم لاجل السعي كما لو عاد طواف
العمرة ظاهرا ولم يعد السعي والجواب اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي انما يلزمه الدم لان بالاعادة يرتفع

المودى ويصير كان لم يكن فبقى السعى قبل الطواف فيلزمه الدم لترك السعى بخلاف ما اذا لم يعد
الطواف ولكن اراق الدم لان باراقة الدم لا يرتفع المودى ولا يصير كان لم يكن لانه ليس من جنسه
بل يرتفع النقصان فبقى الطواف فى محله والسعى بعده فلا يلزمه شى ومن طاف للصدر ثم اقام
بمكة لشغل فليس عليه اذا انصرف ان يطوف تاويل قوله عليه الصلوة والسلام من حج هذا
البيت فليكن اخر عهده الطواف فليكن اخر مناسكه الطواف دون مقامه وعند ابى حنيفة رحمه الله
اذا طاف للصدر ثم اقام الى العشاء فاحب ان يطوف طوافا اخر ليكون توديع البيت متصلا بالخروج
من غير فصل واذا رجع الحاج قبل طواف الصدر فعليه ان يرجع قبل ان يجاوز الميقات وان
جاوز الميقات لم يرجع وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يجمع بين اسبوعين لا يصلى بينهما وان فعل
صح ويكره وقال ابو يوسف رحمه الله لا يكره واذا انصرف عن وتر القارن اذا طاف طوافين لعمرته
وحجته وسعى سعيين بعد ذلك لعمرته وحجته جاز وقد اساء وانما لزمه الاساءة لتركه السنة
المتواترة والترتيب المشروع فان الترتيب المشروع فى حق القارن ان تقدم افعال العمرة على افعال الحج
فيطوف بالبيت سبعة اشواط لعمرته ويسعى بين الصفا والمروة سبع مرات لعمرته ثم يطوف طواف
التحية لحجته وعمرته فقد ترك الترك المشروع فيلزمه الاساءة لهذا ولا شى عليه لانه ما ترك واجبا
ولا اخر واجبا انما ترك مجرد الترتيب وانه سنة وترك السنة لا يوجب الاساءة اما لا يوجب الدم
ولا الصدقة والله اعلم

الفصل التاسع فى القارن

اعلم ان القران فى
حق الافاقى افضل من التمتع والافراد والتمتع فى حق الافاقى افضل من الافراد وهذا هو المذكور فى
ظاهر رواية اصحابنا رحمهم الله وذكر الحسن فى المجرد عن ابى حنيفة رحمه الله ان القران افضل من
التمتع والافراد افضل من التمتع فصار فى التمتع روايتان وفى حق المكى الافراد افضل من القران
لانه لا يمكنه احراز فضيلة القران الا بترك واجب وهو الاحرام من الميقات اما ميقات الحج ان
احرم بها من الحل لان ميقاته للحج من دويرة اهله او ميقات العمرة ان احرم بها من فوق مكة لان ميقاته
للعمرة من التنعيم والاحرام من الميقات واجب واحراز فضيلة القران مستحب ولا شك ان مراعاة الواجب
اولى والقارن هو الجامع بين الحج والعمرة سواء احرم بهما معا او احرم بالحجة واضاف اليها العمرة او احرم
بالعمرة ثم اضاف اليها الحجة الا انه اذا احرم بالحجة واضاف اليها العمرة فقد اساء فيما صنع لان الله تعالى
جعل العمرة بداية وجعل الحج نهاية وغاية لمن اضاف العمرة الى الحج فقد جعل الحج بداية وانه يخالف ما فى
الكتاب وعليه ان يقدم اعمال العمرة على اعمال الحج هذا هو داب القارن وعليه دم شكر لما انعم
الله تعالى عليه من التوفيق للجمع بين العبادتين بسفره ولهذا يحل فيه التناول ولغيره من الاغنياء
لانه دم شكر فان لم يات بافعال العمرة حتى وقف بعرفات يصير رافضا لعمرته لان بالوقوف تم حجه
فلو لم ترتفض عمرته يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج وانه غير مشروع وكذلك لو طاف لعمرته
شوطا او شوطين او ثلثة ثم وقف بعرفة يصير رافضا لعمرته لان الماتى به من اعمال العمرة اقل فجعل
وجودها كعدمها واذا ارتفض عمرته لزمه دم لرفض العمرة ولزمه قضاء العمرة ولكن يسقط
عنه دم القران واما اذا توجه الى عرفات او اخذ فى السير قبل ان ياتى بافعال العمرة هل يصير
رافضا لعمرته ذكر فى الجامع الصغير انه لا يصير رافضا وذكر المسئلة فى الاصل فى موضعين
وذكر فى احد الموضعين انه يصير رافضا لعمرته وذكر موضع اخر القياس على قول ابى حنيفة رحمه الله

انه

انه يصير رافضا وفى الاستحسان لا يصير رافضا وتبين بذكر القياس والاستحسان فى
الاصل فى احد الموضعين ان ما ذكر فى الاصل فى الموضع الاخر انه يصير رافضا استحسانا
وانما تظهر فايدته فيما اذا توجه الى عرفات ثم بدا له فرجع عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطاف
لعمرته وسعى لها ثم وقف بعرفة هل يكون قارنا على جواب الاستحسان يكون قارنا واراد بما ذكر فى
الاصل فى احد الموضعين من القياس على قول ابى حنيفة رحمه الله القياس على مسئلة معروفة
فى كتاب الصلوة ان من صلى الظهر فى منزله ثم توجه الى الجمعة هل ينتقض ظهره بمجرد التوجه ولو
احرم بالعمرة ثم طاف لحجته وسعى لحجته يريد به طواف التحية ولم يطف لعمرته حتى وقف بعرفة
هل يصير رافضا لعمرته ذكر القاضى الامام علاى الدين رحمه الله فى مختلفاته انه لا يصير رافضا
لان ما اتى به من الطواف وقع لعمرته وان نوى به الحجة لان الطواف الاول فى حق القارن مستحق
العمرة فيقع عن العمرة على ما مر قبل هذا واذا وقع عن العمرة تم عمرته ولا رفض بعد التمام وان كان
هذا الرجل احرم بالحج وطاف للحج طواف التحية ثم احرم بالعمرة لزمته وعليه لجمعه بينهما دم لان
طواف التحية سنة وليس بركن فلا يصير به موديا شيا من الحج فصار بمنزلة ما لو احرم بالعمرة قبل
الطواف الا ان فى هذا الفصل يستحب له رفض العمرة وفيما اذا لم يطف لحجته اصلا لا يستحب له
رفض العمرة والفرق ان هذا لو مضى على عمرته يصير بانيا عمل العمرة على عمل الحج ولكن عملا هو مسنون لا
عملا هو ركن والمشروع ترتيب جميع افعال الحجة على افعال العمرة فاذا فات هذا الترتيب فى عمل هو
مسنون لا فى عمل هو ركن يستحب له الرفض من حيث فوات الترتيب فى عمل مسنون ولم يومر من حيث
انه لم يفت الترتيب فى عمل هو ركن اما اذا لم يطف لحجته اصلا فان مضى عليها لا يكون بانيا اعمال العمرة
على اعمال الحج اصلا وقد ذكر الاستحسان هنا ولم يذكر ثمة لهذا وفى المنتقى ابن سماعة عن محمد
رحمه الله قارن طاف وسعى لعمرته ثم حلق راسه فعليه دمان وهذا لان العمرة فى حق القارن
من تبع للحج فما دام احرامه للحج باقيا لا يتحلل عن احرام العمرة وان اتى بافعالها فكان الحلق جناية على احرامين
وبه فارق المتمتع لان العمرة فى حق المتمتع اصل فيقع التحلل عنها باتيان افعالها فلا يصير بالحلق جانيا
على احرام العمرة فلا يلزمه دم العمرة وفيه ايضا رجل جمع بين حجة وعمرة ثم قدم مكة وطاف لعمرته فى شهر
رمضان كان قارنا ولكن لا هدى عليه لان الهدى انما يجب على القارن شكرا لما انعم الله عليه من
تجويز الجمع بين الحجة الصغرى والكبرى فى وقت الحجة الكبرى وفيه ايضا ابن ابان عن محمد رحمه الله قارن
طاف لعمرته وسعى ان يكون لحجته كان سعيه عن العمرة لان العمرة اولهما فصار السعى مستحقا لها فيقع
عنها واذا لم يجد القارن الهدى صام ثلاثة ايام فان صام ثلاثة ايام ثم وجد الهدى قبل ان يحلق
فعليه ان يذبح

الفصل العاشر فى المتمتع

قدمر فى صدره المتمتع هو الذى
اعتمر فى اشهر الحج وحج من عامه ذلك فى سفر ولم يلم باهله فيما بينهما الماما صحيحا والاصل فيه
قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج فى حق المتمتع متصلا بالعمرة لانه بدا بالعمرة احراما وسفرا
وقد توصل بها سفرا لا احراما فالاول ان يحرم بالعمرة فى اشهر الحج وياتى باكثر افعال العمرة ثم يحرم
بالحج وياتى بها فى افعال العمرة بتمامها ثم يحرم بالحج فى ذلك السفر فيتحقق الوصل سفرا ان كان لا يتحقق
احراما وانما يتحقق الوصل سفرا اذا كان السفر واحدا وانما يتحد السفر اذا لم يلم باهله فيما بينهما الماما
صحيحا حتى لا ينتهى حكم السفر الاول وعن هذا قلنا انه لا تمتع لاهل مكة واهل المواقيت ومن دونها

الى مكة اما اهل مكة فلان من شرط المتمتع ان لا يلم باهله فيما بين عمرته وحجته الماما صحيحا وذلك لا يتصور في حق اهل مكة لانه كما فرغ من العمرة فقد حصل ملما باهله الماما صحيحا واما اهل المواقيت ومن دونها الى مكة فلانهم الحقوا باهل مكة ولهذا اجاز لهم دخول مكة بغير احرام فالحقوا بهم في حق هذا الحكم ايضا وتفسير الالمام الصحيح ان رجع الى اهله ولا يكون العود الى مكة مستحقا عليه والعبرة للجمع بين افعال العمرة وبين احرام الحج في اشهر الحج لا الجمع بين احرامين ثم المتمتع نوعان متمتع ساق الهدى مع نفسه ومتمتع لم يسق الهدى مع نفسه فالذى لم يسق الهدى اذا فرغ من اعمال العمرة يتحلل بالحلق والذى ساق الهدى مع نفسه لا يتحلل بالحلق وان فرغ من افعال العمرة لان السوق ابتداء في ابتداء الاحرام فيكون له اثر في استدامته من الطريق الاولى وعلى المتمتع دم اذا وجد ذلك قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وسيل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ادناه شاة وانه دم شكر حتى جاز للغني التناول منه وان لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج حتى لو صام بعد ما احرم بالعمرة في اشهر الحج جاز خلافا للشافعي رحمه الله والافضل له ان يصوم ما قبل يوم التروية ويوم التروية ويوم عرفة لان الصوم بدل عن الهدى بالكتاب فكان الافضل له ان يوخر الصوم الى اخر الوقت الذى يفوته الصوم بمضى ذلك الوقت وهذه الايام اخر ايام الصوم فان مضت يعنى هذه الايام ولم يصم سقط الصوم وعاد الى الهدى عندنا فان لم يقدر على الهدى كان عليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى وانما سقط الصوم وعاد حكم الهدى باعتبار ان كون الصوم بدل عن الهدى عرف عن الكتاب والكتاب وقت كونه بدلا بهذه الايام فان المراد من قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج في وقت الحج فبعد فوات هذه الايام يظهر حكم الاصل وبنحوه ورد الاثر عن عمر وابن عباس واما صوم السبعة فيجوز اذا فرغ من افعال الحج وان لم ينصرف الى اهله ولا يجوز قبل افعال الحج لان صوم السبعة معلق بالرجوع بقوله تعالى وسبعة اذا رجعتم الا انا اقمنا سبب الرجوع وهو الفراغ من اعمال الحج مقام الرجوع فبقى ما وراه على اصل التعليق ولو قدر على الهدى في خلال الصوم الثلاث او بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي وسقط حكم الهدى لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل لان المقصود هو التحلل ولم يحصل فسقط حكم البدل كالمتيمم اذا وجد الما قبل الفراغ من الصلوة ولو وجد الهدي بعد ما حلق قبل ان يصوم السبعة فلا هدى عليه لان المقصود قد حصل بالحلق وهو التحلل فيسقط حكم البدل وفى المنتقى رواية البشر عن ابى يوسف اذا صام المتمتع ثلاثة ايام ثم وجد هديا قبل ان يحل انتقض صومه وان وجد الهدى بعد ما حل جاز صومه ولا هدى عليه قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير كوفي قدم بعمرة في اشهر الحج ففرغ منها وحلق او قصر ثم اتخذ مكة او البصرة دارا ثم حج من عامه فهو متمتع اعلم بان هذه المسيلة على اربعة اوجه الاول اذا اقام بمكة بعد ما فرغ من العمرة وحلق ثم حج من عامه ذلك وفى هذا الوجه متمتع لما ذكرنا من صورة المتمتع الوجه الثاني اذا خرج من مكة ولكن لم يجاوز الميقات حتى حج من عامه ذلك وفى هذا الوجه هو متمتع ايضا لان لداخل الميقات حكمه حكم جوف مكة فكانه لم يخرج من مكة • الوجه الثالث اذا خرج من المواقيت وعاد الى اهله ثم حج من عامه ذلك وفي هذا الوجه هو ليس بمتمتع لانه الم باهله بين العمرة وبين الحج الماما صحيحا لان العود الى مكة غير مستحق عليه فانه رجع الى اهله بعد ما حصل له التحلل بالحلق حتى ان هذا الكوفي

لو

لو ساق مع نفسه هديا والباقى بحاله كان متمتعا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لان الالمام هنا غير صحيح لان سوق الهدى يديم الاحرام ولا يقع التحلل بالحلق ولو دام الاحرام كان العود مستحقا لاجل الاحرام فلا يصح الالمام • الوجه الرابع اذا خرج من الميقات فاتى البصرة واتخذها دارا ثم حج من عامه ذلك قال في الكتاب هو متمتع ولم يذكر فيه خلافا وروى الحاكم الشهيد عن ابى عصمة سعد بن معاد ان ما ذكر في الكتاب قول ابى حنيفة رحمه الله وعلى قولهما لا يكون متمتعا وهكذا ذكر الطحاوى في كتابه وذكر الجصاص انه لا يكون متمتعا على قول الكل وجه ان لا يصير متمتعا انه لما اتخذ البصرة دارا فقد انتهى السفر الاول نهايته واتحاد السفر شرط التمتع وجه ان يصير متمتعا انه شبهة السفر الاول قايم لانه حاصل في سفر واحد حقيقة لانه لم يعد الى وطنه الذى انشا السفر منه ودم المتمتع نسك فيجب احتياطا الحاقا للشبهة بالحقيقة قال القدورى لو احرم بعمرة وفرغ منها وتحلل واقام بمكة حتى دخل عليه اشهر الحج فاحرم بعمرة اخرى لم يكن متمتعا لانه بمنزلة اهل مكة ولا يمتنع في حق اهل مكة فان خرج من مكة ثم عاد محرما بالعمرة لم يكن متمتعا الا اذا رجع الى اهله في قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا خرج الى موضع لاهله التمتع والقران وهو ما وراء الميقات فهو متمتع واذا خرج قبل دخول اشهر الحج الى موضع لاهله التمتع والقران فاحرم بالعمرة كان متمتعا في قولهم اذا خرج المكي الى كوفة وقرن صح قرانه ولو خرج بالكوفة واهل بالعمرة واعتمر ثم حج لم يكن متمتعا لانه صار ملما باهله بين الحج والعمرة ولو ان المكي خرج الى الكوفة واحرم بعمرة وساق الهدى لم يكن متمتعا وصح المامه مع سوق الهدى بخلاف الكوفي لان العود مستحق على الكوفي فمنع صحة الالمام والعود غير مستحق على المكي فلا يمنع صحة الالمام مكي وكوفي مجاور ان بمكة احرم بعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بحجة قال يرفض الحجة وعليه لرفضها دم وان مضى عليهما اجزاه وكان عليه لجمعه بينهما دم وهذا قول ابى حنيفة وهذا بناء على ما قلنا انه لا يمتنع في حق اهل مكة فلا بد من رفض احدهما فاذا لم يطف لعمرته رفض العمرة لانه لم يتصل الاداء بالعمرة كما لم يتصل بالحجة والعمرة اخف السكين فكان رفضها اولى وان طاف لعمرته رفض الحجة بلا خلاف كذلك اذا اتى باكثر طواف العمرة رفض العمرة بلا خلاف وان طاف اقلها بان طاف لها شوطا او شوطين او ثلاثا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يرفض العمرة وقال ابو حنيفة يرفض الحجة ثم اذا رفض الحجة قال عليه دم لرفضها وعليه حجة وعمرة الحجة بالدخول والعمرة لانه لم يات بافعال الحج في السنة التى احرم فيها فصار كفايت الحج فان حج من عامه ذلك فلا عمرة عليه وان لم يرفض شيا من ذلك ومضى فيهما خرج من العهدة وعليه دم لاجل الجمع ولكن هذا دم جبر لارتكاب النهى حتى لا يباح التناول للغنى

الفصل الحادى عشر في الاحصار

المحصر هو الممنوع عن الوصول الى بيت الله تعالى بعد الاهلال بحجة او عمرة وحكمه في الشرع ان يتحلل بشاة يبعث بها الى الحرم فيذبح هناك قال اهل التفسير معنى قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى فان احصرتم فحكم التحلل بالهدى ولا خلاف لاحد بين المحصر بالعدو ويتحلل بالهدى واما المحصر بالمرض هل يتحلل بالهدى عندنا يتحلل وعند الشافعي لا يتحلل والمرض الذى يثبت الاحصار عندنا ان يقعد على الذهاب والركوب الا بزيادة مرض وهذا لان المحصر التحلل للمحصر بالعدو انما ثبت كيلا تلزمه الزيادة على موجب احرامه لانه ان اختار المضى خاف على نفسه وماله وان اختار الترك يبقى في الاحرام زمانا مديدا وهو بالاحرام

التزم الكف الى وقت معلوم فاذا اختار التزام زيادة الكف على ذلك الوقت فيشرع له التحلل
لنفي تلك الزيادة هذا المعنى موجود فى المريض لانه متى لم يمض بردا والكف عن المحظورات ولو
امضى يلحقه زيادة مرض فشرع له التحلل لاجل الزيادة ولا يلزم الذى ضل الطريق لان التحلل
فى حق المحصر بالهدى يحزعنه فى الحرم وهو لا يجد من يبعث بالهدى الى الحرم ولو وجد لا يبقى
محصرا لانه وجد الطريق حتى قال مشايخنا رحمهم الله لو كان الذى وجد فارسا وهو لا يقدر
على الذهاب معه جاز له ان يبعث بالهدى على يديه ليتحلل و لا يلزم المحبوس بالدين لان المديون انما
يحبس اذا كان مليا مماطلا واذا كان بهذه الصفة فهو غير ممنوع لانه قادر على ان يقضى الدين ويخرج
حتى لو حبس ظلما كان له ان يتحلل بالهدى كالممنوع بالعدو والمرض والمهلة بالحج او العمرة اذا فقدت
المحرم وبينها وبين مكة مسيرة سفر تصير محصرة عندنا لانها صارت ممنوعة عن الذهاب شرعا وكذلك
اذا احرمت بحجة التطوع ومنعها زوجها فهى محصرة لان حق المنع ثابت للزوج شرعا فكان اولى
بالاعتبار من المنع الباطل وهو المنع من العدو وله ان يحللها بما هو من محظورات الاحرام واذا احللها فعليها
هدى وحجة وعمرة فرق بين حجة التطوع وحجة الاسلام فان فى حجة الاسلام اذا صارت محصرة لانه
زوجها منعها لا تتحلل الا بالهدى لان هناك المنع ليس بحق الزوج بل شرعا لفقد المحرم فصار نظير المنع
بسبب المرض حتى لو كان لها محرم ليس لزوجها منعها عن حجة الاسلام وعليها دم وفسر القدورى فى كتابه فقال
شاة او بقرة او بدنة او سبع بقرة او بدنة والبدنة افضل ثم هذا الدم وجميع ما يجب من الدماء يختص
جوازها بالحرم باتفاق بين العلماء، وهل يختص جوازها بيوم النحر ففى دم الاحصار اختلاف قال ابو حنيفة
رحمه الله لا يختص وقالا يختص ودم المتعة والقران يختص جوازهما بيوم النحر بلا خلاف وما سواهما
من الدماء لا يختص جوازه بيوم النحر بلا خلاف ثم المحصر بالحج اذا بعث بالهدى يواعد صاحبه ان ينحر
عنه فى يوم كذا عند ابى حنيفة رحمه الله لان الاحصار عنده غير موقت بوقت فاحتيج الى المواعدة
ليصير وقت الاحلال معلوما له فاما عندهما دم الاحصار فى الحج موقت بيوم النحر عندهما كدم الاحصار
فى الحج عند ابى حنيفة فاذا بعث المحصر بالهدى وذبح عنه لا حلق عليه عند ابى حنيفة ومحمد لان
الحلق شرع للتحلل وفى حق المحصر التحلل بذبح الهدى فسقط الحلق عنه • فى المنتقى ابن سماعة عن محمد
فى المحرم تسرق نفقته انه ليس بمحصر اذا كان يقدر على المشى يلبى ويسال الناس وان كان لا يقدر على المشى
فهو محصر و كذلك اذا كان يومه ذلك يقدر ولكنه يخاف ان يعجز فى نصف الطريق او بعضه عن ذلك
ولا يقدر على المضى ولا على الرجوع ولا يثق على نفسه بقوة على ذلك فهو محصر ثم اذا تحلل المحصر بالهدى
وكان مفردا بالحج فعليه حجة وعمرة من القابل اما الحجة فظاهر واما العمرة فلانه فى معنى فايت الحج
لانه كان خرج عنها بعد صحة الشروع قبل اداء الاعمال وعلى فايت الحج اعمال العمرة ولم يات بها وان كان
مفردا بالعمرة فعليه عمرة مكانها و ان كان قارنا فانما يتحلل بذبح هديين وعليه عمرتان وحجة حجة وعمرة
اخرى بسبب فوات الحج وان كان المحصر معسرا لا يجد الهدى اقام حراما حتى يطوف ويسعى كما يفعله
فايت الحج قال محمد رحمه الله فى الجامع الصغير فى محرم بالحج يقف بعرفة ثم يخرج الى الحل لحاجة
له فيحصر لا يكون محصرا حتى لا يتحلل بالهدى وهو محرم على النساء حتى يطوف طواف الزيارة وانما لا يكون
محصرا على التفسير الذى قلنا لان معظم اركان الحج الوقوف بعرفة الا ترى ان الوقوف يؤمن به حال
قيام الاحرام من كل وجه وطواف الزيارة يؤتى به فى حال قيام الاحرام من وجه الا انا لو شرعنا للهدى

للاحلال لا يبقى الطواف معتبرا وكان ذلك سعيا لابطال ما هو الاصل لامر دونه وانه لا يجوز ثم
قال وهو محرم فى حق النساء حتى يطوف طواف الزيارة لانه فى الحج بعد لان طواف الزيارة باق عليه
وانه ركن وان لم يكن اصليا فاذا ذهب ايام التشريق ووجد سبيلا الى البيت بعد ذلك يطوف طواف
الزيارة ويطوف طواف الصدر لان هذا الاحصار لما لم يعتبر شرعا صار وجوده وعدمه بمنزلة ولو
عدم الاحصار حتى ذهب ايام التشريق كان عليه ان يطوف طواف الزيارة وطواف الصدر كذا هنا
ثم هل يحلق يوم النحر حيث احصر او يوخر الحلق الى ان يجد سبيلا الى البيت فيحلق فى الحرم اشار
فى الجامع الصغير الى انه يحلق يوم النحر حيث احصر و ذكر فى الاصل انه يوخر النحر و لو احرم بالحج واتى
مكة قبل الوقوف بعرفة فاحصر بها لا يكون محصرا فالاحصار بمكة وبالحرم ليس باحصار عندنا
و اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا انما لا يكون احصارا اذا امتنع من الوقوف بعرفة دون البيت او منع
عن البيت دون الوقوف بعرفة لانه اذا امتنع عن احدهما لا يزداد عليه موجب احرامه لو لم يتحلل بالهدى
لانه لو منع عن البيت يقف بعرفة ثم يحلق ويتحلل و ان منع عن الوقوف يطوف بالبيت ثم يحلق ويتحلل
فان فات الحج يتحلل بالطواف و الى هذا اشار القدورى فى كتابه حيث قال ولا يكون محصرا فى
الحرم اذا امكنه الطواف فاما اذا امتنع عنهما كان محصرا يتحلل بالهدى لانه لو لم يتحلل يزداد عليه موجب
احرامه و بعضهم قالوا لا يعتبر محصرا بان منع عنهما لان الاحصار بمكة عنهما بعد ما صارت مكة دار
الاسلام نادر والنادر لا عبرة له فصار وجوده والعدم بمنزلة و عن ابى يوسف رحمه الله انه قال
سالت ابا حنيفة هل على اهل مكة احصار قال لا قلت فان رسول الله صلى الله عليه وسلم احصر
بالحديبية قال كان اهل مكة يومئذ فى حكم اهل الحرب واليوم هو فى حكم اهل الاسلام اشار الى ما قلنا
و فى المنتقى عن ابى يوسف اذا كان بمكة يحول بينه وبين الدخول كما حال المذكور بين رسول الله عليه
الصلوة والسلام وبين دخول مكة يكون محصرا **الفصل الثانى عشر فى معرفة فايت الحج
وبيان احكامه** الفايت الحج من فاته الوقوف بعرفة ووقت الوقوف بعرفة من حين زوال
الشمس من يوم عرفة الى ان يطلع الفجر من يوم النحر على ما مر فاذا لم يقف فى شئ من هذا الوقت فقد فاته الحج
وعليه ان يتحلل بافعال العمرة عندنا يطوف ويسعى ويحلق قال عليه الصلوة والسلام فايت
الحج يحل بالعمرة ولا دم عليه عندنا بخلاف المحصر لان الدم فى حق المحصر انما يجب للتحلل وفايت الحج
يتحلل بافعال العمرة فلا حاجة له الى الدم هذا اذا كان فايت الحج مفردا بالحج وان كان قارنا طاف للعمرة
ويسعى لها اولا لان العمرة لا تفوت ثم يطوف طوافا اخر ويسعى لفوات الحج ويحلق و ان كان فايت
الحج متمتعا قد ساق الهدى بطل تمتعه لما ذكرنا من صورة التمتع قبل هذا ويصنع بهديه ما شاء لان
الدم فى حق المتمتع للجمع وقد انعدم الجمع ثم فات الحج اذا تحلل بافعال العمرة هل ينقلب احرامه احرام عمرة
ذكر فى غير رواية الاصول ان على قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لا ينقلب بل يبقى احرام الحج و عند
ابى يوسف رحمه الله لا يصح الثانى كما لو احرم قبل الفوات و فى نوادر بشر ابن الوليد عن ابى يوسف
رحمه الله انه يرفضها كما هو قول ابى حنيفة و فى بعض المواضع فى كتاب المنتقى يشير الى انه ينقلب
احرامه احرام عمرة من غير ذكر خلاف وثمرته تظهر فيما اذا اهل بعد فوت الحج بحجة او عمرة رفضها حتى لا
يصير محرما بعمرتين و فى بعض المواضع يشير الى ان احرام الحج يبقى من وجه دون وجه من غير ذكر خلاف
وثمرته تظهر فيما اذا اهل بعد فوت الحج بحجة او عمرة رفضها ايا ما كان والصحيح قول ابى حنيفة رحمه الله

لان الحاجة الى الخروج عن احرام الحج بافعال العمرة ولو صار احرامه احرام عمرة لم يمكن التحلل واقعا عن
احرام الحج **الفصل الثالث عشر في الجمع بين الاحرامين** يجب ان يعلم بان الجمع بين
احرامي الحج او احرامي العمرة بدعة ولكن اذا جمع بينهما لزماه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد يلزمه احدهما لان الاحرام ما شرع الا للاداء فلا يتصور الا على وجه يتصور الاداء واداء حجتين
او عمرتين معا لا يتصور فلا يتصور الاحرام بهما ايضا كالتحريمة في باب الصلوة لما شرعت للاداء لا تتصور
التحريمة للصلوتين كما لا يتصور اداء الصلوتين معا وهما قالا الاحرام بالحج التزام محض في الذمة بدلالة
انه يصح منفصلا عن الاداء والذمة متسع لحجج كثيرة بخلاف التحريمة للصلوة لانها لا تصح الا على
وجه يتصل بها الاداء والاداء لا يتصور فانعدم الاحرام لانعدام اتصال الاداء الا انه لا بد من
رفض احدهما تورعا عن المنهي بعد هذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا توجه الى احديهما يصير
رافضا الاخرى وقال ابو يوسف رحمه الله كما فرغ عن الاحرامين يصير رافضا لاحديهما وفائدة
الاختلاف تظهر فيما اذا قتل صيدا قبل ان يتوجه لاحديهما قال ابو حنيفة رحمه الله عليه قيمتان
وقال ابو يوسف قيمة واحدة وكذلك اذا احصر في هذه الحالة فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يحتاج
الى هديين للتحلل وعلى قول ابي يوسف يكفيه هدي واحد والصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله
لان البقاء لا يحتاج فيه الى الدليل وانما هو لعدم الدافع والرافع تعذر الجمع اداء وذلك لا يكون قبل
الاداء ما لم يأخذ في الاداء لا يرتفض احدهما ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في رواية لا يصير
رافضا حتى يبتدئ الطواف لان الاداء عنده يتحقق الا ان في ظاهر الرواية جعل السير الى احديهما
قائما مقام الاداء كما في مصلي الظهر اذا توجه الى الجمعة وكما ان الجمع بين احرامي الحج او بين احرامي العمرة
بدعة فكذلك بناء اعمال العمرة على اعمال الحج بدعة اما بناء احرام الحج على احرام العمرة فليس ببدعة
حتى ان من احرم بحجة وطاف لها شوطا ثم اهل بعمرة رفض العمرة لانه اذا طاف للحجة فقد اتى بفعل من
افعال الحج فلو مضى في العمرة يصير بانيا العمرة على الحج وانه غير مشروع ولو احرم بحجة ثم احرم بعمرة
قبل ان يطوف لحجة شوطا فانه لا يرفض العمرة لانه لم يات بفعل من افعال الحج فلا يصير بانيا العمرة
على الحج بل بنى احرام العمرة على احرام الحج وانه غير منهي عنه وفي المنتقى عن محمد احرم بشيء لا ينوي به حجا
ولا عمرة ثم احرم بحجة فالاول عمرة ان شاء وان ابى وان احرم بعمرة فالاول عمرة ان شاء وان ابى وان
كان الاحرام الثاني لا يريد به شيا ايضا فهو قارن وان كان الذي احرم بها عمرة اولا فهذا حج ولو احرم
بشيئين واراد ان يكون مخيرا فيهما ان شاء حجتين وان شاء عمرة وحجة ان شاء وان ابى وهذا على
الصحة لا يكون على غير ذلك وان احرم لا ينوي حجا ولا عمرة ثم احرم بعد ذلك باحرام اخر لا ينوي حجة ولا
عمرة فهذا كله حجة وعمرة ولو احرم باحرامين لا نية له فيهما ثم احرم باحرامين لا نية له فيهما قال محمد
رحمه الله الاولان حجة وعمرة والاخران باطل والله اعلم **الفصل الرابع عشر في الحلق
والتقصير** الحلق والتقصير مشروعان في حق الرجل للتحلل عن الاحرام والحلق افضل من التقصير
واما المراة فلا حلق عليها لان الحلق في حقها نوع مثلة ولكنه مقصر باخذ شيء من اطراف الشعر
مقدار انملة هكذا قال ابن عمر والافضل لها ان تقصر من كل شعر مقدار انملة لان التقصير في حقها قائم
مقام الحلق في حق الرجل والافضل في حق الرجل حلق جميع الراس وكذا الافضل في حقها الاخذ من
كل شعر وان قصرت بعض راسها وتركت البعض اجزاها اذا كان ما قصرت مقدار ربع الراس فصاعدا

وان كان اقل من ذلك لا يجزيها اعتبارا للتقصير في حقها بالحلق في حق الرجل واذا جاء وقت
الحلق ولم يكن على راسه شعر بان كان حلق قبل ذلك او بسبب اخر ذكر في الاصل انه يجري الموسى
على راسه لانه لو كان على راسه شعر كان الماخوذ عليه اجراء الموسى وازالة الشعر فاعجز عنه سقط
وما لم يعجز عنه يلزمه ثم اختلف المشايخ ان اجراء الموسى مستحب او واجب والاصح انه واجب والحلق
في حق الحاج يتوقت بالمكان وهو الحرم وبالزمان وهو يوم النحر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو
اخر عن يوم النحر او عن الحرم يلزمه الدم وعلى قول ابي يوسف رحمه الله لا يتوقت بالزمان ولا بالمكان
حتى لا يلزمه الدم اخر عن المكان او عن الزمان وعلى قول محمد رحمه الله يتوقت بالمكان ولا يتوقت
بالزمان حتى يلزمه الدم بالتاخير عن المكان ولا يلزمه الدم بالتاخير عن الزمان وفي حق المعتمر لا يختص
بالمكان ولا بالزمان بلا خلاف وفي المنتقى ابن سماعة عن محمد رحمه الله حاج او معتمر براسه قروح
لا يستطيع معها امرار الموسى على راسه ولا يصل الى تقصير شعره وهذا انما يطمع في برءه قريبا
او مما لا يدري هل يبرأ او لا يبرأ قال اذا لم يبق الا الحلق ولم يقدر عليه ولان يمر الموسى على راسه
فقد حل في العمرة والحج بمنزلة ما لو حلق راسه وان اخر الاحلال حتى يمر الموسى على راسه قبل مضي
ايام النحر فقد احسن وان لم يوخر فلا شيء عليه هذا اذا عجز عن الحلق لقروح في راسه وان عجز
عن ذلك لانه لم يجد الموسى ولم يجد من يحلقه فهذا ليس بعذر ولا يجوز له الا الحلق والتقصير
الفصل الخامس عشر في الرجل يحج عن اخر اختلفت عبارة المشايخ في
المامور بالحج عن الغير اذا حج فعبارة الشيخ الامام الزاهد شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده
ان على قول اصحابنا رحمهم الله اصل الحج يقع عن المامور وللامر ثواب النفقة لان اصل الحج
يقع عن الامر وهذا لان اصل الحج لو وقع عن الامر انما يقع اذا صار المامور نائبا عن الامر في اصل الحج
ولم يصر لان الحج عبادة بدنية والنيابة لا تجري في العبادات البدنية والدليل عليه انه يشترط
اهلية المامور وهذا يدلك ان الفعل ما وقع عن الامر ولكن للامر ثواب النفقة فصار انفاق
المامور كانفاق الامر بنفسه فامكن القول به لان النيابة تجري في الانفاق ولكن يسقط اصل الحج
عن الامر لان الانفاق اقيم مقام الافعال في حق سقوط الافعال حالة العجز عن الفعل كما اقيم الفداء
مقام الصوم في حق الشيخ الفاني في حق سقوط الصوم وعبارة الشيخ الامام الاجل شمس الايمة
السرخسي رحمه الله ان اصل الحج يقع عن الامر وبنحوه ورد الاثر فان النبي عليه الصلوة والسلام
قال للخثعمية حجي عن ابيك وانه يدل على ان الاصل الحج يقع عن المحجوج عنه والدليل عليه انه لا يسقط
حجة الاسلام عن المامور ولو وقع اصل الحج عن المامور يسقط عنه حجة الاسلام والدليل عليه
ان المامور يحتاج الى اسناد الاحرام الى الامر والاحرام عقد على الاداء فهذا يدلك ان الحج يقع عن
المحجوج عنه بذلك الاحرام هذا هو في حجة الفرض جينا الى حجة التطوع فنقول من امر غيره
بحجة التطوع جاز ويصير للامر ثواب النفقة في طريق الحج من حيث انه سبب الى الحج بالانفاق او
يصير المامور فاعلا ثواب فعله للامر وهذا جائز عند اهل السنة ومن الناس من ينكر جعل الثواب
لغيره عملا بظاهر قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى واهل السنة يحتجون بما روي ان النبي
عليه الصلوة والسلام ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والاخرى عن امته ولا حجة له في الاية
لان العامل لما حصل سعيه لغيره صار ذلك سعي ذلك الغير والجواب الذي ذكرنا في حجة التطوع

صحيح على عبارة جميع المشايخ اما على عبارة شيخ الاسلام رحمه الله فظاهر واما على عبارة
شمس الائمة فلان وقوع اصل الحج عن الامر عرف بحديث الخثعمية وحديث الخثعمية ورد
فى الفرض لا فى النفل ثم انما تسقط حجة الفرض عن الانسان باحجاج غيره اذا كان الحج وقت الاداء
عاجزا عن الاداء بنفسه ودام عجزه الى ان مات اما لو زال العجز بعد ذلك فلا تسقط عنه حجة
الفرض لان الاصل فى هذا الباب حديث الخثعمية وانه ورد فى حق الشيخ الفانى فيبقى غيره على
اصل القياس والقياس يابى ذلك بيان هذا فيما ذكر محمد رحمه الله فى الاصل رجل احج رجلا وهو
مريض فلم يزل مرضها حتى مات فهو جايز عن حجة الاسلام وان صح لا يجزيه عن حجة الاسلام وروى
المعلى عن ابى يوسف انه ان برا من مرضه قبل فراغ المامور عن الحج فعليه الاعادة وان برا بعد ما فرغ
المامور عن الحج فلا اعادة وجعل هذا نظير المكفر بالصوم اذا قدر على التحرير ونظير المصلى بالتيمم
اذا قدر على الماء وان احج رجلا وهو صحيح اجزاه عن التطوع لان فرض الحج يتادى بالاحجاج حالة العذر
وكل عبادة جاز اداء فرضها بجهة حالة العذر جاز اداء نفلها بتلك الجهة فى غير حالة العذر كالصلوة
قاعدا او راكبا وكل من كان عاجزا عجزا لا يرجى زواله ظاهرا وغالبا يجب عليه ان يحج رجلا اذا قدر
عليه ومن كان عاجزا عجزا يرجى زواله كالمرض والحبس لا يجب عليه ذلك لان العبرة للغالب
والظاهر فى حق الاحكام فاذا كان عاجزا لا يرجى زواله غالبا وظاهرا الحق بالعجز الدايم حقيقة فى
حق الاحجاج وان كان عجزا يرجى زواله ظاهرا وغالبا الحق بالصحة فى حق عدم وجوب الاحجاج عملا
بالغالب والظاهر فى الفصلين جميعا ومن كان عاجزا واحج رجلا ان كان عجزا لا يرجى زواله ظاهرا
وغالبا كان حكمه موقوفا فان استمر به العجز الى وقت الموت حكم بوقوعه موقع الفرض والافضل للانسان
اذا اراد ان يحج رجلا عن نفسه ان يحج رجلا قد حج عن نفسه لانه اهدى الى اقامة الاعمال ولانه ابعد
عن الخلاف فان الذى لم يحج عن حجة الاسلام عن نفسه لو حج حجة عن غيره عند بعض الناس مع هذا
لو احج رجلا لم يحج عن نفسه حجة الاسلام يجوز عندنا ويسقط الحج عن الامر لان النبى عليه الصلوة
والسلام حين امر الخثعمية قال الحج عن ابيها لم يستفسر انها هل حجت عن نفسها ام لا واذا امر غيره بالافراد
بحجة او عمرة فقرن فهو مخالف ضامن فى قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجزى
عن الافراد استحسانا وهذا الخلاف فيما اذا قرن عن الامر اما لو نوى باحدهما عن شخص اخر وعن نفسه
فهو مخالف ضامن بلا خلاف لهما انه اتى بالمامور به وزيادة هى خير لابى حنيفة رحمه الله انه امره بقطع
جميع المسافة وهو قطع بعض المسافة للعمرة فيصير مسافرا مخالفا ولو امره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة
فهو مخالف فى قولهم لانه امره بان يودى بالسفر الحجة وقد ادى الحجة من غير سفر ولو امره بالعمرة فاعتمر
او لا ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفا وان كان حج او لا ثم اعتمر فهو مخالف ولو امره بالحج مطلقا فحج المامور
ماشيا فهو مخالف لان مطلق الامر بالحج فيما بين العباد ينصرف الى ما فرض الله تعالى على عباده وذلك
الحج راكبا ولو حج على حمار كره له ذلك والجمل افضل لان النفقه فى ركوب الجمل اكثر ولو اقام بمكة بعد
اداء الحج ان كان اقامة معتادة فالنفقه فى مال الامر وان كانت غير معتادة فالنفقة فى مال المامور
والمعتبر فى زماننا ان يقيم الى وقت خروج الناس اذ لا يمكنه ان يسبقهم فى الخروج ولو عزم
ان يقيم بمكة زيادة على القدر المعتاد ثم عزم على الخروج عادت نفقته فى مال الامر الا ان يكون قد اتخذ
مكة دارا فلا تعود النفقة بعد ذلك لان ذلك السفر قد انقطع باتخاذ مكة دارا فلا يعود حكمه بعد

ذلك وكذلك اذا اتخذ موضعا اخر وطنا له ثم بدا له الانصراف لم يكن له ان ينفق من مال الامر
ابن سماعة عن محمد رحمه الله المامور بالحج اذا حج عن المامور ثم احرم بعمرة ينفق من مال نفسه ما دام
معتمرا لانه فى العمرة عامل لنفسه فاذا انصرف انفق من مال الامر لانه مامور بالانصراف ولو عجل المامور
الاحرام فوصل مكة محرما فى شهر رمضان او بعده فانه محرم ينفق من مال نفسه الى عشر الاضحى او
او قبله بيوم او يومين على اختلاف ما يدخل الناس مكة وان احصر المامور بالحج فالدم على الامر عند
ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابى يوسف على المامور واعلم بان الدماء ثلاثة دم مونه وهو
دم الاحصار وانه على الخلاف ودم نسك وهو دم المتعة والقران وانه على المامور ودم جبر
وهو ما يجب بالجناية على الاحرام بارتكاب محظور من قتل صيد او قلم اظافير او ما اشبه ذلك
او لجبر نقصان تمكن فى مناسك الحج بان طاف بالبيت منكوسا او محدثا او جنبا وانه على المامور
بلا خلاف واذا امر رجلان رجلا ان يحج عن كل واحد منهما حجة فاهل بحجة عنهما فهى عن الحاج ويضمن
الحاج النفقة ان كان انفق من مالهما وانما كان الحج عن الحاج لان كل واحد منهما امره ان يخلص
له الحجة والسفرة من غير اشراك فاذا احرم عنهما صار مخالفا فيقع فعله عنه واما ضمان النفقة
لانه صرف مالهما الى حج نفسه وهما لم يامراه بذلك فان عين بعد ذلك عن احدهما لا يصح التعيين
فرق بين هذا وبينما اذا اهل بحجة عن ابويه فانه يجوز ان يجعله عن احدهما هذا اذا احرم عنهما
فان احرم عن احدهما مبهما فان مضى ذلك صار مخالفا وان عين لاحدهما قبل المضى اى قبل الطواف
وقبل الوقوف صح التعيين استحسانا وهو قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الاحرام
عندنا ليس من الاركان مقصودا بل شرع وسيلة الى اداء الافعال ولهذا صح تقديمه على وقت
الاداء وهو اشهر الحج فكان بمنزلة الشرط فانما يشترط منه ما يقع التمكن به من الاداء والمبهم
الذى يحتمل التعيين يصلح للاداء بواسطة التعيين فاكتفى به شرطا بخلاف ما اذا اشتغل
بالافعال لان الفعل مقصود والفعل لا يصح مع الجهالة وليس احدهما بان يقع الفعل عنه باولى من
الاخر فتعين احرامه عن نفسه فلا يمكنه ان يجعله بعد ذلك لغيره ومما يتصل بهذا الفصل ما
ذكر فى الجامع الصغير رجل توجه يريد حجة الاسلام فاغمى عليه فاهل عنه اصحابه احرامه ويصير
المغمى عليه محرما حتى لو وقفوا به وطافوا به جاز وسقط عنه حجة الاسلام وهذا قول ابى حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد لا يجزيه واختلفت عبارة المشايخ فى تخريج المسيلة قال بعضهم
لا خلاف بين اصحابنا ان الاحرام يتادى بالنايب حتى ان من امر اهل رفقته ان يحرموا عنه
متى عجز عن الاحرام بنفسه فاغمى عليه واحرم عنه واحد من اهل رفقته يجوز ويصير المغمى
عليه محرما وانما وقع الخلاف فى هذه المسيلة لاختلافهم فى انه هل وجدت الانابة من
المغمى عليه فى الاحرام عنه فهما متمسكان بالحقيقة والصريح وقالا لم توجد الانابة من حيث
الحقيقة والصريح وابو حنيفة رحمه الله يتمسك بالدلالة وقال الناس فيما بينهم انما يعقدون
عقد الرفقة لاستعانة بعضهم ببعض فيما يحتاج فيه الى سفرهم هذا هو الكلام فى الاحرام
واما ساير المناسك هل تتادى باهل رفقته من المشايخ من قال تتادى الا ان الاولى ان يطوفوا
به ويقفوا به ليكون اقرب الى ادايه لو كان مفيقا واليه مال شمس الائمة السرخسى وعلى هذا القول
لا يقع الفرق بين ساير المناسك وبين الاحرام ومنهم من فرق بين الاحرام وبين ساير المناسك

والفرق ان الاستعانة انما يتحقق عند العجز وفي اصل الاحرام تحقق العجز فاما في الاعمال لم يتحقق
العجز فانهم اذا احضروه المواقف والطايف بمنزلة ما لو طاف راكبا بعذر ومن المشايخ من قال
لاخلاف بين العلماء ان عقد الرفقة استعانة من كل واحد منهم باصحابه فيما يعجز عن الفعل بنفسه
والخلاف في هذه المسيلة بناء على اختلافهم في ان الاحرام هل يتادى بالثابت على قول ابي حنيفة
يتادى وعلى قولهما لا يتادى وهذا القايل يقول لا رواية عنهما فيما اذا امر اصحابه بالاحرام عنهما
صريحا وانما الرواية في بدنة بين سبعة نفر قلدها واحد منهم بامر اصحابه صار اصحابه محرمين
فالرواية عنهما في التقليد لا يكون رواية في التلبية هما يقولان بان الاحرام فعل من افعال الحج فلا
تجري فيه النيابة قياسا على الطواف وساير الافاعيل والمعنى في الكل ان افعال الحج عبادة بدنية
وهذا بخلاف ما لو اغمي عليه بعد الشروع وطافوا او وقفوا به لان ذلك اعانة وليس بنيابة لان المغمى
عليه يصير طايفا وواقفا لكن باعانتهم والاعانة جايزة وبخلاف النفل لانه فعل مالي والنيابة
تجري في مثله وابو حنيفة يقول الاحرام عنه ليس بمقصود انما المقصود تحرم المحظورات وهذا
المقصود يحصل بالنايب فتصير النيابة كما في باب الزكوة بخلاف الوقوف والطواف لان المقصود
من الطواف والوقوف تعظيم البيت وحصوله في ذلك المكان وهذا المقصود لا يحصل بفعل النايب
واما اذا احرم عنه من ليس من رفقته لا شك ان على قولهما لا يجوز واما على قول ابي حنيفة اختلف
المشايخ بعضهم قالوا يجوز لوجود الاذن دلالة لانه انفق مالا عظيما حتى بلغ الميقات فالظاهر
انه يكون مستعينا بكل واحد من احاد الناس بالاحرام عنه اذا لم يحرم عنه اهل رفقته وفي المنتقى
عيسى ابن ابان عن محمد رحمهم الله رجل احرم بالحج وهو صحيح ثم اصابه عنه فقضى به اصحابه المناسك
ووقفوا به فلبث كذلك سنين ثم افاق اجزاه ذلك عن حجة الاسلام قال وكذلك الرجل اذا قدم مكة
صحيحا او مريضا الا انه يعقل اغمي عليه بعد ذلك فحمله اصحابه وهو مغمى عليه فطافوا به فلما قضوا
الطواف او بعضه افاق وقد اغمي عليه ساعة من نهار لم يتم ذلك يوما اجزاه ذلك عن طوافه لانه
حين ما اغمي عليه فقد صار في حال من يجزيه ان يطاف به من غير نية منه فهو بمنزلة ما لو اصابه
وجع وعجز عن القيام وصلى قاعدا فلما فرغ منها قدر على القيام وفيه ايضا ولو ان مريضا لا
يستطيع الطواف الا محمولا وهو يعقل نام من غير غشية فحمله اصحابه وهو نايم فطافوا به وامرهم
ان يحملوه فيطوفوا به فلم يفعلوا حتى نام ثم احتملوه وهو نايم فطافوا به وحملوه حين امرهم بحمله
وهو مستيقظ فتجاوا به حتى نام على روسهم فطافوا به على تلك الحالة ثم استيقظ، روى
ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه اذا طافوا به من غير ان يامرهم لا يجزيه ولو امرهم ثم نام بعد ذلك فطافوا
به اجزاه وكذلك ان دخلوا به الطواف او وجهوا به نحوه فطاف وناموا به اجزاه ولو قال البعض من عنده
استاجر لي من يطوف بي فيحملني ثم غلبت عيناه ونام ولم يعلم الذي امر بذلك من فوره بل لبث
على بعيره طويلا ثم استاجر قوما فحملوه فاتوه وهو نايم فطافوا به قال استحسن اذا كان في فوره ذلك
انه يجوز فاما اذا طال ذلك ونام فاتوه واحتملوه وهو نايم لا يجزيه عن الطواف ولكن الاجر لازم بالامر
قال والقياس في هذه المسيلة ان لا يجزيه حتى يدخل الطواف وهو مستيقظ يوم الدخول فيه لكنا
نستحسن اذا احصر لذلك قيام وقد امر ان يحمل فيطاف به ان يجزيه لانه على تلك النية قال محمد رحمه الله
في الاصل والصبي الذي يحج به ابوه يقضي المناسك ويرمي الجمار وانه على وجهين الاول اذا كان صبيا

لا يعقل الاداء بنفسه وفي هذا الوجه اذا احرم عنه ابوه جاز والاصل فيه ما روي ان امراة اخرجت
صبيا من هودجها وقالت يا رسول الله الهذا حج فقال النبي عليه الصلوة والسلام نعم ولك اجر وان
كان يعقل الاداء بنفسه يقضي المناسك كلها يفعل مثل ما يفعله البالغ لان نوافل العبادة مشروعة
في حق الصبي نظرا له حتى يثاب عليه لو اتى به ولو تركه لا يعاقب عليه ولو ترك الصبي بعض اعمال
الحج نحو الرمي وما اشبهه لا يكن عليه شي ولو ترك الكل لا شي عليه فكذا اذا ترك البعض قال في الكتاب
وهو الاصل ايضا وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون لان المجنون
اسوا حالا من الصبي ثم الاب اذا احرم عن ابنه الصغير وارتكب بعض محظورات الاحرام لم يلزمه
بسبب احرام الصغير شي لانه في حق الاحرام جعل نايبا عن الصغير فانتقل الى الصغير حكما الا
ترى انه يقف بالصغير ويطوف به كان الصغير احرم بنفسه ولو احرم الصغير بنفسه لا يلزم الاب
شي فكذا هاهنا

الفصل السادس عشر في الوصية بالحج

اذا اوصى بان يحج عنه ومو
في منزله ان سمى مكانا يحج عنه من ذلك المكان بالاجماع وان لم يبين مكانا يحج عنه من وطنه عند علمائنا
رحمهم الله لان الوصية بالاحجاج امر باقامة غيره مقام نفسه في الحج فانما ينصرف مطلق هذا الامر الي ما
كان واجبا على المنوب عنه والواجب على المنوب عنه الحج من وطنه حتى لا يجب عليه ما لم يملك من الزاد
والراحلة قدر ما يحمله من وطنه الى مكة ويرده الى بلده وهذا اذا كان ثلث ماله يكفي الحج من وطنه فاما
اذا كان لا يكفي لذلك فانه يحج عنه من حيث يمكن الاحجاج عنه لانه تعذر صرف مطلق الامر هاهنا الى الاحجاج
من وطنه هكذا ذكر في الجامع واليه اشار في الاصل وذكر في شرح القدوري ان القياس ان تبطل الوصية
في هذه الصورة وفي الاستحسان ان لا يبطل ويحج عنه من حيث يبلغ وليس هذا كما اذا كان له اوطان شتى
فان في تلك الصورة يحج عنه من اقرب اوطانه لا من ابعد اوطانه عن مكة لانه اذا احج من اقرب اوطانه الى مكة
كان النايب بانيا بجميع ما على المنوب عنه لان على المنوب ان يحج من اي وطنه شاء ولا كذلك ما اذا كان له
وطن واحد هشام عن محمد رحمه الله في نوادره مكي قدم خراسان ومات بها واوصى ان يحج عنه قال يحج
عنه من مكة واذا خرج من بلده يريد الحج فمات فاوصى بان يحج عنه حجة فانه يحج عنه من حيث مات
في قول ابي يوسف ومحمد وفي قول ابي حنيفة يحج عنه من وطنه في الاستحسان يحج عنه من حيث مات
وذكر في وصايا المبسوط انه يحج عنه من حيث اوصى ومات ولم يذكر الخلاف والقياس والاستحسان
وبعض مشايخنا قالوا يجعل ما ذكر في الجامعين تفسير الما ابهم في المبسوط ويجعل بعض ما ذكر في الجامع
الصغير تفسير البعض ما ذكر في الجامع الكبير وبعض ما ذكر في الجامع الكبير تفسير البعض ما ذكر في
الجامع الصغير فصار حاصل الجواب على قول هذا القايل انه يحج من وطنه قياسا وهو قول ابي حنيفة
رحمه الله ومن حيث مات واوصى استحسانا وهو قولهما وهذا اذا خرج من وطنه يريد الحج فادركه
الموت في الطريق واوصى بان يحج عنه حج عنه من وطنه لا من حيث انه مات عندهم جميعا وكذلك
على هذا الخلاف اذا احج الوصي عن الميت رجلا ومات النايب في بعض الطريق حتى وجب على الوصي ان
يحج رجلا اخر عن الميت فعلى قول ابي حنيفة يحج اخر عنه من وطنه لا من حيث مات الاول وعندهما من حيث
مات الاول وحاصل الخلاف في هذه المسيلة راجع الى ان ما ادي من السفر بنية الحج هل يبطل بالموت ام لا
عند ابي حنيفة يبطل وهو القياس فلا يجوز البناء عليه وعندهما لا يبطل وهو استحسان فيجوز البناء
عليه واذا اوصى ان يحج عنه فاحجوا عنه رجلا فسرقت نفقته في بعض الطريق او هلكت او سرقت النفقة

او هلكت بعد ما دفع اليه قبل ان يسافر فعلى قول ابى حنيفة عليهم ان يحجوا اخر من ثلث ما بقي في
ايديهم من حيث اوصى الميت لان الاول لم يتم الا ترى ان الميت لو كان اوصى ان يعتق عنه نسمة فاشترى
الوصي او الوارث نسمة بمائتي درهم فمات قبل ان يعتق كان عليهم ان يعتقوا الاخر من ثلث ما بقي في ايديهم
الى ان لا يبقى من المال حبة قال محمد رحمه الله اذا قاسم الوصي الورثة ودفع حقوقهم واخذ الوصية
ثم دفعها الى النايب او دفع الورثة النفقة الى النايب فسرقت او هلكت في يد النايب لم يجب عليهم
ان يحجوا من الميت رجلا اخر وقال ابو يوسف رحمه الله يحج الوصي رجلا اخر ان بقي عليه من الثلث
الاول شي وان لم يبق من الثلث الاول شي فلا يحج اخر وصورة هذه المسيلة اذا هلك الرجل وترك ثلاثة
الاف درهم وقد كان اوصى ان يحج عنه فدفع الوصي الى رجل الف درهم ليحج عنه فسرق ذلك من يده
فعلى قول ابى حنيفة يحج عنه من ثلث ما بقي وعلى ذلك ستمائة وستة وستون وثلثان وعلى قول ابى
يوسف ومحمد تبطل الوصية ولا يحج عنه ولو ترك اربعة الاف درهم فقاسم الوصي مع الورثة واخذ
الفا ودفع ثلاثة الاف الى الورثة ثم دفع الالف الى رجل ليحج عن الميت فهلكت الالف في يده او سرقت
فان على قول ابى حنيفة رحمه الله يحجون عنه من ثلث ما بقي وذلك الف درهم لان ما بقي ثلاثة الاف
درهم وقال ابو يوسف يحج عنه بما بقي من الثلث الاول وذلك ثلثمائة وثلاثة وثلاثون وثلث وقال
محمد رحمه الله بطلت الوصية ولا يحج اخر عنه وفي المنتقى بغدادي اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام بثلث
ماله وثلث ماله يبلغ من بغداد فاحج الوصي رجلا من الكوفة فالموصي ضامن وان احج الوصي رجلا من
نهر صرصر ونهر صرصر قريب من بغداد فالقياس ان يصير الوصي مخالفا وفي الاستحسان اذا كان احج
من موضع من مصر يمكن للرجل ان يذهب من ذلك المصر الى ذلك الموضع ويرجع عند الليل يجوز
واذا كان اكثر من ذلك لا يجوز لان المسافة اذا كانت بهذه الصفة فهي ساقطة الاعتبار شرعا عرف
ذلك في احكام كثيرة امرها المطلقة اذا ارادت التحول بالولد واذا اوصى ان يحجوا عنه وارثا له فان ذلك
لا يجوز الا ان تجيز الورثة عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله لان هذه وصية الوارث لانه قصد ايصال
نفع اليه من ماله بمجرد قوله وهذا هو معنى الوصية للوارث فالوصية للوارث لا تجوز الا باجازة الورثة
اذا اوصى ان يحج عنه بثلاثة وثلاثة تبلغ حججا فهذا على وجهين اما ان قال احجوا عني بثلث مالي ولم
يرد على هذا وفي هذا الوجه على الوصي ان يحج عنه حججا الى ان لا يبقى من ثلث ماله شي وان كان الامر
بالاحجاج امرا بالفعل والامر بالفعل لا يقتضي التكرار لان التكرار ما ثبت مقتضى الامر بالفعل هنا وانما ثبت
بدلالة الحال او بدلالة العرف لان ثلث المال متى كان كثيرا بحيث يبلغ حججا يراد بالايصاء بالحج به الايصا
بحج ان لا يبقى من الثلث شيا ثم الوصي بالخيار في هذه الصورة ان شاء احج عنه في سنة واحدة باداء
رجالا او دفع اليهم نفقتهم حتى يحجوا عنه في سنة واحدة وان شاء احج عنه رجلا في كل سنة مرة
والاول افضل لان في التاخير يتوهم هلاك باقي المال فان احج الوصي بالثلث حجا وبقي من الثلث شي
قليل لا يبلغ الحج من وطنه ويبلغ الحج من اقرب المواقيت او من مكة وما اشبه ذلك ياتي بذلك ولا يرد
الباقي على الورثة وفي المنتقى هشام عن محمد رحمه الله اذا قال احجوا عني من يحج عنه من بلده حجة واحدة
والفضل للورثة واما اذا قال احجوا عني بثلث مالي حجة واحدة او قال حجة ولم يقل واحدة فان الوصي
يحج عليه حجة واحدة لانا انما اثبتنا التكرار في الفصل الاول بدلالة الحال او بحكم العرف ولا عبرة
لهما اذا جاء الصريح بخلافه فلو ان الوصي في هذه الصورة دفع الى رجلين لا ينفذ ما ينفق على

نفسه قياسا واستحسانا لانه مامور خالف الى شر لانه امر ان ينفق كل المال في طريق الحج ليكون
اكثر الاجر فهذا اذا ترك البعض والمتروك كثير بحيث يمكن للمامور الاحتراز عنه اعتبر مخالفا فصار
متنفقا ما انفق على نفسه بغير امر وان كان الباقي قليلا بحيث لا يمكن الاحتراز عنه عرفا وعادة
فالقياس ان يصير ضامنا لما انفق على نفسه وفي الاستحسان لا يصير ضامنا لان هذا خلاف لا
يمكن الاحتراز عنه للمامور فيكون عفوا كالوكيل بالشرى اذا اشترى بغبن يسير ولا ينتقص منه
شي يسير بخلاف ما اذا كان الباقي شيا كثيرا لان التحرز عنه ممكن ثم اذا كان الباقي شيا قليلا بحيث
لا يمكن الاحتراز عنه حتى لا يصير مخالفا فالباقي لا يسلم للمامور لان المستحق قدر النفقة مدة ذهابه ومجيه
ومقامه بمكة فما زاد على ذلك لا يكون له فيرد على الورثة لانه مال الميت وقد خلا عن وصيته فان كان الميت
قال ما بقي من النفقة فذلك يكون للمامور فهذا على وجهين ان لم يعين رجلا ليحج عنه كان الوصية بالباقي
باطلة لان الموصى له مجهول وجهالة الموصى له يمنع صحة التسمية والحيلة في ذلك ان يقول الموصي
للوصي اعط ما بقي من النفقة من سبب فاذا اعطى الموصي الباقي من النفقة للمامور كان جايزا كما لو اوصى
ان يعطي ثلث ماله من شاء الوصي وان عين رجلا ليحج عنه كانت الوصية بالباقي جايزة لان الموصى له
معلوم وفي المنتقى اذا اوصى ان يحج فاحج الوصي عنه رجلا فاحرم الرجل بالحج عن الميت ثم قدم وقد فاته
الحج قال محمد يحج عن الميت من بلده ان بلغت النفقة والا فمن حيث تبلغ وعلى المحرم قضاء الحجة التي فاتت
عن نفسه ولا ضمان عليه فيما انفق ولا نفقة له بعد الفوت وفيه ايضا ابراهيم عن محمد رحمه الله
دفع دراهم الى رجل ليحج عن الميت فمرض في الطريق قال ليس له ان يدفعها الى غيره الا ان يكون قال وقت
الدفع اصنع ما شيت فله ان يدفع الى غيره ليحج عن الميت مرض او لم يمرض وفيه ايضا دفع الى رجل دراهم
وامره ان يحج عنه فلما احرم المامور بدا للامر ان ياخذ منه المال فطلب منه المامور نفقة الرجوع
الى اهله فله ذلك استحسانا وفي الفتاوى لابي الليث الوصي اذا دفع الدراهم الى رجل ليحج عن الميت ثم
اراد ان يسترد المال منه كان له ذلك ما لم يحرم لان المال امانة في يده فاذا استرد وطلب المامور نفقة
الرجوع الى بلده قال ينظر ان استرد المال منه بجناية ظهرت منه فالنفقة في ماله خاصة وان
استرد لضعف رايه او لجهله بامور المناسك فالنفقة في مال الميت وان استرد لا لجناية ولا لتهمة
فالنفقة في مال الموصي رجل دفع اليه في مدينة السلام مال ليحج عن الميت فاخذ في طريق البصرة وترك
طريق الكوفة قال محمد رحمه الله لا باس بذلك لان الحاج يسلكه من غير عذر وكذلك ان دفع اليه في
مصر له طريقان الى مكة احدهما اشق وابعد فاخذ فيه قال ان كان الحاج يسلكه فله ذلك دفع الى
رجل خمسمائة ليحج بها عن الميت فانفق منها مائة في اهله وحج باربعمائة منها فان الحج عن الميت ويضمن المائة
التي انفقها في اهله الحاج عن الميت اذا مرض وانفق المال كله فليس على الوصي ان يبعث بالنفقة اليه ليرجع
اذا قال الوصي للحاج ان فني المال فاستقرض وعلي قضاء الدين فهو جايز اذا استاجر المامور بالحج خادما
فيخدمه ينظر ان كان مثله لا يخدم نفسه فهو في مال الميت لانه يكون ماذونا فيه وللمامور بالحج
ان يدخل الحج ويعطي اجر الخازنين وغير ذلك ما يفعله الحاج لان ذلك معروف وقدر المعروف
كالمنصوص الحاج عن الميت اذا اشتري ببعض المال المدفوع اليه متاعا للتجارة وحج بمثلها عن الميت فانه
يرد المال والحجة عن نفسه قال هشام سمعت ابا يوسف يقول في هذا الفصل يتصدق بالفضل يعني
بالربح واجزت الحجة عن الميت في قول ابي حنيفة رحمه الله وفي قولهما الربح له اوصى ان يحج عنه بثلاثة

وثلاثة لا تبلغ للحج عن بلده الا ماشيا فقال رجل انا احج عن بلده ماشيا لم يجز ذلك ويدفع الى رجل
يحج راكبا من حيث يبلغ اوصى ان يحج عنه فلان فمات فلان رد المال الى الورثة • هشام عن محمد رحمه الله
اوصى ان يحج عنه بالف درهم وذلك النقد لا يجوز في الحج قال يخرجها الوصي بنقدها او وصي
وبيص فيها بدراهم يجوز في الحج وان شاء دفع دنانير بقيمتها الحاج عن الميت واذا ضاعت نفقته
في الطريق فانفق من عند نفسه حتى قضى حجه ينوي عن الميت قال محمد رحمه الله فهي للميت تطوع
وعليهم ان يحجوا عن الميت من حيث مات الموصي لان الشرع اقام التسبيب مقام الحج وذلك بالانفاق
في كل الطريق من مال الميت وليس للذي انفق من ماله ان يرجع بذلك على احد واما ما انفق قبل ذلك
فقد ذهب من مال الميت ولو كانت النفقة ضاعت بعد ما احرم عن الميت جاز الحجة عن الميت ولم يرجع
بالنفقة على احد المامور بالحج لا باس له بالائمة في الطريق وتفسيره ان يخلط دراهم الامر مع دراهم
الرفقة لينفقوا جملة من الماخوذ سواء كان الامر امره بذلك او لم يامره لمكان العرف • الوصي اذا امر رجلا
ان يحج عن الميت في هذه السنة فاخر الحج عن وقتها حتى مضت السنة وحج من قابل جاز عن الميت ولا
يضمن النفقة وذكر السنة في هذا للاستعجال لا للتقييد الامر المامور بالحج عن الميت اذا رجع
عن الطريق وقال صهيب وقد انفق من مال الميت في الرجوع لم يصدق وهو ضامن لجميع النفقة
الا ان يكون امرا ظاهرا المامور بالحج عن الميت اذا قال حججت عن الميت وانكر الورثة والوصي فالقول
قوله مع يمينه لانهم ارادوا الرجوع عليه بالنفقة وهو منكر فيكون القول قوله مع يمينه الا ان يكون
للميت على المامور دين فقال له حج عني بهذا المال حجة فحج عنه بعد موته فعليه ان يقيم البينة انه
حج بها لانه يدعي الخروج عن عهدة ما عليه والورثة ينكرون • في المنتقى عن محمد رحمه الله رجل دفع
الى رجل دراهم يحج بها عن الميت فادعى الدافع انه لم يحج واقام البينة انه كان يوم النحر بكوفه وقال المدفوع
اليه قد حججت فالقول قوله وليست تلك الشهادة بشيء الا ترى انه لو كان عند رجل وديعة لرجل فقال
المودع دفعتها اليك بمكة واقام رب الوديعة ان المودع في اليوم الذي يدعي الدفع بمكة كان بكوفة لم
تجز هذه الشهادة وان اقاما جميعا البينة في البابين على اقرار المدفوع والمودع انه كان بالكوفة وانه
لم يدفع الوديعة ولم يحج قبلت اوصى ان يعطى لعينه هذا رجلا يحج عنه فدفع الى رجل فاكراه الرجل وانفق
الكرا على نفسه في الطريق وحج ماشيا جاز عن الميت استحسانا وان خالف امره قال الصدر الشهيد
رحمه الله هو المختار لانه لما ملك ان يملك رقبته بالبيع ويحج بالثمن ملك ان يملك منفعته بالاجارة ويحج
بالاجرة على تقدير الاجارة والحج والاجرة اذ لو لم يملك ذلك على هذا التقدير يكون بالكرا عاصيا فيكون
الكرا عاصيا له والحج فيتضرر فكان نظر الميت فيما قلنا ثم يرد التغير على الورثة لانه ملك الميت وقد
فرغ عن وصيته • وفي مناسك المنتقى ابن سماعة في نوادره عن محمد رحمه الله اذا قال احجوا عشرة انفس عشر
حجج فاحجوا عنه رجلا عشر حجج جاز وهو نظير ما لو قال اطعموا عني عشرة مساكين فاطعموا عنه مسكينا
واحدا عشرة ايام وعلى هذا اذا قال تصدقوا عني على عشرة مساكين فتصدق على مسكين واحد
اجزاه وان قال على مسكينين او قال على مسكين فتصدقوا على عشرة اجزاه وهذا واجناسه على العشر
لا على العدد واعاد هذه المسايل في وصايا المنتقى بعينها وزاد عليها لو قال تصدقوا بها على مساكين مكة
فتصدقوا بها على مساكين الكوفة ضمنوا لانه سمى لهم قوما ووصفهم ولا يشبه هذا العدد في الجامع
الكبير اذا قال اوصيت بثلث مالي في الحج يحج عني كل سنة بماية درهم فانه يحج عنه بالثلث كل سنة

واحدة حتى ياتي على جميعه كل حجة بماية درهم كما سمى وكذلك اذا قال اوصيت بثلثي يشترى
منه كل سنة نسمة بماية درهم فيعتق او قال اوصيت ان تشترى من ثلثي كل سنة نسمة فانه يشترى
ذلك بكله في السنة الاولى ويعتق عنه ولا يوزع على السنين فرق بين هذه المسايل وبينما اذا
اوصى ان يعطى لفلان كل سنة من ثلثه ماية فالثلث يوقف على فلان ويعطى له كل سنة ما سمى والفرق
انه انما يراعى من الشروط ما يفيد لا ما لا يفيد والامر بانفاق الثلث موزعا على السنين مفيد لانه ربما يموت
الموصى له قبل ان يستكمل الثلث وصية فيعود ما بقي من الثلث الى ورثة الموصي ونفع الوارث كنفع المورث
اما في المسايل الثلاث الامر بالتوزيع على السنين لا يفيد لانه لا يتوهم ان يفضل شي من وصيته في المسايل
الثلاث لان هذه جهات لا تنقطع الى يوم القيمة فلا يعود شي الى ورثته بقي من هذا الجنس مسيلة
لا بد من معرفتها ان من مات وعليه فرض الحج ولم يوص به لم يلزم الوارث ان يحج عنه وان احب ان
يحج عنه حج وارجو ان يجزيه ان شاء الله هكذا ذكر القدوري في شرحه لان رسول الله عليه الصلوة
والسلام شبه ديون الله تعالى بديون العباد في الحج في حديث الخثعمية ثم في ديون العباد من قضى
دين غيره بغير امره يجوز ولكن موقوفا على مشية رب الدين فكذا في دين الله تعالى وذكر في الزيادات
فيمن مات وعليه صيام واوصى ان يطعم عنه فاطعم عنه الوارث قال يجزيه ان شاء الله قرن الجواب
بالمشية في باب الصوم ولو حصل الاطعام بامر من عليه وفي باب الحج قصر الاستثنا على الحج بغير
الامر والفرق ان تشبيه دين الله تعالى بديون العباد في الحج منصوص عليه لان حديث الخثعمية
ورد في الحج فجرى الحج مجرى ديون العباد على الثبات فجاز على الثبات ان كان بامر من عليه
ومعلقا بالمشية ان كان بغير امر من يلي على ذلك اما في باب الصوم لم يرد نص يوجب تشبيه دين
الله بدين العبد وانما جوز الاطعام بدلا عن الصوم بقوله عليه الصلاة والسلام من مات
وعليه صيام اطعم عنه وليه وهذا الخبر من جملة اخبار الاحاد وخبر الواحد يوجب العمل دون
العلم فمن حيث انه يوجب العمل قلنا بالجواز ومن حيث انه لا يوجب العلم قرن الجواز بالمشية في
الوجهين جميعا والله اعلم

الفصل السابع عشر في احرام المراة والمماليك

المراة اذا احرمت بحجة تطوع بغير اذن زوجها فلزوجها ان يحللها في قول علمائنا رحمهم الله و
التحليل بارتكاب محظور والمحظور نوعان اما حلق شعر او تطييب عضو او جماع غير ان الاولى
ان يكتفي باقلها واهونها خطرا وعليه الدم لاجل التحلل فان اذن لها زوجها بعد ذلك يعني بعد ما
حللها وكان ذلك قبل فوت الحج فان شاءت حجت من عامها ذلك قضاء لما شرعت فيه واذا حجت
من عامها ذلك فلا عمرة عليها لان وجوب العمرة لاجل فوات الحج والدم عليها على حاله وان شاءت حجت
في العام القابل وعليها العمرة كذلك ان كان ذلك بعد ما فات الحج فعليها الحجة والعمرة في العام القابل
ابن سماعة عن محمد في رجل اذن لامراته في الحج فاحرمت بالحج قبل اشهر الحج فله ان يحللها وان
احرمت في اشهر الحج فليس له ان يحللها وان كانت في بلاد بعيدة يخرجون منها قبل اشهر الحج فاحرمت
في وقت خروج اهل بلادها لم يكن له ان يحللها وان احرمت قبل ذلك كان له ان يحللها الا ان يكون
احرامها قبل ذلك بايام يسيرة فان اذن لامته في الحج فاحرمت قبل اشهر الحج او في اشهر الحج فله
ان يحللها ويكره له ذلك واحرام الامة في حق هذا الحكم يفارق احرام المنكوحة الرجل اذا احرمت
امراته او امته بغير اذنه فجامعها او قبلها مع علمه باحرامها فذلك تحليل اراد به التحليل او لم يرد

الحسن ابن زياد ذكر في كتاب الاختلاف امراة احرمت بحجة تطوعا ثم تزوجت ولها زوج محرم فلزوجها ان يحللها ويمنعها من الحج عند ابي يوسف خلافا لزفر وذكر عيسى ابن ابان في نوادره عن محمد امراة احرمت بحج تطوعا ثم طلقها ولم يدخل بها فتزوجت زوجا اخر في احرامها فليس له ان يحللها قال وليس هذه كالامة اذا باعها المولى وقد كانت احرمت باذن المولى فان للمشتري ان يحللها وفرق في حق الامة بين المشتري والبايع فانه يكره للبايع ان يحللها اذا كانت احرمت باذنه ولا يكره للمشتري ان يحللها والفرق ان التحليل من البايع خلف في المعاد بخلاف التحليل من المشتري وقد اختلف الفاظ نسخ الجامع الصغير في مسئلة الامة في حق المشتري وقع في بعضها للمشتري ان يحللها ويجامعها ووقع في بعضها وللمشتري ان يحللها او يجامعها وفي الاصل قال للمشتري ان يحللها ولم يرد عليه فان كان الصحيح فللمشتري ان يحللها ويجامعها فمعناه يحللها بمس او قص شعر ويجامعها بعد ذلك وان كان الصحيح يحللها او يجامعها فمعناه يحللها بقص شعر او مس او جماع واختلف المشايخ في تحليلها بالجماع فبعضهم كره ذلك كيلا يلاقي الجماع احرامها وبعضهم لم يكره ذلك لان المواقعة لا تخلو عن سابقة مس يقع به التحلل فتقع المواقعة بعد التحلل

الفصل الثامن عشر في التزام الحج والتزام الهدي والبدنة وما يتصل بذلك

اذا قال علي المشي الى بيت الله تعالى او الى الكعبة او الى مكة لزمه حجة او عمرة استحسانا ولو قال علي المشي الى الحرم او الى المسجد الحرام فعلى قول ابي حنيفة لا يصح النذر ولا يلزمه شي خلافا لهما ولو قال علي المشي الى زمزم او الى اسطوانة الكعبة ذكر في غير رواية الاصول انه على هذا الخلاف ايضا ولو قال على الذهاب الى مكة او قال على السفر الى مكة او قال على الركوب الى مكة لا يلزمه شي بلا خلاف هذه الجملة في الاصل في المنتقى ابن سماعة عن محمد رجل قال لله على المشي الى بيت الله تعالى ثلاثين سنة قال عليه ثلاثون حجة او ثلاثون عمرة ولو قال على المشي الى بيت الله تعالى ثلاثين شهرا او قال احد عشر شهرا فانما عليه عمرة واحدة قال هشام الخمس في السنن لان عليه ايمان الناس ولو قال لله علي في هذه السنة حجتان فعليه حجتان يعني في سنتين ولو قال لله علي عشر حجات في هذه السنة فعليه عشر حجات في عشر سنين فرق بينه وبين الصوم فانه اذا قال لله علي صوم يومين في هذا اليوم لا يلزمه صوم يومين ابو يوسف عن ابي حنيفة رح اذا قال الرجل بخراسان ان كلمت فلانا فعلي المشي الى بيت الله تعالى فكلمه بالكوفة فعليه ان يمشي من خراسان وعن الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة اذا قال انا محرم بحجة بل بعمرة ان فعلت كذا ففعل فعليه حجة وعمرة الحسن ابن زياد اذا نذر المشي الى بيت الله ثم قرن بين حجة الاسلام وبين عمرة نواها بالمشي الذي اوجبه ومشى فيهما الى مكة اجزاه ولا يلزمه شي ابن سماعة عن ابي يوسف رجل قال وهو في غير اشهر الحج لله علي حجة في اشهر الحج فمات قبل ان يجي اشهر الحج لم يجب عليه شي ولو قال وهو في غير اشهر الحج لله علي حجة فمات قبل ان يجي اشهر الحج فالحجة واجبة عليه من قبل انه اوجبها على نفسه الساعة فاذا قال في اشهر الحج فكانه قال اذا جاء فلان وفي الجامع الصغير رجل جعل على نفسه ان يحج ماشيا فانه لا يركب حتى يطوف للزيارة وفي الاصل يشير الى خلافه وموضع ما ذكر في الاصل اذا حلف بالمشي الى بيت الله تعالى فعليه حجة او عمرة استحسانا فان عنى حجة او عمرة كان عليه ان يحج او يعتمر ماشيا ويصير تقدير كلامه عند تعيين احدهما لله علي ان احج ماشيا ولله علي ان اعتمر ماشيا ولو نص على هذا لزمه كذلك ولكن ان ركب يجزيه ويريق لذلك دما والاصل فيه حديث عقبة ابن عامر

الجهني حيث قال يا رسول الله ان اختي نذرت ان تحج ماشية فقال عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى غني عن تعذيب اختك مرها فلتركب ولترق دما ثم اذا حج او اعتمر ماشيا متى يبتدي بالمشي ومتى يترك المشي اما الترك ففي الحج يترك المشي متى طاف للزيارة لان الحج ينتهي بطواف الزيارة فينتهي المشي ايضا بطواف الزيارة وفي العمرة يترك المشي متى طاف وسعى وفي البداية اختلف المشايخ بعضهم قالوا يمشي من حين يحرم لانه التزم الحج ماشيا فانما يلزمه المشي متى اخذ في افعال الحج وانما يصير اخذا في افعال الحج متى احرم ومنهم من قال يمشي حين يخرج من بيته لان المشي من بيته من افعال الحج لانه لا يتوصل الى الاعمال الا به وفي العيون اذا قال لله علي حجة الاسلام مرتين لا يلزمه شي لانه التزم غير المشروع وفي فتاوى ابي الليث اذا قال انا احج فلا شي عليه ولو قال اذا دخلت الدار فانا احج لزمه الحج وفيه ايضا اذا قال لله علي مائة حجة لزمه كلها ويظهر الوجوب فيما زاد على عمره في حق وجوب الايصاء وفي الايمان من فتاوى ابي الليث اذا قال لله علي ثلاثين حجة لزمه بقدر عمره لان ما زاد على عمره ايجاب بعد الموت والايجاب بعد الموت لا يعمل وفي فتاوى ابي الليث ايضا اذا قال لله علي ثلاثين سنة حجة فاحج ثلاثين نفسا في سنة واحدة ان مات قبل ان يجي وقت الحج جاز الكل لانه لم يستطع بنفسه فتبين ان شرط الاحجاج كان موجودا وان جاء وقت الحج وهو حي قادر على الحج بطلت حجة واحدة لانه استطاع فتبين ان شرط الاحجاج وهو الياس لم يكن موجودا وكذلك كل سنة على هذا اذا قال المريض ان عافاني الله من مرضي هذا فعلي حجة فبرا من مرضه فعليه حجة وان لم يقل فلله علي حجة فبرا وحج جاز ذلك عن حجة الاسلام لان الغالب من امور الناس انهم يريدون بهذا الكلام حجة الاسلام اذا لم يكن حج قبل ذلك فان نوى حجة غير حجة الاسلام اجزاه لانه نوى ما يحتمله واذا قال ان فعلت كذا فعلي هدي او قال فعلي بدنة فهذه المسئلة لا بد لمعرفتها من اصل ان اسم الهدي عند الاطلاق يتناول ما ذكي واسم البدنة على الاطلاق يتناول ما ذكي فنقول اسم البدنة عند الاطلاق يتناول الابل والبقر والشاة ولان الهدي اسم لما يهدى الى مكة والشاة يهدى اليها كالابل والبقر بخلاف البدنة لان البدنة مشتقة من الضخامة والضخامة للابل والبقر دون الشاة اذا عرفنا هذا جينا الى تخريج المسئلة فنقول اذا قال لله علي هدي فان نوى شيا من الانواع الثلاثة فهو على ما نوى وان لم ينو شيا ينصرف الى الشاة عينا لانه ادنى الانواع الثلاث وان قال لله علي بدنة فان نوى شيا من النوعين فهو على ما نوى وان لم ينو شيا فله ان يختار اي النوعين شاء ثم في البدنة ان نوى ان ينحرها بمكة لزمه ان ينحرها وان لم ينو ذلك نحرها في اي مكان شاء وقال ابو يوسف ومحمد يلزمه ان ينحرها بمكة وفي الهدي يلزمه النحر بمكة وان لم ينو النحر بمكة بلا خلاف ولا يجزي في الهدايا والضحايا الا الجذع من الضان اذا كان عظيما والثني من غيره والجذع من الضان عند الفقهاء الذي اتى عليه اكثر الحول سبعة اشهر فصاعدا وعند اهل اللغة الذي اتى عليه ستة اشهر والثني من الابل الذي طعن في السنة السادسة ومن البقر الذي طعن في السنة الثالثة ومن الغنم الذي طعن في السنة الثانية قال في الاصل ويستحب للرجل ان ياكل من هدي المتعة والتطوع والقران وكذلك يستحب له التصدق وما اكثر من التصدق فهو افضل ولا يستحب له ان يتصدق باقل من الثلث واذا بلغ هدي التطوع الحرم وعطب فيه قبل يوم النحر فان كان قد يمكن فيها نقصان يمنع اداء الواجب ذبحه وتصدق بلحمه لانه لما عينه للهدي فقد لزمه شيان قربة الاراقة فيه والتصدق باللحم فاذا تمكن فيه عيب يمنع قربة الاراقة

فيه والتصدق باللحم فيلزمه ما قدر عليه ولا ياكل منه لان الاباحة للاكل من الهدي معلقة بقربة
الاراقة كما فى الاضحية وقربة الاراقة لاتتادى بمثل هذا العيب كما لاتتادى قربة الاضحيه فاذا
لم توجد قربة الاراقة لايحل الاكل ان كان النقصان المتمكن يسيرا بحيث لايمنع اداء الواجب ذبحه
ويتصدق بلحمه واكله لان قربة الاراقة قد وجدت لان ما لا يمنع اداء الواجب لايمنع اداء التطوع
وهذا بخلاف هدى المتعة فانه لو عطب فى الحرم قبل يوم النحر فذبحه لايجزيه لان هدى المتعة
موقت بيوم النحر فلا يجزيه الذبح قبل يوم النحر بخلاف هدى التطوع قال فى الاصل واذا سرق هدى
رجل فاشترى مكانها اخرى وقلدها واوجبها ثم وجد الاول فان نحرهما فهو افضل لانه اوجب الاول
على نفسه مطلقا واوجب الثانى بنية اسقاط الواجب وتبين انه ليس عليه حين وجد الاول
فالافضل فى مثل هذا المضى كما اذا شرع فى صوم او صلوة على ظن انه عليه ثم تبين انه ليس عليه فان نحر
الاول وباع الاخر اجزاه وان لم ينحر الاخر وباع الاول فان كان قيمة الاخر مثل قيمة الاول او اكثر فلا
شئ عليه وان كان اقل يتصدق بفضل ما بينهما قال فى الاصل عقيب هذه المسايل وهدى المتعة
والتطوع فى هذا سوا قالوا وما ذكر محمد رحمه الله يبطل قول من قال بان الفقير اذا اشترى شاة
بنية الاضحية فضلت فاشترى اخرى ثم وجد الاولى انه يلزمه ان يضحى بهما لان الشرى بنية
الاضحية بمنزلة النذر فكانه نذر ان يضحى بالاخرى ووجه الابطال ان محمدا رحمه الله نص هنا
على ان له بيع الاخر وان كان هذا فى التطوع بين بما قال ان التطوع فى هذا والواجب سواء وفى
المنتقى قال عيسى ابن ابان فى نوادره قلت لمحمد رجل قلد بدنة تطوعا فضلت منه ثم اشترى مكانها
اخرى هى افضل منها وقلدها واوجبها ثم وجد الاولى قال ان نحر الاول تصدق بفضل الثانية عليها
كذلك فى الاضحية قلت لو قلد بدنة تطوعا واوجبها فضلت منه ثم اشترى مكانها بدنتين
كل واحد منهما افضل من الاولى فقلدهما جميعا ثم وجد الاولى قال احب الى ان ينحرهما جميعا
وان لم يفعل نحر الاولى واحدى هاتين وامسك احديهما

الفصل التاسع عشر فى الخطاء فى الوقوف بعرفة والشهادة فيه

ذكر ابن سماعة فى نوادره عن محمد رحمه الله
فى الامام يخطى ويقف بالناس بعرفة يوم التروية لم يجز للناس حجتهم وفى الجامع الصغير اهل عرفة
وقفوا فى يوم فشهدوا انهم وقفوا فى يوم النحر اجزاهم حجتهم وصورة المسيلة ان يشهد قوم برؤية
هلال ذى الحجة فى ليلة كان اليوم الذي وقفوا اليوم العاشر من ذى الحجة وهذا لان التحرز عن الخطا
غير ممكن فاذا ظهر الخطا والتدارك غير ممكن وجب ان يسقط التكليف صيانة لجميع المسلمين
ولان هذه شهادة قامت على النفى وعلى امر لايدخل تحت الحكم والالزام ومثل هذه الشهادة لاتقبل
وذكر الكرخى رحمه الله اذا التبس على الناس هلال ذى الحجة فاكملوا عدة ذى القعدة ثلثين يوما ووقفوا
فيه كان يوم العاشر كان وقوفهم صحيحا وحجتهم تامة استحسانا والقياس ان لا يجوز وفى المنتقى
عمرو ابن ابى عمرو عن محمد رحمه الله اذا اقبل الحاج يريدون مكة فابصر بعضهم هلال ذى الحجة
فرد الامام شهادتهم وعد الامام ذى القعدة ثلاثين يوما ووقف يوم التاسع بعرفه وهو اليوم
العاشر فى شهادة الشهود ووقف الشهود معه فحجهم تام فهم وغيرهم فى الحج سواء وان
استيقنوا ان هذا اليوم يوم النحر ولو ان هذا الشهود بعد ما رد الامام شهادتهم وقفوا بعرفات
على ما راوا عليه الهلال قبل وقوف الامام بيوم ولم يقفوا مع الامام من الغد فقد فاتهم الحج وعليهم

ان يحلوا بعمرة وعليهم الحج من قابل وفيه ايضا ولو ان قوما من الحاج او من غيرهم اتوا الامام
وشهدوا عنده فى صبيحة يوم عرفة انهم راوا الهلال قبل عدد الثلثين بيوم وهذا اليوم يوم
النحر وهم عدول لاتقبل شهادتهم ووقف بالناس على عدده الذى عدوا ووقف معه هولاء الشهود
واجزاهم لان الامام لاينبغى له ان يبطل الحج فى سنة من السنين حتى لايكون فيها حج وكذلك لو
كانوا شهدوا بذلك فى اخر ليلة عرفه فى ساعة ان طلب الامام المسلمين ان ياتوا عرفة فيقفوا بها لم يدركوها
حتى يطلع الفجر لاتقبل هذه الشهادة وان شهدوا بذلك فى اول الليل وفى عشاء اليوم الذى هو يوم
عرفه فى شهادتهم وكان الامام والمسلمين يقدرون على ان يمضوا الى عرفات حتى يقفوا بها
قبل الامام شهادتهم قال ولاينبغى ان تقبل فى هذا شهادة الواحد والاثنين ونحو ذلك فى الاستحسان
واما فى القياس فتقبل منه شهادة العدلين واما الذى تقبل فيه شهادة العدلين قياسا واستحسانا
اذا كان القوم يقدرون على الوقوف على ما امروا به معناه ان الشهود اذا شهدوا فى زمان يمكنهم
الوقوف بعرفة نهارا تقبل شهادة عدلين واذا شهدوا فى زمان لا يمكنهم الوقوف بعرفة نهارا
تحول بشهادتهم حتى يوقف بالليل مكان النهار فلا يقبل فيه الا امر الظاهر وفيه ايضا لو شهد واعند
الامام عدلان على روية الهلال فى اول العشر من ذي الحجة او شهود عدول فراى ان لا يقبل ذلك حتى
تراه العامة يعنى حتى يشهد عنده جماعة كذلك ومضى ما راى ووقف فى يوم هو يوم النحر فى شهادة
الشهود ووقف الناس معه والشهود اجزاهم قال لان هذا امر يختلف فيه الفقهاء وان خالفه
الشهود ووقفوا قبله لايجزيهم قال انما هذا بمنزلة الاحكام التى تختلف فيها المسلمون يريد بقوله
ان هذا امر يختلف فيه الفقهاء اذ الفقهاء اختلفوا فى هلال ذى الحجة بعضهم جعلوا بمنزلة هلال
شوال فلا يقبل فيه الا شهادة الجمع العظيم وفى الرقيات ابن سماعة قلت لمحمد رحمه الله ارايت لو
عم على الناس هلال ذى الحجة بمكة فعدوا الايام حتى اذا اصبحوا فى اليوم الذى يرون انه يوم عرفة
اتاهم يقين الخبر ان ذلك اليوم يوم النحر اخبرهم ان يقفوا ارايت ان اتاهم الخبر وهم بمنا النحر ان ارادوا
اتيان عرفة اصبحوا دونها او فى وقت يلحق المسرع عرفة قبل طلوع الفجر فاما المشاة واصحاب الثقل
فلا يلحقوا بها الا بعد الفجر قال محمد رحمه الله لاينبغى للامام ان يقبل على هذا بينة ولا يلتفت الى
شئ من ذلك اذا كان امرا ان فعله كان القوم فاتهم الحج فان كان الامام ومن اسرع فيه يدركون الحج
يقبل فيه شهادة الشهود وان مات بعضهم الحج وفى صورة اخرى من هذا الجنس يقول اذا جاء الامام
وذلك امر مكشوف معروف وهو يقدر على الذهاب الى عرفة ومن اسرع معه فى المشى فليذهب
هو وليقف ومن لم يقف معه فاته الحج وان كان لايدرى هو ولا غيره فلا ينبغى له ان يقبل شهادتهم
على هذا وان كثروا ولا يقف الا من الغد والحاصل ان فى كل موضع لو قبلت الشهادة لفات الحج على
الكل فالامام لا يقبل الشهادة وان كثر الشهود وفى كل موضع لو قبلت الشهادة لفات الحج على البعض
دون البعض قبلت الشهادة

الفصل العشرون فى المتفرقات

ذكر فى واقعات الناطفى ان المراة المحرمة يرخى على وجهها ودلت هذه المسيلة على ان المراة منهية
عن اظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لانها منهية عن تغطية الوجه بحق النسك لولا ان الامر
كذلك والا لما يعرف بهذا الارخاء فى النوادر البالغ اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيا من المحظور
فان عليه فيها الكفارة فرق بينه وبين الصبى لان ابتداء احرام المجنون قبل ان يجن كان صحيحا لان ما

ذى وقت

بخلاف احرام الصبى وحكى عن الشيخ الامام الجليل ابى بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان المراة اذا
لم تجد محرما لم تحج عن نفسها الى ان يبلغ الوقت الذى تعجز فلا تقدر على السير فح تبعث من تحج عنها
وقبل ذلك لا يجوز لها ذلك لتوهم وجود المحرم فان بعثت رجلا فان دام عدم المحرم الى وقت الموت
فذلك جاير كالمريض اذا احج عنه فدام به المرض ولو بلغ الصبى او اسلم الكافر فى وقت لا يقدر على الحج
ثم مات ذكر فى اختلاف زفر ويعقوب ان على قول ابى يوسف يجب الحج وعلى قول زفر لا يجب قال
البلخى وقد روى عن ابى يوسف انه يجب نصا وعن ابى يوسف روايتان قيل وكان عن ابى حنيفة
روايتان ايضا وكذلك على هذا اذا اصاب مالا واستهلكه او هلك المال فى وقت لا يقدر على الحج
والفتوى على انه لا يجب عليه الحج وهو الاظهر وروى الحسن عن ابى حنيفة اذا لبى بالاحرام فى
الميقات بقوله اللهم انى اريد الحج فيسره لى وتقبل منى ومن فلان واذا حج الرجل مرة ثم اراد ان يحج مرة
فالحج مرة اخرى افضل له ام الصدقة فالمختار ان الصدقة افضل له لان نفع الصدقة يعود الى
الغير ونفع الحج يقتصر عليه وفى العيون اذا اراد الرجل يخرج الى الحج وابوه كاره لذلك فان كان
الاب مستغنيا عن خدمته لا باس بذلك وان لم يكن مستغنيا لا يسعه الخروج وذكر فى السير
الكبير اذا كان لا يخاف عليه الضيعة فلا باس بالخروج وكذلك ان كره خروجه زوجته واولاده
او من سواهم ممن يلزمه نفقته وهو لا يخاف الضيعة عليهم فلا باس بان يخرج ومن لا يلزمه نفقته
لو كان حاضرا فلا باس بالخروج مع كراهته وان كان يخاف الضيعة عليه وذكر فى فتاوى ابى الليث
اذا كان الابن امرد صبيح الوجه فللاب ان يمنعه عن الخروج حتى يلتحى وان لم يكن كذلك الا ان ابواه يحتاجان
الى النفقة ولا يمكنه ان يخلف لهما نفقة كاملة او يمكنه الا ان الغالب هو الخوف فى الطريق فلا يخرج
مع كراهية وان كان الغالب هو السلامة فلا باس بالخروج وفى فتاوى ابى الليث الخروج الى الحج راكبا
افضل من الخروج ماشيا لان المشى يجهد الانسان ويمشى خلفه فلا يامن ان ياثم فى احرامه وفيه
ايضا رجل وجب عليه الحج فحج من عامه فمات فى الطريق فليس عليه ان يوصى بالحج الا ان يتطوع لانه
لم يوخر بعد الايجاب وسئل الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله عمن قال اللهم اريد
الاحرام هل يصير محرما قال على قول ابى حنيفة يجب ان يصير محرما لانه يجوز الشروع فى الصلوة
بقوله اللهم فاولى ان يجعله محرما به وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى قال اقل ما يجب
ان يكون بين الناس وبين الجمار فى حال ما يرميهن عشرة اذرع والله سبحانه وتعالى اعلم

هذا الكتاب مشتمل على ستة وعشرين فصلا ١ الاول فى الالفاظ التى ينعقد بها النكاح
٢ فى الالفاظ التى اجازة واذنا فى النكاح وفى التى تكون ردا وابطالا ٣ فيما يكون اقرارا بالنكاح
وما لا يكون اقرارا به ٤ فى الشروط والخيار فى النكاح ٥ فى تعريف المراة والزوج فى العقد بالتسمية
والاشارة ٦ فى الكفاءة ٧ فى الشهادة فى النكاح ٨ فى الوكالة فى النكاح ٩ فى معرفة الاولياء
١٠ فى نكاح الصغار والصغاير وتسليمهن الى الازواج وتصرف الاولياء فى المهر ١١ فى نكاح
الابكار وفيه ذكر المواضع التى فيها السكوت رضا ١٢ فى النكاح بالكتاب والرسالة وفى النكاح مع
الغايب وذكر فى هذا الفصل تولى الواحد طرفى العقد ١٣ فى بيان اسباب التحريم من المصاهرة

والرضاع ونحوهما ١٤ فى بيان ما يجوز من الانكحة وما لا يجوز ١٥ فى الانكحة التى لا تتوقف
على الاجازة والتى تتوقف على الاجازة ثم تنفذ بدون الاجازة وما يحتاج فيه الى الاجازة
١٦ فى المهر وهو انواع منها فى بيان ما يصلح مهرا او مقداره وكميته وفيه النكاح بلا مهر وتقدير
مهر المثل ومنها فى جهالة المسمى ومنها فيما اذا سمى مالا وما ضم اليه ما ليس بمال ومنها فى الرجل
تزوج امراة على مهر فيوخذ على خلاف ما سمى ومنها فى الشروط فى المهر ومنها فى الزيادة فى المهر
وما هو فى معنى الزيادة ومنها فى المراة التى تمنع نفسها بمهرها والتاجيل فى المهر وما يتعلق به ومنها
فى دخول العيب بالمهر وفى تغيره من وصف الى وصف ومنها فى اختلاف الزوجين فى المهر ومنها
فى بيان ما يستحق به جميع المهر ومنها فى بيان حكم المهر وما يجب لها بالطلاق قبل الدخول ومنها فى
المهر يزيد او ينقص فى يد الزوج او فى يد المراة فيطلقها الزوج قبل الدخول بها ومنها فى المهر يزيد او
ينقص فى يد الزوج او فى يد المراة تهب الصداق لزوجها ثم يطلقها الزوج قبل الدخول بها ومنها فى
وجوب المهر بلا نكاح وفيه تفسير العقر ١٧ فى النكاح الفاسد واحكامه ١٨ فى ثبوت النسب
١٩ فى نكاح العبد والامة ٢٠ فى نكاح الكفار وهو انواع منها فى نكاح اهل الذمة ومنها فى
نكاح اهل الحرب ومنها فى نكاح المرتد ومنها فى اسلام احد الزوجين ٢١ فى الخصومات الواقعة
بين الزوجين وما يتصل بها وهو انواع منها فى دعوى النكاح واقام البينة عليه ومنها فى
اختلافهما فى متاع البيت ومنها فى اختلافهما فى المتاع وفى النكاح ومنها فى اختلافهما فى
صحة العقد وفساده ومنها فى اختلافهما فى العزل واختلاف الرجل وابنته فى الجهاز ٢٢
فى بيان ما للزوج ان يفعل وما ليس له ان يفعل وفى بيان ما للمراة ان تفعل وما ليس لها ان تفعل
٢٣ فى العنين والمجبوب والخصى ٢٤ فى بيان حكم الولد عند فراق الزوجين وهو انواع ٢٥
فى المسايل المتعلقة بنكاح المحلل وما يتصل به ونكاح الفضولى فى الطلاق المضاف والحيل
فى دفع اليمين ونحوه وقضاء القاضى فى العجز عن النفقة وامثالهما ٢٦ فى المتفرقات

الفصل الاول فى الالفاظ التى ينعقد بها النكاح

قال القدورى فى كتابه
عقد النكاح ينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضى بقول المراة تزوجت ويقول الرجل قبلت قال
وينعقد ايضا بلفظين يعبر باحدهما عن المستقبل نحو ان يقول الرجل زوجنى فتقول المراة زوجت
وفى نكاح فتاوى اهل سمرقند اذا قال الرجل لغيره دختر خويش مرا ده فقال دادم ينعقد النكاح
وان لم يقل الخاطب بذيرفتم ولو قال دختر خويش مرا دادى فقال دادم لا ينعقد النكاح ما لم
يقل الخاطب بذيرفتم الا اذا اراد بقوله دادى التحقيق دون السوم فح يصح النكاح وان لم يقل الخاطب
بذيرفتم ولو قال لها خويشتن بمن دادى فقال الزوج لى بذيرفتم فهنا لا يمكن حمل قوله
دادى على التحقيق لان معنى التحقيق ان يتضمن هذا الكلام كلام الزوج بذيرفتم يعنى خويشتن بمن دادى
كه من بذيرفتم وهذا المعنى لا يمكن تحقيقه مع التصريح بعدم القبول بعد ذلك وفى مجموع النوازل
عن الشيخ الامام الزاهد نجم الدين النسفى ان فى قوله دختر خويش مراده خويشتن بمن ده لا بد وان
يقول بزنى ويقول الاخر بزنى دادم فاما بدون ذلك لا ينعقد النكاح عند بعض المشايخ وعند
بعضهم ينعقد فلا بد من هذه الزيادة لتصير المسيلة متفق عليها وفى قوله بزنى دادى قال
اختلف مشايخ بلخ بعضهم جعلوا هذا استفهاما وبعضهم جعلوا بمنزلة الامر خويشتن بزنى

بمن ده قال الشيخ الامام نجم الدين عمر رحمه الله ومعنى الامرباح الا ترى ان المتعارف بين الناس
انهم يقولون وقت العقد خويشتن بفلان بزنى دادى ويريدون به الامر سيل نجم الدين قال لامراة
خويشتن بهزار درم كامين بمن بزنى دادى فقالت بالسمع والطاعة قال ينعقد النكاح ولو قال
سپاس دارم لا ينعقد لان الاول اجابة والثانى وعد وسيل هو ايضا عمن قال لامراة دختر خويش را
بجندين كابين اجازت كردى ابن فلان را كفت كردم وقيل للزوج بهذه اللفظة ايضا فقال كردم
قال لا ينعقد النكاح ان لم يسبق من غيرهما في حقهما عقد لان الاجارة للانتهاء لا للابتداء قيل لامراة
خويشتن بفلان بزنى دارى فقالت داد وقيل للزوج بدفتى فقال بر دفت ينعقد النكاح وان لم
تقل المراة والزوج دادم وبذبرفتم لمكان العرف وعلى هذا البيع اذا قال البايع فروختى فقال فروخت
وقيل للمشترى خريدى فقال خريد ينعقد البيع وان لم يقل فروختم وخريدم قيل لامراة فلان
را باشيدى فقالت باشيدم قيل لا ينعقد النكاح الا اذا كان المخاطب قال لها فلان را بزنى
باشيدى فقالت باشدم كفى قولها جوابا وانعقد النكاح بينهما وقيل ينعقد وهو الظاهر بحكم
العرف خويشتن را زن من كردانيدى فقالت كردانيدم وقال الزوج بدبرفتم ينعقد النكاح
بينهما في الاصل اذا قال لها انزوجك بكذا فقالت فعلت تم النكاح وان لم يقل الزوج قبلت
واذا قال لها جئتك خاطبا فقالت فعلت او قالت زوجتك نفسي كان نكاحا تاما وكذلك اذا قال لها
خطبتك الى نفسك فقالت قد فعلت كان نكاحا تاما ذكرهما شمس الايمة السرخسي رحمه الله في
شرح الكافى في نوادر المعلى قال ابو حنيفة اذا قال الرجل لرجل جئتك خاطبا ابنتك او جئتك
لتزوجنى ابنتك فقال الاب زوجتك فقد تم النكاح وينعقد النكاح بلفظة الهبة والصدقة
والتمليك بان قال وهبت نفسي منك ملكت نفسي منك تصدقت بنفسي عليك ولا ينعقد بلفظة
الاجارة وهل ينعقد بلفظة الاجاره فعلى قول ابى بكر الرازى لا ينعقد وعن ابى الحسن الكرخى
انه ينعقد وانما وقع الاختلاف في الروايات عن اصحابنا رحمهم الله روى الحسن عن ابى حنيفة ان كل لفظ يملك
به شى ينعقد به النكاح وهذه الرواية تدل على جواز النكاح بلفظة الاجارة وفي رواية ابن رستم
عن ابى حنيفة رحمه الله كل لفظ يملك به الرقاب ينعقد به النكاح وما لا فلا وهذه الرواية تدل على عدم
جواز النكاح بلفظة الاجارة وفي انعقاده بلفظة البيع والشرا بان قالت المراة بعت نفسي منك
او قال اب الابنة بعت ابنتى منك بكذا او قال الرجل لامراة اشتريتك بكذا فاجابت بنعم اختلاف المشايخ
كان الفقيه ابو القاسم البلخى يقول بانعقاده واليه اشار محمد رحمه الله في كتاب الحدود ورواية الحسن
ورواية ابن رستم عن ابى حنيفة يدل لان عليه وهو الصحيح وفي القرض والرهن اختلاف المشايخ وكذلك
في لفظة الاعارة اختلاف المشايخ حكى عن ابى الحسن الكرخى رحمه الله انه ينعقد وكان يقول الاعارة
تفيد ملك المنفعة الا ترى ان له ان يعير غيره فيما لا يتفاوت الناس بالانتفاع وعن الفقيه ابى بكر الرازى
رحمه الله انه لا ينعقد به النكاح قال لان العارية تفيد اباحة استيفاء المنافع دون التمليك الا ترى انه لا
يملك الاجاره من غيره قال الفقيه ابو العباس الناطفى وكان شيخنا ابو عبد الله يقول العارية احد سهما
من اصلين مختلفين احدهما الاباحة ولا ينعقد النكاح بالاباحة فلا ينعقد بلفظة العارية بالشك
واما لفظ الاقالة فقد حكى الناطفى في اجناسه عن شيخه ابى عبد الله الجرجانى رحمه الله انه لا ينعقد بها
النكاح لانها موضوعة لفسخ عقد سابق لا لعقد مبتدا قال وعلى هذا لا ينعقد النكاح بلفظة الخلع وكذلك

لا ينعقد بها النكاح لانها موضوعة لفسخ عقد سابق لا لعقد مبتدا قال وعلى هذا لا ينعقد النكاح
بلفظ الخلع وكذلك لا ينعقد بلفظة الصلح لانه موضوع للحطيطة ولاسقاط الحق ذكر شمس الايمة
السرخسى في شرح كتاب الصلح ان ابتداء النكاح بلفظة الصلح والعطية جايز قال الناطفى رحمه الله
وكذلك لا ينعقد بلفظة الشركة وان كانت تفيد التمليك لمن قال لغيره اشركتك في هذه الجارية فانه
يفيد تمليكا قال الناطفى انما كان كذلك لانها تفيد الملك في بعض وقتها لا في جميعها فصار كمن قال
لاخر زوجتك نصف جاريتى فانه لا يصح النكاح لانه من حيث انه لم يزوج النصف الاخر لا يستباح
وطيها فاجتمع الحلال والحرام وكان الحكم للحرام وفيه نظر فقد ذكر في كثير من الكتب اذا اضاف النكاح
الى عضو لو اضاف اليه الطلاق يقع الطلاق يصح النكاح ولو اضاف الطلاق الى نصفها يقع الطلاق
فاذا اضاف النكاح الى نصفها يقع النكاح ايضا وهذا لان المعروف ان المراة في حق محلية النكاح لا يتجزى وذكر
بعض ما لا يتجزى ذكر كله وفي البقالى اذا تزوج نصفها فقد ذكر بعضهم انه يجوز وانكره غيره واما لفظ
الرد هل ينعقد بها النكاح ذكر في النكاح املاء رواية بشر ابن غياث ان من طلق امراته طلاقا باينا
فقالت رددت نفسي عليك فقال الزوج قبلت كان نكاحا هذا لفظ كتابه قال ابو العباس الناطفى والرد
قد يكون في حكم الابتداء ونص في نوادر ابن سماعة عن محمد لو مرض الموهوب له فرد الموهوب على الواهب
بغير قضاء جاز في قدر ثلثه ولا يجوز في قدر ثلثيه واما لفظ المتعة فقد اختلفت الروايات فيها ذكر
في الاصل وفي نوادر هشام عن ابى حنيفة لو قال لها تزوجتك متعة لا ينعقد بها النكاح وقال في الهارونى
قال ابو حنيفة ينعقد النكاح ويلغو قوله متعة وفي المنتقى هشام عن محمد اذا قال لامراة تزوجتك متعة
فالنكاح باطل ولو قال لغيره ابتعتك هذه الدار لنحسه بالف درهم فالبيع جايز وقال ابو يوسف البيع
والنكاح فاسدان وفي الاصل اذا تزوج امراة مدة معلومة فالنكاح باطل وهو المتعة وسوى بين
الاجال حتى سمى مايه سنه وابطل فيه العقد قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة الحلوانى وكثير
من مشايخنا قالوا اذا سميا ما يعلم يقينا انهما لا يعيشان اليه كالف سنة ينعقد النكاح ويبطل الشرط
كما اذا تزوجها الى قيام الساعة او خروج الدجال او نزول عيسى عليه السلام وهكذا روى الحسن عن
ابى حنيفة واما لفظة الوصية ان اطلق وقال اوصيت لك ببضع ابنى بالف درهم وقبل الاخر او اضاف
العقد الى ما بعد الموت بان قال اوصيت لك ببضع ابنى بعد موتى بالف درهم وقبل الاخر لا ينعقد النكاح
ذكره شيخ الاسلام رحمه الله وهكذا حكى عن الشيخ ابى عبد الله الجرجانى رحمه الله وذكر شمس الايمة
السرخسى ان النكاح لا ينعقد بلفظة الوصيه وفي كتاب الصلح من الاصل اعطيتك مائة درهم على ان
تكونى امراتى فهو جايز اذا قبلت بمحضر من الشهود ويكون ذلك نكاحا مبتدا فالنكاح ابدا ينعقد
بلفظ الكون ولهذا من قال لامراة كونى امراتى بمحضر من الشهود صح واذا قال لامراة ثبت حقى في منافع بضعك
بالف فقالت قبلت صح النكاح قال شمس الايمة رحمه الله قال مشايخنا لو قال الرجل لامراة كنت لى او
صرت لى فقالت نعم او صرت لك كان نكاحا في كتاب الصلح في باب الصلح في النكاح وقد قيل بخلافه
ايضا ادعى رجل قبل امراة نكاحا فجحدت فصالحها على مائة على ان يقر بذلك فاقرت فهذا الاقرار منها
جايز وهذا المال لازم وهذا الاقرار منها بمنزلة انشاء النكاح لان هذا الاقرار مقرون بالعوض فيكون عبارة
عن تمليك مبتدا للحال لمن قال لغيره اقر لى لهذا العبد على ان اعطيك مائة كان بيعا حتى لو قال الى الحصاد
لم يجز اذا جعل هذا الاقرار بمنزلة انشاء النكاح فان كان بمحضر من الشهود صح النكاح ووسعها المقام

مع زوجها فيما بينها وبين ربها وان لم يكن بمحضر من الشهود لا ينعقد النكاح ولا يسعها المقام مع زوجها
هو الصحيح وهذا نظير ما لو قضى القاضي النكاح بشهادة شهود زور ينفذ قضاؤه ظاهرا وباطنا عند
ابي حنيفة وابي يوسف ويجعل ذلك بمنزلة انشاء النكاح فان كان بمحضر من الشهود يصح النكاح وما
لا فلا هو الصحيح في فتاوى ابي الليث رحمه الله اذا قال لامراة بمحضر من الشهود راجعتك فقالت
المراة رضيت يكون نكاحا فقد صح في الجامع ان من قال لمطلقته طلاقا بائنا او ثلاثا ان راجعتك فعبدي
حر ينصرف الى النكاح لان الرجعة قد يراد بها الرجعة المعلومة وقد يراد بها النكاح فينظر الى المحل وهنا
المحل لا يقبل الرجعة المعروفة فكان المراد منها النكاح وفي اجناس الناطفي اذ طلق امراة طلاقا بائنا او ثلاثا
ثم قال لها راجعتك على كذا او رضيت المراة بذلك وكان بمحضر من الشهود كان نكاحا صحيحا وان لم يذكر
المال فان اجمعا على ان الزوج اراد به النكاح كان نكاحا وما لا فلا وتبين بما ذكر في الاجناس ان ما ذكر
في الفتاوى محمول على ما اذا ذكر المال او اقر ان الزوج اراد به النكاح • اذا قال لامراة هذه امراتي وقالت
المراة هذا زوجي وكان ذلك بمحضر من الشهود لا يكون نكاحا وكذلك لو قال بالفارسية زن وشوييم
لا يكون ذلك نكاحا وفي فتاوى النسفي ان فيه اختلاف المشايخ قال ثمة ولو قضى قاضي بصحة هذا
النكاح ينفذ القضاء ويصح النكاح ودلت المسئلة على ان قضاء القاضي في مثل هذه المجتهدات صحيح
فان قال لهما الشهود اجزتما او رضيتما وقالا اجزنا او قالا رضينا لا يكون نكاحا مبتدا فالنكاح لا ينعقد
بلفظة الاجازة والرضا ولو قال لهما الشهود جعلتما هذا نكاحا فقالا نعم كان هذا نكاحا فالنكاح ينعقد
بلفظ الجعل ولهذا اذا قالت المراة لرجل جعلت لك نفسي بكذا او قال الرجل قبلت كان نكاحا تاما • طلب من
امراة زنا فقالت المراة للطالب وهبت نفسي منك وقبل الطالب لا يكون نكاحا بخلاف ما اذا وهبت نفسها
منه على وجه النكاح والفرق ان هبة نفسها من طالب الزنا تمكين من الزنا وليست بهبة حقيقة
اذ لو كانت هبة حقيقة لا تكون جوابا لما التمس اما هبة نفسها على وجه النكاح هبة حقيقة وبالهبة
ينعقد النكاح وهو نظير ما لو قال لاخر وهبت منك ابنتي وقال الاخر قبلت يكون نكاحا اذا كان بحضرة
الشهود ولو قال وهبت ابنتي منك لتخدمك وقبل الاخر لا يكون نكاحا وقيل لرجل دختر خويش را به
پسر من بار راى داشتى فقال داشتم لا ينعقد النكاح بينهما لان هذا اللفظ لا ينبئ عن التمليك ولا يستعمل
فيه وفي فتاوى الفضلي اذا قال الرجل لغيره زوج ابنتك مني بالف درهم فقال والدها ارفعها واذهب
بها حيث شئت وكان ذلك بمحضر من الشهود لا ينعقد النكاح وفي فتاوى ابي الليث اذا قال اب الصغير
اشهدوا اني قد زوجت ابنة فلان الصغيرة من ابني فلان بمهر كذا فقيل لاب الصغيرة اليس هكذا فقال
اب الصغيرة هكذا ولم يزد على ذلك فالاولى ان يجدد النكاح وان لم يجدد جاز والله تعالى اعلم بالصواب

الفصل الثاني في الالفاظ التي تكون اجازة واذنا في النكاح والتي تكون ردا وانكارا

رجل تزوج امراة بغير امرها فلما بلغه الخبر قال نعم ما فعلت بارك الله لنا فيها او قال احسنت
او قال اصبت قال الفقيه ابو القاسم انه ليس باجازة وذكر الصدر الشهيد في اول نكاح واقعات
انه اجازة وهو المختار اختاره الفقيه ابو الليث رحمه الله الا اذا علم بيقين انه اراد به الاستهزاء قال
وكذلك هذا في البيع والطلاق قال وكذلك اذا هناه قوم وقبل التهنية كان اجازة • ذكر في بيوع
المنتقى ان من باع عبدا بغير اذنه فقال لصاحب العبد قد احسنت واصبت ووفقت او قال كفيتني مؤنة
البيع واحسنت جزاك الله خيرا ان ذلك ليس باجازة ولو قبض المشتري من الثمن فهو اجازة وذكر في هذه

المسئلة في موضع اخر من هذا الكتاب وذكر ان قوله احسنت ووفقت اجازة في الباب الاول
من نكاح واقعات الصدر الشهيد رحمه الله اذا قال لاجنبية اني اريد ان ازوجك من فلان فقالت
بالفارسية نوبه دان لا يكون اذنا منها ولو قال ذلك اليك فهو اذن وتوكيل وهكذا ذكر في اجناس
الناطفي عن ابي يوسف وفي واقعات الناطفي العبد اذا طلب من المولى ان ياذن له في النكاح فقال
المولى ذلك اليك فهو اذن ولو قال انت اعلم او قال بالفارسية نوبه دان فذلك ليس باذن وبعض
مشايخنا قالوا قوله تو داني وتو به دان في عرفنا تفويض وتوكيل بمنزلة قوله ذلك اليك وهكذا حكي عن
الفقيه ابي بكر الاسكاف انه كان يقول ان قوله تو به دان اذن ووافقه في ذلك الفقيه ابو القاسم
احمد بن حم • رجل زوج امراة من رجل بغير امرها فبلغها الخبر فقالت بالنيت فهذا اجازة هكذا ذكر
الفقيه ابو الليث وهو قول الفقيه ابي جعفر لان هذا الكلام مستعمل في الاجازة في متعارف الناس
ومن مشايخ زماننا من ابى ذلك وقال ان قولها بالنيت غير مبنى عن الاجازة وهكذا كان يقول محمد بن
ولكن هذا ليس بصواب لانه ان لم يكن مبنيا عن الاجازة فهو مستعمل فيها والانبا ليس بشرط لا محالة
انما الشرط الاستعمال وقد وجد وهو معنى كلام الفقيه ابي جعفر في تعليل هذه المسئلة هذا الكلام
يراد به الاذن وليس فيه معنى الاذن اراد به انه مستعمل في الاذن اما لا ينبئ عن الاذن • رجل زوج
ولده وهي بالغة فلما بلغها الخبر قالت انا لا اريد الازواج او قالت رضيت ببيت ابي فهذا لا يكون ردا
للنكاح ولو قالت لا اريد فلانا فهو رد للنكاح هكذا ذكر في المنتقى عن محمد رحمه الله وقيل هو رد في الوجهين
والاول اظهر واقرب الى الصواب واذا استامرها الولي في تزويج رجل فقالت غيره اولى لم يكن ذلك
اولى لم يكن ذلك اذنا في العقد ولو اخبرها به بعد العقد فقالت ذلك كان اجازة في القدوري
في فتاوى الفضل في عم قال لبنت اخيه اني اريد ان ازوجك من فلان فقالت يصلح ثم لما فارقها العم
قالت لا ارضى فزوجها العم قبل ان يعلم قولها لا ارضى ممن سمى لها قال صح النكاح عند ابي حنيفة لان
العم عنده كالوكيل والوكيل لا ينعزل قبل العلم فاما عند محمد رحمه الله فينبغي ان لا يصح النكاح لان العم
عنده ليس بوكيل وانما زوجها بحق له في تزويجها وحين تزوجها بحق الولاية زوجها وهي غير راضية
بذلك فلا يجوز وفي المنتقى البنت اذا قبلت الهدية فليست باجازة للنكاح واذا قبلت المهر فهو اجازة
لان المهر ثمن رقبتها وفيه ايضا ابراهيم عن محمد قال لامراة قد تزوجتك على الف درهم فقالت ما
زوجتك نفسي ثم قالت بعد ذلك قد زوجتك نفسي فهو جائز وفيه ايضا المراة اذا زوجت فقالت
لا ارضى الا اجيز لا ارض انا كارهة فهذا كله فرقة وليس لها ان ترضى بعد ذلك وان وصلت بقولها
لا ارضى ولكن قد اجزت او وصلت بقولها وانا كارهة لكن قد اجزت فهو في القياس باطل لكن قد
اجيزه بالاستحسان وعن ابي يوسف اذا زوج رجل امراة من رجل بغير امرها فبلغها فقالت لا اجيز
فقال لها افعلي فقالت قد اجزت لم يجز وقد بطل النكاح حين ردت ثم قال اذا ردت ما قد وقع لم يكن
لها ان تجيزه وعن هذا قال ابو يوسف رحمه الله اذا قال لامراة زوجيني نفسك على الف فقالت لا
افعل الا بالفين فقال اتق الله واجيبي فقالت قد فعلت كان جائزا وفي فتاوى ابي الليث المراة اذا
بلغها خبر النكاح اخذها السعال او العطاس فلم يمكنها الرد فلما ذهب ذلك عنها قالت لا ارضى صح الرد
وكذلك اذا اخذ فمها فلم يمكنها الرد فلما ترك قالت لا ارضى صح الرد وان تركت الرد حال ما بلغها الخبر
لانها تركت بعذر وفيه قالت المراة لوليها لا تزوجني من فلان فاني لا اريد فزوجها الولي من فلان

فبلغها الخبر فرضيت جاز النكاح لان المنع عن الفعل في حال لايمنع الرضا به في حال اخر ولو قالت كنت
قلت لا اريد فلانا ولم يرد على هذا لم يجز النكاح لانها اخبرت عن رايها الاول ¤ الام اذا زوجت ابنتها
الصغيرة حال غيبة ابيها فلما حضر الاب قال لها جرا كردى او قال اين كه توكردى مصلحت نيست فهذا
لايكون رد النكاح ¤ الام اذا زوجت الصغيرة ولها اب وسلمت الابنة نفسها بعد البلوغ فهذا منها
اجازة للنكاح وسيل ابو نصر عن امراة زوجها وليها فبلغها فردت النكاح ثم عاد اليها وليها في المجلس
فقال ان اقواما يخطبونك فقالت هي انا راضية بما تفعله انت فزوجها الولي من الذي ردته فابت ايضا
ان تجيز هذا النكاح قال لها ان ترد لان قولها انا راضية بما تفعله ليس بتفويض عام وانما انصرف ذلك
الى غير الاول من الرجال لان تقدير هذا الكلام كان الولي قال لها اذا ابيت فلانا فقد خطبك قوم اخرون
فماذا تقولين فقالت قد رضيت بما تفعل فيكون ذلك رضا بغير الاول بمنزلة من قال لغيره اني كرهت
صحبة امراتي فلانة فطلقتها فزوجني امراة برضاها فزوجه المطلقة لم يجز كذا هاهنا وفي هذا الجواب
نوع نظر عندي لان الابا في حال لايمنع الرضا في حال اخرى كما في المسيلة المتقدمة فيمكن ان يجعل قولها
انا راضية بما تفعله تفويضا عاما كما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا ضرورة الى صرفه في غير الذي ردته
سيل هو ايضا عن رجل زوج وليته فلما بلغها الخبر قالت هو ذميم لا ارضى به او قالت هو دباغ لا ارضى
به قال هذا كلام واحد فلا يضرها ما قدمت وبطل النكاح وسيل الفقيه ابو جعفر عن بالغة وكلت
رجلا ان يزوجها من فلان بالف درهم فزوجها منه بخمسماية درهم فلما اخبرت بذلك قالت لم يعجبني هذا
لاجل الناس لنقصان المهر فقيل لها لايكون لك منه الا ما تريدين فقالت رضيت قال يجوز النكاح لان قولها
لم يعجبني ليس برد فالرضا ورد على النكاح الموقوف فصح لو تزوج العبد امراة بغير اذن مولاه ثم قال له مولاه
طلقها لايكون ذلك اجازة للنكاح ولو قال طلقها تطليقة رجعية او قال طلقها تطليقة تملك الرجعة
فهو اجازة للنكاح في الجامع الصغير وفي المنتقى ابن سماعة عن محمد رجل زوج رجلا بغير امره فبلغه
الخبر فقال هي طالق لم يكن اجازة وكان ردا وان قال فهي طالق فهذا عند ابي حنيفة قبول والطلاق
واقع وقال محمد هو رد ولا يقع الطلاق

الفصل الثالث فيما يكون اقرارا بالنكاح وما لايكون اقرارا به

قال محمد رحمه الله في اقرار الاصل اذا قالت المراة لرجل طلقني فهذا اقرار
منها بالنكاح لانها طلبت منه ما لا صحة له شرعا الا بالنكاح فيتضمن ذلك اقرارا بالنكاح ولان الطلاق
لرفع قيد النكاح فقولها طلقني بمنزلة قولها ارفع عني قيد النكاح الذي لك علي وكذلك اذا قالت اخلعني
بالف درهم وهذا اظهر من الاول لانها التزمت البدل والبدل لا يلزمها الا بزوال ملك الزوج عليها
بالخلع وكذلك لو قالت طلقتني امس بالف درهم خلعتني امس بالف درهم انت مني مظاهر انت مني مولي
لانه لا صحة لشي مما اخبرت الا بعد صحة النكاح فيتضمن ذلك اقرارا منها بصحة النكاح وكذلك اذا قال
الرجل لامراة اختلعي مني بمال فهذا اقرار منه انه تزوجها وكذلك اذا قالت طلقني فقال لها اختاري امرك
بيدك في الطلاق فهذا منه اقرار بالنكاح ولو قال الرجل والله لا اقربك هذا لايكون اقرارا منه بالنكاح
بخلاف قوله انا منك مولي وهذا لان قوله والله لا اقربك يحتمل يحتمل والله لا اقربك لانه لا ملك لي عليك
ولا اقربك مع ان لي عليك ملكا على قصد الاضرار والتعنت والمحتمل لا يصلح لبناء الحكم عليه وقوله
انت علي حرام انت مني باين امرك بيدك اختاري اعتدي لايكون اقرارا بالنكاح الا اذا اخرج جوابا لقولها
طلقني لان هذه الالفاظ عند مذاكرة الطلاق متعينة للطلاق ولهذا لا يحتاج الى النية وايقاع الطلاق

اقرار بالنكاح لان هذا اخبار منه بحرمتها وهو ضد موجب النكاح بخلاف قوله ظاهرتك انا
منك مظاهر فان هذا يكون اقرارا بالنكاح ولو قال لها الم اطلقك امس انا طلقتك امس فهذا اقرار
بالنكاح لان في مثل هذا الاستفهام معنى التقرير قال الله تعالى الم ياتكم رسل منكم اي اتاكم وتقرير الطلاق
لايكون الا بعد النكاح فكان اقرارا بالنكاح ولو قال لها هل طلقتك امس فهذا اقرار منه بالنكاح ولايكون
اقرارا منه بالطلاق لان مثل هذا الاستفهام للاستيناف لا للتقرير فلا يصير به مقرا بالطلاق ولكن استيناف
الطلاق لايجوز الا بعد النكاح فكان اقرارا منه بالنكاح واذا قال لامراة حرة هذا ابني منك فقالت
نعم او قالت حرة لرجل ذلك فقال الرجل نعم كان هذا اقرارا بالنكاح لان ثبوت النسب باعتبار الفراش
والاصل فيه الفراش الصحيح لان الشرع انما يرد بالصحيح دون الفاسد ولا يثبت الفراش الصحيح على الحرة الا
بالنكاح فكان اتفاقهما على النسب اتفاقا على سببه وهو النكاح حتى لو كان مكان الحرة امة لايكون
اقرارا بالنكاح هذه الجملة من اقرار الاصل وفي المنتقى ابراهيم عن محمد امراة قالت لرجل انا امراتك فقال
الرجل انت طالق فهذا اقرار منه بالنكاح قال في الاجناس وهذا بخلاف ما لو قال لها ابتداء انت طالق حيث
لايكون ذلك اقرارا بالنكاح واشار الى الفرق فقال الطلاق يفضي الى ارتفاع الزوجية ولا زوجية بين
الاجنبيين ولا كذلك على وجه الجواب لان من حكم الجواب ان يكون مقصورا على السوال وقد تقدم ذكر
الزوجية منها فقوله لها انت طالق تقديره عن الزوجية التي تدعيها فيكون اقرارا بالزوجية وفي الاجناس
ايضا لو قالت انا امراتك فقال ما انت امراتي فانت طالق فهذا لايكون اقرارا بالنكاح وفيه ايضا عمرو
ابن ابي عمرو وفي الاملا رجل قال لامراة اني اريد ان اشهد اني قد تزوجتك فيما مضى لامر جعيه فاقري بذلك ايها
المراة فقالت نعم واشهد بذلك وصدقته المراة ثم تصادقا على ما كانا فالقول قولهما ولا نكاح بينهما واما
الطلاق والعتاق في المراة والعبد والامة فلا يصدقان على ابطالهما في القضا واما فيما بينهم وبين الله
تعالى فهي امراته والعبد والامة رقيق للمولى وفي نكاح الاصل اذا تزوج امراة في عقدة وامراتين في عقدة
وامراتين في عقدة وثلاثا في عقدة ولا يعرف الزوج ايتهن الاولى الا انه يعرف انه جامع امراة منهن
او طلقها او ظاهر منها كان اقرارا منه بانها هي الاولى ومما يتصل بهذا الفصل ما ذكر في المنتقى ايضا قال
هشام سالت محمدا عن اختين احديهما فاطمة والاخرى خديجة فقال رجل قد تزوجت فاطمة بعد
خديجة فاخبرني ان ابا يوسف قال فاطمة امراته لانه تكلم بها اولا قال محمد وهو كما قال الزوج لانه وصل
بين كلاميه فاجعل خديجة امراته وافرق بينه وبين فاطمة وكذلك لو ان امراة قالت تزوجت ابا موسى بعد
ما تزوجت ابا حفص فهي امراة ابي حفص اذا كان جواب المنطق استحسانا استحسن ذلك ابا يوسف
ذكر هذا الاستحسان في المنتقى في مسيلة اخرى هي من جنس هذه المسيلة قال ثمة وكذلك اذا قال
بعت عبدي من هذا بعد ما بعته منك فهو مثل التزويج وفيه ايضا بشر عن ابي يوسف امراة قالت
تزوجت هذا الرجل الاخر منذ سنة فهي امراة صاحب الامس لانها اقرت له اولا مرة فاذا اشهد الشهود
على اقرارها لهما جميعا فاني اسال الشهود بايهما بدات ثم انفذ الحكم عليه ولو قالت تزوجتهما جميعا
هذا امس وهذا منذ سنة كانت امراة صاحب الامس

الفصل الرابع في الشرط والخيار في النكاح

الخيارات التي تثبت في العقود انواع اربعة خيار شرط
وخيار عيب وخيار روية وخيار اجازة فخيار الاجازة تثبت في النكاح كما تثبت في ساير العقود
وخيار الروية لا تثبت في النكاح وخيار الشرط كذلك لا تثبت في النكاح ولا يبطل به النكاح عندنا وخيار

العيب لا يثبت للزوج عندنا وكذلك لا يثبت للمراة عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد يثبت
لها الخيار في العيوب الخمسة التى عرفت اذا كان على صفة لا تطيق المقام معه واذا شرط احدهما
السلامة لصاحبه عن العمى والشلل والزمانة فوجد بخلاف ذلك لا يثبت له الخيار كذلك لو شرط
احدهما على صاحبه صفة الجمال لو شرط الزوج عليها صفة البكارة فوجد بخلاف ذلك لا يثبت الخيار
ومسيلة اشتراط البكارة ياتى بعد هذا وفى المنتقى ابن سماعة عن محمد رحمه الله اذا قال الرجل لغيره زوجتك
ابنتى فلانة بكذا ان رضيت وقبل ذلك الغير فالنكاح جايز والشرط باطل ولو قال بعتك عبدى هذا
ان رضى فلان وسمى رجلا اجنبيا فالبيع جايز والشرط باطل قال الحاكم ابو الفضل رحمه الله تاويله
عندى اذا بين وقت الرضا وفيه ايضا هشام عن ابى يوسف اذا قال لامراة قد تزوجتك بالف
درهم ان رضى فلان اليوم فان كان فلان حاضرا فقال قد رضيت جاز النكاح استحسانا وان كان
غير حاضر لم يجز وليس هذا كقوله قد تزوجتك ولفلان الرضا هذا قول قد وجب وشرط خيار والاول
لم يوجب وجعل الايجاب مخاطرة ولو قال زوجتك اليوم على ان يكون لك المنة اليوم الى الليل فالنكاح
جايز والشرط باطل وهو مثل شرط الخيار وفى فتاوى ابى الليث رحمه الله تزوج امراة على ان اباه
بالخيار صح النكاح ولا خيار لو قال تزوجتك ان رضى ابى لم يصح قال الفقيه ابو الليث رحمه الله
لانه علق النكاح بالخطر ولا تعلق كذلك وفى الاول وقع في الحال في مجموع النوازل سيل شيخ الاسلام
عن رجل خطب الى رجل بنته الصغيرة لابنه الصغير وقال المخطوب اليه زوجتها من فلان قبل هذا
ولم يصدقه الخاطب فقال المخطوب اليه ان لم ازوجها من فلان فقد زوجتها من ابنك فلان فقال
الاخر قبلت وذلك بمحضر من الشهود وظهر انه لم يكن زوجها من فلان هل ينعقد هذا النكاح بهذه
الكلمات قال نعم قيل اليس هذا تزويجا معلقا بالشرط قال هذا تعليق بما هو موجود فى الحال ومثل
هذا التعليق تحقيق في شرح الزيادات اذا قال لامته تزوجتك على ان اعتقك او قالت الامة
تزوجنى على ان تعتقنى فقبل جاز العتق ولا يجوز النكاح لان العتق متاخر عن النكاح فيصير متزوجا
امة نفسه ولو قال لها تزوجتك على عتقك على بضعك اعتقك على تزوجك فقبلت
وقد اختلف المشايخ في هذه الفصول عامتهم على انه لا يصح النكاح لان النكاح يقارن العتق هاهنا
لكونه بدلا عن النكاح ثم العتق يصادفها وهى امة فكذا النكاح وكان القاضى الامام ابو حازم رحمه الله
يقول يصح النكاح في هذه الفصول لانهما تصرفان لا يصح احدهما وهو النكاح الا بتقديم الاخر وهو العتق
توجب القول بتقديم العتق كما فى قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم والصحيح ما ذهب اليه
عامة المشايخ لان النكاح مع العتق ذكرا على سبيل العوض والمعوض والعوض يقترن ثبوته بالمعوض
ولا يسبقه فيصادفهما النكاح وهى امة بخلاف قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم لان هنالك
البيع يثبت شرطا للعتق لا عوضا عنه والشرط ابدا يثبت سابقا فامكن تقديمه على الاعتاق اما هاهنا
بخلافه واذا تزوجها على ان يعتق اخاها فقبلت جاز النكاح ولا يعتق الاخ الا باعتاق مستانف
لان العتق هاهنا موعود ولا يجبر الزوج على الاعتاق لان العتق كان موعودا ولا جبر في المواعيد
بعد هذه المسيلة على وجهين اما ان اعتق الزوج اخاها او لم يعتق فان لم يعتق ينظر ان كان لم يسم لها
مهرا فلها مهر مثلها وان كان سمى لها مهرا فان كان المسمى مثل مهر مثلها ذلك ليس لها غيره وان كان
المسمى اقل من مهر مثلها كذلك فلها تمام مهر مثلها لانها انما حطت عن مهر المثل لخلاص اخيها عن ذل الرق

ولم يحصل هذا الخلاص وان اعتق الزوج اخاها فان كان الزوج سمى لها مهرا فلها المسمى وان
كان المسمى دون مهر مثلها لان المقصود قد حصل لها هنا وان لم يسم لها مهرا فلها تمام مهر مثلها
ولو تزوجها على ان يعتق اخاها عنها فقبلت جاز النكاح وصار رقبة الاخ ملكا لها بنفس العقد
وعتق الاخ عليها بحكم القرابة اعتقه الزوج او لم يعتقه لان المراة طلبت منه ان يعتقه عنها والعتق
عنها لا يثبت الا بعد تقدم الملك لها فيتقدم الملك لها ويثبت العتق عنها بجهة القرابة وفى هذا الوجه
نوع اشكال لانه اثبت الملك بدون الاعتاق والملك فى مثل هذا لا يثبت بدون الاعتاق كما فى قوله
اعتق عبدك عنى على الف درهم والجواب وهو الفرق بين الفصلين ان النكاح يقتضى ملك المهر
ملك العبد يصلح مقتضى النكاح ويصلح مقتضى العتق فاستويا فاحتجنا الى الترجيح فنقول جعله
مقتضى النكاح اولى لانا اذا جعلناه مقتضى العتق فالعبد يكون مهرا ايضا والملك فى العبد باعتبار
انه مهر بدليل انه لو طلقها قبل الدخول يجب عليها رد نصف قيمة العبد فكان الترجيح لجانب النكاح
فجعلناه مقتضى النكاح فيثبت بمجرد النكاح ولا كذلك فى قوله اعتق عبدك عنى لان هنالك
الملك مقتضى العتق لانا لو لم نجعله مقتضى العتق يبطل كلامهما فجعلناه مقتضى العتق فلا يثبت قبل
ثبوت العتق ولو تزوجها على عتق اخيها فقبلت جاز النكاح وعتق العبد عن المولى لانه جعل العتق
عوضا عن النكاح ولها مهر مثلها لان عتق الاخ لا يصلح صداقا وان كان قد سمى لها ما لا يصلح مهرا
فلها المسمى لا غير وان كان دون مهر مثلها ولو تزوجها على عتق اخيها عنها فقبلت جاز النكاح وعتق
العبد عليها وليس لها غير الاخ لان الزوج حصل على رمة الاخ لان العتق عنها لا يكون الا بعد تقديم
الملك لها في رقبة الاخ فصار اشتراط العتق اشتراطا لتمليك الرقبة منها ورقبة الاخ تصلح مهرا فلا
يجب شى اخر لها ولو كان تزوجها على ان يعتق عبدا اجنبيا من عبيده بعينه لا قرابة بينه وبينها جاز
النكاح ولا يعتق العبد الا باعتاق الزوج ويكون لها مهر مثلها ان لم يسم لها مهرا وان سمى لها ما يصلح
مهرا فلها المسمى لا غير وان كان ذلك دون مهر مثلها لان الشرط هاهنا ليس مرغوب فيه بخلاف اعتاق
الاخ ولو كان تزوجها على ان يعتق عنها عبدا من عبيده بعينه لا قرابة بينه وبينها جاز النكاح وتصير
رقبة العبد ملكا لها مهرا وصار الزوج وكيلا عنها بالاعتاق فان اعتقه قبل نهى المراة صح اعتاقه وان
نهاه ثم اعتقه كان باطلا لان تقدير هذا كان المراة قالت له ملكنى هذا العبد ثم كن وكيلى بالعتق وكان
لها ان تعزله عن الوكالة بخلاف قوله على ان يعتق اخاها عنها لان الملك كما ثبت لها فى رقبة الاخ
عتق وانعزل الزوج عن الوكالة ولو كان تزوجها على عتق عبد بعينه لا قرابة بينه وبينها فقبلت جاز
النكاح وعتق العبد عن المولى حتى كان الولاء له ولها مهر مثلها وان كان قد سمى لها مع ذلك ما يصلح
مهرا فلها المسمى لا غير ولو كان تزوجها على عتقها عنها جاز النكاح وعتق العبد من جهتها حتى كان الولاء
لها وهو مهرها ليس لها غيره هذه الجملة من الزيادات فى فتاوى ابى الليث تزوج امراة على انها بكر
فدخل بها فوجدها غير بكر فعليه المهر كاملا ويستوى فيه ان زالت بكارتها بالوطى او بالوثبة او
بطول التعنيس لان البكارة لا تصير مستحقة بالنكاح وفيما اذا اشترى جارية على انها بكر فوجدها
زايلة العذرة فقال البايع زالت عذرتها بالوثبة قال بعض مشايخنا ان صدقه فى ذلك لا يكون
له حق الرد وان كذبه وقال لا بل زالت عذرتها بالوطى كان القول قوله وله حق الرد واكثر المشايخ على انه

له حق الرد على كل حال وهو الصحيح لان الناس باشتراط البكارة يريدون صفة العذرة فباى طريق زالت العذرة فقد فات الشرط فيكون له حق الرد وفى فتاوى الفقيه ابى الليث قال ابو نصر قال البلخى زوج رجل ابنته من عبده على ان امرها بيده يكون كذلك وقال ابن سلمة صح النكاح ولا يكون الامر بيده قال الفقيه ابو الليث رحمه الله لو بدا العبد بقوله زوجنى على ان امرها بيدى فزوجها لا يكون الامر بيده لوجود التفويض قبل النكاح فان بدا المولى فقال زوجتها منك على ان امرها بيدى اطلقها كلما اريد فقال العبد قبلت صار الامر بيده لوجود التفويض بعد النكاح بيانه ان العبد لما قال قبلت فى هذه الصورة صار كانه قال قبلت على ان امرها بيدك فطلقها كما تريد فيكون التفويض بعد النكاح ونظير هذا رجل قال لامراته تزوجتك على انك طالق او على ان امرك بيدك تطلقين نفسك كلما تريدين فقبلت لا يقع الطلاق ولا يصير الامر بيدها ولو بدات فقالت زوجت نفسى منك على انى طالق او على ان امرى بيدى اطلق نفسى كلما اريد فقال الزوج قبلت وقع الطلاق وصار الامر بيدها وتصير هذه المسئلة حيلة للمطلقة ثلاثا اذا خافت من المحلل ان يمسكها ينبغى ان تبداهى وتقول للزوج زوجت نفسى منك على ان امرى بيدى اطلق نفسى كلما اريد ثم يقبل الزوج فيصير الامر بيدها تطلق نفسها كلما ارادت ولو كان الزوج قال لها تزوجتك على انك طالق بعد ما اتزوجك او على ان امرك بيدك بعد ما اتزوجك تطلقين نفسك كلما تريدين فقالت المراة قبلت تطلق ويصير الامر بيدها وفى المنتقى الحسن عن ابى حنيفة اذا قال لها اتزوجك على ان امرك بيدك بعد ما اتزوجك شهرا فالنكاح جايز وامرها شهرا منذ تزوجها فان اختارت زوجها فى يوم من الشهر لم يبطل خيارها باقى الشهر وروى الحسن ابن ابى مالك عن ابى يوسف انه يبطل خيارها فى باقى الشهر تزوج امراة على ان ياتى بعبدها الابق فلها مهر مثلها هكذا قاله الفقيه ابو القاسم رحمه الله وعنه ايضا تزوج امراة على انه مدنى فاذا هو هروى لا خيار لها وفى الجامع الاصغر قال ابو الليث الكبير تزوج امة رجل على ان كل ولد يلده فهو حر فالنكاح جايز والشرط كذلك وكل ولد يلده فهو حر وفى فتاوى ابى الليث رجل تزوج امراة ولم يسم لها مهرا على ان تدفع المراة الى الزوج هذا العبد يقسم مهر مثلها على قيمة العبد وعلى مهر مثلها لانها بدلت البضع والعبد بازاء مهر مثلها والبدل يقسم على قدر قيمة المبدل فما اصاب قيمة العبد فالبيع فيه باطل لانها باعت بشى مجهول ويصير الباقى مهرا لها وفى واقعات الناطفى رجل قال لامراة اتزوجك على ان تعطينى عبدك هذا فاجابته بالنكاح فالنكاح جايز بمهر المثل ولا شى له من العبد ظاهر لانه اشترى العبد شراء باطلا لانه اشتراه بثمن مجهول وقوله فالنكاح جايز بمهر المثل تفسير ما قلنا فى المسئلة المتقدمة ان مهر مثلها يقسم على مهر مثلها وعلى قيمة العبد فما اصابه مهر مثلها يصير مهرا لها

الفصل الخامس
فى تعريف المراة والزوج فى العقد بالتسمية والاشارة

امراة وكلت رجلا بان يزوجها من نفسه فذهب الوكيل وقال لجماعة اشهدوا انى قد تزوجت فلانة ولم تعرف الشهود فلانة لا يصح النكاح ما لم يذكر اسمها واسم ابيها واسم جدها لانها غايبة والغايب لا يعرف الا بهذه الاشيا الا ترى انه لو قال بين يدى الشهود تزوجت امراة قد وكلتنى بنكاحها لا يجوز وانما لا يجوز لما قلنا هكذا ذكر الصدر الشهيد رحمه الله فى الباب الاول من واقعاته وذكر الخصاف فى حيلة مسئلة تدل على ان مثل هذا التعريف يكفى لجواز النكاح وصورة ما ذكر الخصاف رجل خطب امراة الى نفسها فاجابته الى ذلك وكرهت ان يعلم

بذلك

قوله لا شى له من العبد م

بذلك اولياوها فجعلت امرها فى تزويجها اليه واتفقا على المهر فكره الزوج ان يسميها عند الشهود وقال ينبغى للزوج ان يقول بين يدى الشهود انى خطبت امراة الى نفسى وبذلت لها من الصداق كذا وكذا فرضيت بذلك وجعلت امرها الى بان اتزوجها فاشهدكم انى قد تزوجت المراة التى جعلت امرها الى على صداق كذا وكذا فينعقد النكاح بينهما اذا كان كفوا لها قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة الحلوانى رحمه الله الخصاف كبير فى العلم وهو من جملة من يصح الاقتدا به قال رحمه الله وذكر فى المنتقى ايضا ان مثل هذا التعريف يكفى فيتامل عند الفتوى هذا اذا كان الشهود لا يعرفون فلانة اما اذا كانوا يعرفونها فذكر الزوج اسمها لا غير جاز النكاح وان كانت غايبة اذا عرف الشهود انه اراد به المراة التى يعرفونها لان المقصود هو التعريف وقد حصل التعريف بمجرد ذكر الاسم وفى البقالى اذا لم ينسبها الزوج ولم يعرفها الشهود وسعه فيما بينه وبين ربه وفيه ايضا اذا قالت المراة التى فى هذا البيت جاز ان كانت وحدها وان كانت المراة حاضرة الا انها متنقبة لا يعرفها الشهود فقال الزوج تزوجت هذه وقالت المراة زوجت جاز هو المختار خلافا لما يقوله نصير لانها حاضرة والحاضر يعرف بالاشارة والاحتياط ان يكشف وجهها او يذكر ابوها وجدها فيقع الامن من ان يرجع الامر الى القاضى الذى يميل الى قول نصير فيبطل النكاح جارية لها اسم سميت به فى صغرها فلما كبرت سميت باسم اخر تزوج باسمها الاخير ان صارت معروفة بهذا الاسم وفى فتاوى ابى الليث رجل له ابنة واحدة اسمها فاطمة قال لرجل زوجت منك ابنتى عايشة ولم تقع الاشارة الى شخصها ذكر فى فتاوى الفضلى انه لا ينعقد النكاح لانه اذا لم تقع الاشارة الى شخصها كان انعقاد النكاح بالتسمية وليس له بنت هذا الاسم ولو قال زوجت ابنتى منك ولم يزد على هذا وله بنت واحدة جاز لانه امكن تصحيح النكاح بدون التسمية وفى اول شرح عتاق الاصل اذا قال الغير بعتك عبدى او قال عبدى الى وليس له الا عبد واحد هل يجوز البيع اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يجوز كما لو قال بعتك عبدى الى فى مكان كذا وليس له فى ذلك المكان الا عبد واحد وذلك جايز بلا خلاف وبعضهم قالوا لا يجوز واليه اشار محمد فى باب الشهادة على العتق وبه اخذ شمس الايمة الحلوانى رحمه الله فيجوز ان تكون مسئلة النكاح على الاختلاف بين المشايخ كمسئلة البيع فى فتاوى الفضلى ايضا اذا كان للرجل ابنتان كبرى اسمها عايشة وصغرى اسمها فاطمة فاراد ان يزوج الكبرى وعقد النكاح باسم عايشة بان قال زوجت منك ابنتى عايشة ولم يشر الى احديهما ولم يقل ابنتى الكبرى ينعقد النكاح على عايشة ولو قال زوجت منك ابنتى الكبرى فاطمة لم يذكر هذا الفصل ثمة قال الصدر الشهيد فى واقعاته يجب ان لا ينعقد النكاح اصلا لانه ليس له بنت كبرى بهذا الاسم اذا اراد ان يزوج امته من انسان فقال زوجت منك امتى مليح او قال بنفشه جاز اذا لم يكن له بهذا الاسم الا امة واحدة وكذا لو اراد ان يزوج امراة من عبده فقال زوجتك من سنقر جاز اذا لم يكن له غلام اخر بهذا الاسم الا ترى انه لو اراد ان يزوج ابنته الصغيرة من ابن صغير لغيره فقال اب الصغيرة لاب الصغير زوجت ابنتى الصغيرة فلانة من ابنك الصغير فلان وقال اب الصغير قبلت جاز النكاح للابن وان لم يقل الاب قبلت للابن لان الزوج اوجب العقد للابن وقبول المتزوج جواب والجواب يتقيد بالايجاب وكانه قال قبلت للابن وفى هذا الموضع ايضا رجل خطب لابنه الصغير امراة فلما اجتمعا للعقد قال اب المراة لاب الصغير بالفارسية دادم تراابن دختر بنجاه درم فقال اب الابن بدرفتم يجوز النكاح للاب

وان جرى بينهما مقدمات النكاح للابن هو المختار لان الاب اضاف النكاح الى نفسه وهذا امر يجب ان يحتاط فيه وفى البقالى اذا خطب الرجل صغيرة لابنه الصغير فقال اب الصغيرة لاب الصغير وهبتها لك فقال اب الصغير قبلتها لابنى جاز وفى مجموع النوازل سيل شيخ الاسلام عن رجل قال لاخر زوجت ابنتى فلانة من ابنك فلان بكذا او لفلان اثنان فقال فلان قبلت لابنى ولم يقل فلانا لا يجوز النكاح ولو قال قبلت ولم يقل لابنى جاز النكاح للابن المسمى فى التزويج لان فى الفصل الثانى امكن جعل قوله قبلت جوابا للايجاب السابق لانه لم يزد على حرف الجواب فيتقيد بالايجاب وصار كانه قال قبلت لابنى فلان اما فى الوجه الاول زاد على حرف الجواب وقصر عن التمام فلا يمكن ان يجعل جوابا فلا يتقيد بالايجاب فبقى القبول منهما فلا يصح والحاصل انه اذا كان للمزوج ابنة واحدة وللقابل ابن واحد فقال زوجت ابنتى من ابنك يجوز على ما ذكره الفضلى وعلى قياس مسلة البيع المذكور فى العتاق يكون فيه اختلاف المشايخ وان كان للمزوج بنت واحدة وللقابل ابنان فسمى المزوج الابنة والابن باسمهما ان سمى القابل الابن باسمه صح النكاح للابن المسمى وكذلك اذا لم يسمه واقتصر على قوله قبلت يجوز النكاح للابن المسمى ويجعل قول القابل قبلت فيتقيد بالايجاب ولو ذكر القابل الابن الا انه لم يسمه باسمه بان يقول قبلت لابنى لم يصح لانه لا يمكن ان يجعل جوابا لانه زاد على حرف الجواب فانه كان يكفيه قبلت بخلاف ما اذا سمى الابن باسمه لانه زاد على حرف الجواب فما قصر عن التمام وجنس هذا فى الجامع فى الايمان

الفصل السادس فى الكفاءة

الكفاءة معتبرة فى باب النكاح والاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام فيما رواه جابر عنه لا تنكح النساء الا من الاكفاء وقال عليه الصلوة والسلام الا لا يزوج النساء الا الاوليا ولا يزوجن الا من الاكفاء والحكمة فى اشتراطها تحقيق ما هو المقصود من النكاح وهو السكن والازدواج اذ المراة تتعير باستفراش من لا يكافيها ثم اعتبارها من وجوه احدها النسب واعلم بان الناس طبقات ثلاثة قريش والعرب والموالى فقريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض ولا تكون العرب اكفاء قريش والموالى بعضهم اكفاء لبعض الا ان يكون امرا مشهورا فانما قال ذلك تعظيما لامر الخلافة او تسكينا للفتنة والثانى المال الا رواية عن ابى يوسف رحمه الله رواه ابن زياد ان الكفاءة فى المال غير معتبرة وفى ظاهر الروايات معتبرة والمعتبر فيه القدرة على المهر والنفقة ولا تعتبر الزيادة على ذلك حتى ان من كان قادرا على المهر والنفقة كان كفوا لها وان كانت صاحبة اموال كثيرة وهو الصحيح من المذهب وان كان يقدر على نفقتها بالكسب ولا يقدر على مهرها اختلف فيه المشايخ عامتهم على انه لا يكون كفوا لها وذكر هشام فى نوادره عن ابى يوسف انه يكون كفوا لها وهكذا روى عن محمد وروى ابو يوسف رواية اخرى انه اذا كان يقدر على المعجل فهو كفو لها قال شيخ الاسلام رحمه الله وهو الصحيح وعن ابى حنيفة روايتان ذكرهما البقالى فى فتاويه وفى المنتقى عن محمد انه اذا كان للرجل المهر والنفقة ستة اشهر فهو كفو والقياس نفقة شهر وفيه ايضا عنه انه اذا كان يجد نفقة المراة ولا يجد نفقة نفسه فهو كفو ثم انما تعتبر القدرة على النفقة اذا كانت المراة كبيرة او صغيرة تصلح للجماع اما اذا كانت صغيرة لا تصلح للجماع لا تعتبر القدرة على النفقة لانه لا نفقة لها فى هذه الصورة ويكتفى بالقدرة على المهر اليه اشار ابن رستم فى نوادره وفى المنتقى لو تزوجها وهو فقير فتركت له المهر فهذا ليس بكفو لها وينبغى ان يقدر على مهرها ونفقتها يوم يتزوج وفى فتاوى اهل سمرقند رجل زوج اخته وهى صغيرة وهو وليها من صبى ليس له طاقة

المهر وقبل ابو النكاح وهو غنى جاز لان الصغير يعد غنيا فى حق المهر بغنى الاب ولا يعد غنيا فى حق النفقة بغنى الاب لان العادة ان الاباء يتحملون المهر عن الابناء ولا يتحملون النفقة وفى فتاوى اهل سمرقند وفى فتاوى الفضلى سيل عن العم اذا زوج الصغيرة من صبى صغير لا مال له ولابنه مال كثير وللصغيرة مال كثير هل يكون هذا كفوا لها وهل يجوز النكاح قال اختلف المتاخرون فيه من علمائنا منهم من لم يره كفوا لها ومنهم من جعله كفوا لها لانه يعد غنيا بغنا ابيه ولم يفصل بين المهر والنفقة قال وقول من قال انه كفو لها اعجب لى فى هذا الموضع ايضا رجل يملك الف درهم وعليه دين الف درهم فتزوج امراة بالف درهم ومهر مثلها الف درهم جاز وهذا الرجل كفو لها فان كانت القدرة على المهر شرطا فان القدرة ثابتة هاهنا فانه يقضى اى الدينين شاء بذلك المال والثالث الحرية فالعبد لا يكون كفوا للحرة وكذلك المعتق لا يكون كفوا للحرة الاصلية والمعتق ابوه او جده لا يكون كفوا للمراة التى لها ابوان فى الحرية عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف فى الجد ومن كان له ابوان فى الحرية كان كفوا لمن كان له ثلاثة ابا فى الحرية او اكثر من ذلك امراة امها حرة الاصل وابوها معتق قوم فالمعتق لا يكون كفوا لها لان المعتق قد بقى فيه اثر من اثار الرق وهو الولاء والمراة اذا كانت امها حرة الاصل فلا يكون المعتق كفوا لهذه المراة وفى فتاوى ابى الليث رحمه الله فى المنتقى قال هشام سمعت محمدا فى رجل خطب زوج ابنته من مملوك نفسه قال ان كانت الابنة كبيرة ورضيت به جاز وان كانت صغيرة لم يجز فقلت ان ابا يوسف اجازه فلم يقبل ذلك منى وكذلك اذا زوج ابنته من مكاتبه ان كانت كبيرة ورضيت به جاز وان كانت صغيرة لا يجوز وعلى قول ابى حنيفة يجوز فى الفصلين جميعا بناء على مسلة الكفاءة على ما ياتى بيانها فى اخر الفصل ان شاء الله تعالى الرابع اسلام الاب فى الموالى من اسلم بنفسه لا يكون كفوا لامراة لها اب فى الاسلام ومن له اب فى الاسلام لا يكون كفوا لامراة لها ابوان فى الاسلام عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف فى الجد ومن كان له ابوان فى الاسلام كان كفوا لامراة لها ثلاثة اباء فى الاسلام او اكثر والكلام فى اسلام الجد وفى حرية الجد مبنى على ان التعريف هل يحصل بدون ذكر الجد عند ابى حنيفة ومحمد لا يحصل وعند ابى يوسف يحصل هذا فى حق الموالى فاما فى حق العرب فاسلام الاب ليس بشرط وفى المنتقى ابراهيم عن محمد من كان له اب واحد فى الاسلام وله فضل ودين هل يكون كفوا لمن له ابوان فى الاسلام قال اذا كانا استويا فى المال على ما يرى الناس فربما يكون الذى له اب كفوا لمن له ابوان وكذلك هذا فى الحرية وروى المعلى عن ابى يوسف من اسلم على يدى انسان لا يكون كفوا للموالى العتاقة وذكر ابن سماعة عنه فى الرجل يسلم والمراة معتوقة انه كفو لها الخامس التقوى والحسب حتى لا يكون الفاسق كفوا للعدل عند ابى حنيفة سواء كان معلن الفسق او لم يكن هكذا ذكر شيخ الاسلام وذكر شمس الايمة السرخسى ان الصحيح عند ابى حنيفة ان الكفاءة فى التقوى والحسب غير معتبرة وعن ابى يوسف انه اعتبر الكفاءة فى الحسب ولم يعتبر فى التقوى وفسر الحسب فقال هو مكارم الاخلاق حتى روى عنه ان الذى يشرب المسكر ان كان غير متهتك بسكر حيث يسكر انه كفو لامراة صالحة من اهل البيوتات هكذا ذكر شمس الايمة السرخسى عن محمد ان الذى يسكر فيخرج فيستهزى منه الصبيان لا يكون كفوا لامراة صالحة من اهل البيوتات وكذلك اعوان الظلمة من يستخف به منهم لا يكون كفوا لامراة صالحة من اهل البيوتات وعن ابى يوسف انه قال الذى يشرب المسكر ان كان يشرب ذلك ولا يخرج سكران كان كفوا لامراة صالحة من اهل البيوتات وان كان يعلن ذلك لا يكون كفوا لها فاذكر شمس الايمة السرخسى

الحلواني من قول ابي يوسف قيل وعليه الفتوى ٥ السادس الكفاءة في الحرف فقد اعتبرها ابو يوسف
ومحمد وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان الناس بعضهم اكفاء لبعض
الا حائك او حجام وفي رواية او دباغ قال مشايخنا رحمهم الله ورابعهم الكناس فواحد من هولاء
الاربعة لا يكون كفوا للصيرفي والجوهري وعليه الفتوى وكان القاضي الامام ابو علي النسفي رحمه الله
يقول وهاهنا خسيس خامس اخس من كلهم وهو الذي يخدم الظلمة الذي يدعى شاكريا وقايقا ان
كان صاحب مروة ومال فصفة الظلم فيه خساسة لانه ياكل من دماء الناس واموالهم بعد هذا المروي
عن ابي يوسف ان الحرف متى تقاربت لا يعتبر التفاوت وتثبت الكفاءة فالحائك يكون كفوا للحجام
والدباغ يكون كفوا للكناس والصفار كفوا للحداد والعطار يكون كفوا للبزاز وقال شمس الائمة
الحلواني رحمه الله وعليه الفتوى ٥ السابع الكفاءة في العقل وانها معتبرة عند بعض المتاخرين من
المشايخ حتى ان الزوج اذا كان مجنونا لا يكون كفوا للمراة العاقلة وعند بعضهم غير معتبرة لان الجنون
بمنزلة المرض ثم ساير الامراض لا تسلب الكفاءة فكذا الجنون ثم المراة اذا زوجت نفسها من غير كفو صح النكاح
في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف اخرا وهو قول محمد اخرا ايضا لما ياتي بيانه بعد هذا
ان شاء الله تعالى حتى ان من قبل التفريق تثبت فيه حكم الطلاق والظهار والايلاء والتوارث وغير ذلك
ولكن للاولياء حق الاعتراض لانها الحقت الشين بالاولياء بنسبة من لا يكافيهم اليهم بالصهرية فكان
لهم ان يدفعوا هذا الشين عن انفسهم وروى الحسن عن ابي حنيفة انه النكاح لا ينفذ وبه اخذ
كثير من مشايخنا رحمهم الله ولا يكون التفريق بذلك الا عند القاضي يريد به انه ينبغي للولي ان
يرفع الامر الى القاضي ليفسخ القاضي العقد بينهما اما بدون فسخ القاضي لا ينفسخ النكاح بينهما
وتكون هذه فرقة بغير طلاق حتى لو لم يكن الزوج دخل بها فلا شي لها من المهر وان كان قد دخل بها فلها
ما سمى لها من المهر وعليها العدة والذي يلي المرافعة الى القاضي المحارم عند بعض المشايخ وعند بعضهم
المحارم وغير المحارم في ذلك على السواء حتى يثبت ولان المرافعة لابن العم ومن اشبهه وهو الصحيح في
البقالي ٥ اذا زوجها احد الاولياء من غير كفو برضاها لا يكون للاخرين حق الاعتراض اذا كانوا مثل
المزوج او دونه في الدرجة اما اذا كان اقرب من المزوج فله حق الاعتراض لان المزوج لا يكون وليا
اذا كان لها وليا اقرب منه فكان هو واجنبي اخر سواء وسكوت الولي عن المطالبة بالتفريق لا يكون رضا
منه بالنكاح من غير الكفو وان طال ذلك حتى تلد منه واذا زوجها الولي من غير كفو ثم فارقته ثم زوجت
نفسها منه بغير ولي كان للولي حق التفريق ولا يكون رضا بالنكاح الاول رضا بالنكاح الثاني في نكاح
الاصل ولو طلقها طلاقا رجعيا وراجعها بغير رضا الولي لا يكون للولي حق التفريق في نظم الزندويسي
يريد به اذا كان اصل النكاح برضا الولي واذا زوج الاب ابنته الصغيرة من رجل هو ليس بكفو
جاز في قول ابي حنيفة خلافا لهما ولو زوجها غير الاب والجد من رجل ليس بكفو لها بان زوجها ممن
لا يقدر على مهرها ونفقتها او ما اشبه ذلك فلا رواية في هذا الفصل عن اصحابنا المتقدمين ولا عن
اصحابنا المتاخرين وانما الرواية عن المتاخرين فيما اذا زوجها غير الاب والجد وقصر في مهرها
انه لا يجوز النكاح قال الفضلي رحمه الله على قياس مسئلة التقصير في المهر ينبغي ان لا يجوز هذا
النكاح بلا خلاف قيل له ان كان عقد النكاح على ان فلانا ضامن لها المهر والنفقة قال لا يجوز ايضا
وانما يجوز في هذا اذا كان الزوج صغيرا وابوه غني بغناء الاب استحسانا وفي فتاوى ابي الليث عن

والجد اذا زوج الصغيرة من رجل كان جده معتق قوم او كان جده اسلم وكان للفقيه اباء احرار
مسلمون ثم ادركت فاجازت لم يجز لان هذا النكاح لم يكن موقوفا لانه لم يكن له مجيز لان نكاح
هولاء من غير الكفو لا يجوز وهذا ليس بكفو وهذا انما ياتي على قول ابي حنيفة ومحمد لان عندهما
اسلام الجد وحريته شرط لصيرورة الرجل كفوا لامراة لها اباء مسلمون واحرار ٥ اذا زوج الرجل
ابنته الصغيرة من رجل على ظن انه مصلح لا يشرب الخمر اجمع الناس بذلك ثم وجده شريبا مدمنا
ان لم يعرف اب المراة بشرب الخمر وكان غلبة اهل بيته الصلاح فالنكاح باطل لان الاب زوجها على
ظن انها كفو وهذه المسئلة يجب ان تكون بالاتفاق وانما الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فيما
اذا زوجها من رجل عرفه غير كفو فعند ابي حنيفة يجوز لان الاب كامل الشفقة وافر الراي فالظاهر
انه تامل غاية التامل ووجد غير الكفو اصلح من الكفو اما اذا ظن انه كفو فالظاهر قلة التامل وبناء الامر
على ظاهر الكفاءة فلهذا افترقا في فتاوى ابي الليث ايضا وفي هذا الموضع امراة زوجت نفسها من
غير كفو بغير رضا الولي فلها ان تمنع نفسها من الزوج ولا تمكنه من وطيها وهذا الجواب خلاف ظاهر
الرواية انما هذا اختيار الفقيه ابي الليث رحمه الله قال لان من حجة المراة ان تقول انما تزوجت بك رجاء
ان يجيز الولي فاذا لم يجز فلي ان امتنع منك ثم وضحه ان للولي حق الخصومة فعسى يخاصم ويفرق القاضي
بينهما فيكون هذا وطيا بشبهة وكثير من مشايخ زماننا ممن قالوا بجواز هذا النكاح افتوا بظاهر الرواية
وقالوا ليس لها ان تمنع نفسها من زوجها واذا اكرهت المراة ان تزوج نفسها من كفو بمهر المثل ثم زال
الاكراه فلا خيار لها واما اذا اكرهت على ان تزوج نفسها من غير الكفو باقل من مهر المثل ثم زال الاكراه
فلها الخيار واذا زوجت المراة نفسها من غير كفو بغير رضا الولي فقبض الولي مهرها وجهزها فهذا
منه رضا وتسليم ولو قبضه ولم يجهزها فقد اختلف المشايخ فيه والصحيح انه يكون رضا
وتسليما لان العقد توقف على اجازة الولي وقبض البدل ممن يوقف العقد على اجازته يكون
رضا منه بالعقد دلالة كما في البيع الموقوف فاما اذا لم يقبض مهرها ولكن تخاصم زوجها في نفقتها
وتقرير مهرها عليه بوكالة منها كان ذلك منه رضا وتسليما للعقد استحسانا لان طلب المهر لم
يكن لاثبات عدم الكفاءة عند القاضي لان عدم الكفاءة ثابت عند القاضي لان وضع المسئلة فيما اذا
زوجت نفسها من غير كفو فتعين ان يكون طلب المهر للاستيفاء وذلك دلالة الرضا من غير احتمال حتى
لو لم يكن عدم الكفاءة ثابتا عند القاضي لا يكون ذلك رضا بالنكاح قياسا واستحسانا وفي المنتقى ابن
سماعة عن محمد في امراة تحت رجل هو ليس بكفو لها خاصمها اخوها في ذلك وابوها غايب غيبة
منقطعة او خاصمه ولي اخر غيره اولى منه غايب غيبة منقطعة فادعى الزوج ان الولي زوجه
يومر باقامة البينة والا فرق بينهما فان اقام بينة على ذلك قبلت بينته واحد به على الاولى يعني
على الولي الذي هو اولى لان هذا خصم في نكاح المنتقى بشر عن ابي يوسف رجل زوج امة له
وهي صغيرة من رجل ثم ادعى انها ابنته يثبت النسب والنكاح على حاله ان كان الزوج كفوا وان لم
يكن كفوا فهو في القياس لازم لانه هو الذي زوج وهو ولي ولو باعها من رجل ثم ادعى المشتري انها
ابنته فكذلك اذا كان الزوج كفوا وان كان الزوج غير كفو فالقياس كذلك لانه زوجها ولي مالك
واستقبح في هذا الموضع وافرق بينهما وفي كتاب الطلاق من المنتقى رجل زوج امراة مجهولة النسب
ثم ادعاها رجل من قريش واثبت القاضي نسبها منه وجعلها ابنة له وزوجها حجام فلهذا للاب

ان يفرق بينهما وبين زوجها ولو لم يكن ذلك ولكن اقرت بالرق لرجل لم يكن لمولاها ان يبطل النكاح
بينهما اذا تسمى رجل لامراة بغير اسمه وانتسب لها الى غير نسبه فلما زوجت نفسها منه علمت
بذلك فهذه المسله على وجهين الاول ان يكون النسب المكتوم افضل مما اظهر لها بان اخبرها انه عربي فاذا
هو قرشي وفي هذا الوجه لاخيار لها ولا لاوليايها لانهم وجدوه خيرا مما شرط لهم وعن ابي
يوسف ان لها الخيار وكذا في المجرد وفي المنتقى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة اذا تزوج امراة على
انه مولى فاذا هو قرشي فلها الخيار ٭ الوجه الثاني ان يكون النسب المكتوم ادون مما اظهر وانه على
قسمين ان كان مع هذا النسب المكتوم كفوا لها بان تزوج عربية على انه قريشي فاذا هو عربي وفي
هذا القسم لاخيار لها ولا للاولياء لان حق الاولياء في الكفاءة لاغير حتى لاينسب اليهم من لايكافيهم
بالصهرية وهذا الحق قد صار مقاما ولها الخيار عند علماينا الثلاثة لان الاستفراش ذل من جانبها
وهي انما رضيت بتحمل هذا الذل ممن هو فوقها لا ممن هو مثلها فيثبت لها الخيار لانعدام تمام الرضا وذكر
الكرخي في جامعه انه لاخيار لها القسم الثاني اذا لم يكن مع هذا النسب المكتوم كفوا لها بان تزوج
قرشية على انه من قريش فاذا تبين انه عربي او من الموالي وفي هذا القسم لها الخيار لو رضيت به
كان للاولياء حق المخاصمة وهذا ظاهر وان كانت المراة هي التي غرت الزوج وانتسبت الى غير نسبها
فلما تزوجها علم بذلك فلاخيار له هكذا ذكر في الاصل من غير ذكر خلاف وهذا اشارة الى ان الكفاءة
غير مطلوبة من جانب النساء وذكر هشام في نوادره عن ابي يوسف اذا تزوج امراة على انها قرشية
فاذا هي نبطية فله الخيار وقال ابو حنيفة لاخيار له وفي اخر باب الوكالة في كتاب النكاح من الجامع
الصغير لو ان اميرا امر رجلا ان يزوجه امراة فزوجه امة لغيره قال ابو حنيفة يجوز وقالا لايجوز
قال مشايخنا هذه المسلة دليل على ان الكفاءة في جانب النساء للرجال معتبرة عندهما خلافا لابي
حنيفة رحمه الله وفي وكالة الاصل ان الكفاءة في النساء استحسان وليس بقياس وفي المنتقى
الحسن ابن زياد اذا تزوج امراة على انه فلان ابن فلان فاذا هو اخوه او عمه فلها الخيار وفي اخر باب
نكاح العبيد من نكاح الاصل عبد تزوج امراة باذن مولاه ولم يخبر وقت العقد انه حر او عبد ولم
تعلم المراة ايضا ولا اولياوها انه حر او عبد ثم ظهر انه عبد فان كانت المراة هي التي باشرت عقد
النكاح فلاخيار لها ولكن للاولياء الخيار فان كان الاولياء هم الذين باشروا عقد النكاح عليها برضاها
وباقي المسلة بحاله فلاخيار لها لا للمراة ولا للاولياء وبمثله لو اخبر الزوج انه حر وباقي المسلة بحاله
كان لهم الخيار فهذه المسلة دليل على ان المراة اذا زوجت نفسها من رجل ولم تشترط الكفاءة
ولم يعلم انه كفو او غير كفو ثم علمت انه غير كفو ان لاخيار لها ولكن للاولياء الخيار وان كان الاولياء هم
الذين باشروا عقد النكاح برضاها ولم يعلموا انه كفو او غير كفو فلاخيار لواحد منهم اما اذا اشترطوا
الكفاءة او اخبرهم الكفاءة ثم ظهر انه غير الكفو كان لهم الخيار وسيل شمس الاسلام عن مجهول
النسب هل هو كفو لامراة معروفة النسب قال لا والله اعلم

الفصل السابع في الشهادة في النكاح

ولا يجوز عقد النكاح بين مسلمين بشهادة الكفار والصبيان والمجانين والعبيد
والمكاتبين والمدبرين والنايمين الذين لايسمعون كلام المتعاقدين والاصمين ٭ ذكر فصل النايم
والاصم في نظم الزندويسي ذكر القاضي الامام رحمه الله ان النكاح ينعقد بشهادة الاصمين ذكر
القاضي الامام ركن الاسلام علي السعدي رحمه الله في شرح سير الكبير في ابواب الامان هكذا ان النكاح

ينعقد

ينعقد بشهادة الاصمين والمسلة في الحاصل بناء على ان سماع الشهود كلام المتعاقدين هل
هو شرط انعقاد النكاح وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا ليس بشرط وانما الشرط حضرتهما
وهذا القايل يقول بانعقاد النكاح بشهادة الاصمين ونص القدوري في كتابه انه لابد من سماع الشهود
كلام المتعاقدين وسياتي بعد هذا عن ابي يوسف ما يدل عليه ان شاء الله واما فهم الشهود كلام
المتعاقدين هل هو شرط فقد ذكر البقالي في فتاويه قبل الاعتبار لسماع الشهود لفظ النكاح وان
لم يعرفوا تفسيره قال والظاهر خلافه وفي البقالي ايضا عن محمد فيمن تزوج امراة بحضرة هنديين لم
يفهما ولا يمكنهما ان يعبرا ما سمعا لم يجز وفي النوازل عن محمد في حق هذه المسلة ان امكنهما ان يعبرا
ما قالوا جاز النكاح وفي المنتقى عن ابي يوسف رجل تزوج امراة وسمع احد الشاهدين كلامهما ولم
يسمع الشاهد الاخر ثم اعاد على الذي لم يسمع ان كان المجلس واحدا جاز استحسانا وان كان متفرقا
لا يجوز قال الحاكم ابو الفضل رحمه الله وقد روي من وجه اخر عن ابي يوسف انه لا يجوز حتى
يسمعاها معا اذ لا يوجد عند كل واحد من الناكحين الا شاهد واحد وفي فتاوى ابي الليث في كتاب
الشهادات تزوج بحضرة رجلين احدهما اصم فسمع السميع ولم يسمع الاصم حتى صاح صاحبه
في اذنه او غيره لا يجوز النكاح حتى يكون السماع معا وفي نظم الزندويسي اذا سمع احد الشاهدين كلام
المراة وسمع الشاهد الاخر كلام الزوج ثم اعاد العقد فالذي سمع كلام الزوج في العقد الاول سمع
كلام الزوج في العقد الثاني لاغير فان كان العقد الثاني في مجلسين متفرقين لا يجوز بالاتفاق وان
كانا في مجلس واحد قال عامة العلماء لا ينعقد وقال بعضهم مثل ابي سهل الشرعي انه ينعقد
قال الزندويسي ولا ناخذ بقول ابي سهل وفي فتاوى الفضلي زوج ابنته بحضرة السكارى وهم يعرفون
امر النكاح غير انهم لا يذكرونه بعد ما صحوا كما هو عادة السكارى ينعقد النكاح لان هذا نكاح بشهود
تزوج امراة بشهادة الله ورسوله لا يجوز لان هذا نكاح لم يحضره الشهود وعن ابي القاسم الصفار
انه قال يكفر من فعل هذا لانه اعتقد ان رسول الله عالم الغيب وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله رجل
قال لقوم اشهدوا اني تزوجت هذه المراة في هذا البيت فقالت المراة قبلت فسمع الشهود مقالها
ولم يروا شخصها فان كان في البيت وحدها جاز النكاح لانه لاجهالة وان كان معها في البيت اخرى
لا يجوز لان الجهالة متمكنة وكذلك لو وكلت رجلا فسمع الشهود مقالها ولم يروا شخصها
فهو على ما ذكرنا من الوجهين وفي شهادات الفتاوى رجل زوج ابنته من رجل في بيت وقوم في
بيت اخر يسمعون التزويج ولم يشهد وهم ان كان من هذا البيت الى تلك البيت كوة راوا الاب
منها تقبل شهادتهم وان لم يروا الاب لم تقبل شهادتهم وفي فتاوى اهل سمرقند بعث الرجل اقواما
يخطبون امراة فقال الاب زوجت ابنتي فلانة من فلان وقبل واحد من القوم تكلموا فيه قال
بعضهم لا يجوز لان هذا نكاح بغير شهود لان الكل خاطبون من تكلم منهم ومن لم يتكلم لان المتعارف
هكذا ان يتكلم واحد من القوم ويسكت الباقون والخاطب لا يصلح شاهدا وبه اخذ بعض مشايخ
زماننا وقال بعضهم يجوز لانه لا ضرورة الى جعل الكل خاطبا فيجعل المتكلم خاطبا والباقون شهودا
وبه اخذ الصدر الشهيد رحمه الله ٭ اذا تزوج الرجل المسلم امراة مسلمة بحضرة عبدين او صبيين
او كافرين ومعهما شاهدان مسلمان حران بالغان جاز لان هذا نكاح بشهود فان ادرك الصبيان او اعتق
العبدان او اسلم الكافران وشهدا انه تزوجها ذكر في الاصل مطلقا انه تقبل شهادتهما وذكر شيخ الاسلام

في شرحه ان المسيلة على التفصيل ان شهد انه تزوجها بحضرتنا وكان معنا رجلان حران مسلمان جازت شهادتهما وان شهدا وقالا لم يكن معنا غيرنا لا تقبل شهادتهما لانهما شهدا بنكاح فاسد والقاضي لا يقضي بنكاح فاسد واذا شهد شاهد انه تزوجها امس وشهد اخر انه تزوجها اليوم فشهادتهما باطلة لان كل واحد منهما شهد بعقد عقد بحضوره وحده وذلك عقد فاسد فكان امتناع القضاء بهذه الشهادة لكون المشهود به فاسدا الا لاختلاف الوقت لان الشهادة قامت على القول والشهادة القايمة على القول لا يمنعها اختلاف الوقت كما في البيع حتى قالوا لو شهد كل واحد انه كان معه رجل اخر يقضي بشهادتهما لان كل واحد شهد بنكاح صحيح لم يبق الا اختلاف الوقت وانه لا يمنع قبول الشهادة متى قامت على القول هكذا ذكر شيخ الاسلام علة هذه المسلة في شرحه وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله يقتضي عدم القبول على كل حال فقال النكاح بمنزلة الافعال وهذا لان النكاح وان كان قولا الا انه يتضمن فعلا وهو احضار الشهود فصار النكاح ملحقا بالفعل من هذا الوجه واختلاف الشهود في المكان والزمان في الافعال يمنع قبول الشهادة وفي حق هذا المعنى لا فرق بينما اذا شهد كل واحد منهما انه كان معه رجل اخر او لم يشهد على هذا الوجه قال الزيد وسي في نظمه وينعقد النكاح بشهادة الاخرس اذا كانا سميعين واذا وقع التجاحد فلا شهادة لهما لانه لا لفظ لهما وكذا ينعقد النكاح بشهادة الاعمى والمحدود في القذف والمحدود في الزنا وكذلك ينعقد بشهادة ابنته لامها وشهادة ابنتها لابنه وبشهادة ابنته منها واذا تزوج المسلم الذمية بشهادة الذميين جاز في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان ملك النكاح يثبت للرجل على المراة مضمونا بالمهر وشهادتهما حجة من حيث اثبات الملك له عليها وانما لا يعتبر من حيث ايجاب المهر لها عليه الا ان المهر زايد في الباب فوقوع الخلل في الشهادة فيما يرجع الى المهر لا يمنع انعقاد العقد لان الخلل دون انعدام التسمية • المراة اذا زوجت ابنتها البالغة بحضرتها برضاها بحضرة رجل وامراة جاز النكاح وان كانت الابنة غايبة لا يجوز لان الابنة اذا كانت حاضرة كانت هي المزوجة والام معبرة عنها وهي مع المراة الاخرى والرجل شهود فيكون هذا انكاحا بحضرة رجل وامراتين فاما اذا كانت الابنة غايبة لا يمكن ان تجعل الابنة هي المزوجة فبقيت الام مزوجة ووراها • رجل وامراة ولو كانت الابنة صغيرة وباقي المسلة بحاله لا يجوز النكاح سوا كانت الابنة حاضرة او غايبة لانه لا يمكن ان تجعل الابنة مزوجة لان الصغيرة ليست من اهل التزويج ومن هذا الجنس ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح كتاب الرهن وصورتها رجل وكل رجلا ان يزوج له امراة فزوجه الوكيل امراة بحضرة شاهد واحد ان كان الموكل حاضرا يجوز وطريقه ان الموكل يعتبر مزوجا ويعتبر الوكيل مع الشاهد الاخر شاهدا وان كان الموكل غايبا لا يجوز واصل هذه المسايل مسيلة ذكرها في اخر الباب الاول من نكاح الجامع الصغير وصورتها رجل امر رجلا ان يزوج له وهي صغيرة فزوجها والاب حاضر جازت شهادة المزوج وان كان الاب غايبا لم تجز شهادة المزوج وطريقه ما قلنا ومن هذا الجنس مسيلة ذكرت في مجموع النوازل سيل عنها الامام نجم الدين عمر النسفي وصورتها امراة وكلت رجلا ان يزوجها من رجل فزوجها بحضرة امراتين والموكلة حاضرة قال يجوز النكاح وتصير الموكلة هي المتزوجة قيل فان انكر الزوج والمراة الموكلة هذا العقد هل تقبل شهادة الوكيل والمراتين على النكاح قال نعم اذا لم يقل الوكيل انا زوجتها منه بالوكالة لانه اذا قال ذلك تكون

شهادة على نفسه وشهادة الانسان على فعل نفسه لا تقبل قيل له فهل يكفيه ان يقول هذه امراة هذا قال لا بد من اثبات العقد قال ولو قال قايل ان الوكيل يشهد ويقول هذه امراة هذا قال لا بد من اثبات العقد قال ولو قال قايل ان الوكيل يشهد ويقول هذه امراة هذا بعقد صحيح تام ممن له ولاية التزويج وقبول من له ولاية القبول لا يبعد ولكن لا احفظ في هذا رواية والصواب انه يشهد ان هذه امراة هذا ويقبل القاضي ذلك ولا حاجة الى اثبات العقد واذا زوج الرجل ابنته البالغة وانكرت الرضا فشهد عليها ابوها لا يقبل لانه يريد تتميم ما باشره ولو شهد عليها بالرضا اخواها قبلت شهادتهما واذا زوج الرجل ابنته بشهادة ابنيه ثم جحد الزوج النكاح وادعاه الاب والمراة فشهد الابنان بذلك لم يقبل شهادتهما عند ابي يوسف وعند محمد تقبل شهادتهما ولو كان الزوج هو المدعي والاب والمراة يجحدان ذلك فشهادة الابنين مقبولة بلا اختلاف والحاصل ان شهادة الانسان لاخيه واخته وعليهما مقبولة وشهادته فيما يجحده الاب مقبولة وان كان للاب فيه منفعة بان شهدا على ابيهما ببيع ما يساوي مائة بالف وشهادته فيما يدعيه الاب ان كان للاب فيه منفعة لا يقبل بلا اختلاف وان لم يكن للاب فيه منفعة فكذلك عند ابي يوسف وعند محمد يقبل حجة محمد رحمه الله ان شهادة الابن لابيه اذا كان للاب فيه منفعة انما لا تقبل لمكان التهمة فان الانسان يتهم بايثار الاب على غيره بالمنافع وهذا المعنى لا يتاتى فيما لا منفعة للاب فيه وابو يوسف يقول شهادة الابن لابيه انما لا تقبل بالنص ولا فصل في النص على ان المنفعة هاهنا متحققة وان لم تكن مالية وهو ظهور صدقه عند الناس واذا وقع الاختلاف بين الزوج وبين المراة في ان النكاح كان بشهود او بغير شهود فالقول قول من يدعي انه كان بشهود لان الذي يدعي ان النكاح بشهود يدعي صحة العقد والذي يدعي النكاح بغير شهود يدعي فساد العقد والاصل ان الزوجين اذا اختلفا في صحة العقد وفساده كان القول قول من يدعي الصحة وان ادعى احدهما ان النكاح كان في حالة الصغر بمباشرته كان القول قوله لانه اضاف العقد الى حال عدم الاهلية وهو حالة الصغر فيكون منكرا العقد معنى فيكون القول قوله وسنأتي مسيلة الاختلاف في الشهادة بعد هذا في فصل الخصومة الواقعة بين الزوجين واذا كان القول قول من يدعي النكاح في حالة الصغر بعد هذا يقول لا نكاح بينهما ولا مهر لها ان لم يكن دخل بها قبل الادراك وان كان قد دخل بها قبل الادراك فلها الاقل من المسمى ومن مهر المثل ولا يثبت الرضا بهذا الدخول اما لها الاقل فلان الدخول حصل في نكاح موقوف لان العقد من الصغير يتوقف على اجازة الولي اذا كان الولي يملك مباشرة ذلك والدخول في النكاح الموقوف يوجب الاقل بمنزلة الدخول في النكاح الفاسد واما لا يثبت الرضا لان الدخول والتمكين دليل الرضا وصريح الرضا بالنكاح في حالة الصغر لا يعتبر فكذا دليل الرضا وان كان قد دخل بها بعد الادراك كان هذا رضا واجازة للنكاح الذي كان بينهما في حالة الصغر لان صريح الرضا بذلك النكاح بعد الادراك يعتبر فكذا دليل الرضا وكان القاضي الامام ابو علي النسفي يقول اذا ادعى احدهما ان النكاح كان في حالة الصغر بمباشرته فعلى رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله يقول له القاضي هل كان النكاح باذن الولي فان قال لا يقول له هل اجازه الولي فان قال لا يقول له هل اجزته بعد البلوغ فان قال لا يقول له هل من رايك ان تجيزه ان قال لا فرق القاضي بينهما وهذا اذا قال لا ذلك ولم يوجد بينهما دخول بعد الادراك فاما اذا وجد فهو دليل الرضا واذا وقع الاختلاف بين الزوج ووكيله بالنكاح فقال الوكيل اشهدت على النكاح وقال الزوج الموكل لم يشهد فالقول قول

الوكيل ويفرق بينهما وعليه نصف الصداق ان لم يكن دخل بها وان وقع هذا الاختلاف بين
المراة ووكيلها فالقول قول الوكيل وهي امراته لا يفرق بينهما وهذا لان الوكيل مع الموكل اتفقا على
اصل العقد فيكون اتفاقا منهما على شرايطه فالذي ينكر الاشهاد يكون في معنى الراجع فلا يقبل
قوله

الفصل الثامن في الوكالة بالنكاح

اذا وكل رجلا ان يزوج
امراة بعينها فزوجها اياه باكثر من مهر مثلها ان كانت الزيادة بحيث يتغابن الناس في مثلها يجوز
بلا خلاف وان كانت الزيادة بحيث لا يتغابن الناس في مثلها فكذلك عند ابي حنيفة وعندهما
لا يجوز وهذا بناء على ان المطلق من الالفاظ يجري على اطلاقه ما لم يوجد دليل الغبن هاهنا وهو
العرف وابو حنيفة رحمه الله يقول بان العرف مشترك وفرق ابو حنيفة بين الوكيل بالنكاح وبين الوكيل
بالشرا فان الوكيل بالشرى اذا اشترى بما لا يتغابن الناس في مثله يصير مشتريا لنفسه والفرق ان في
مسيلة الشرا اصل العقد مضاف الى الوكيل لان الوكيل بالشرا يستغني عن اضافة العقد الى موكله
فتمكن التهمة في تصرفه انه قصد الشرا لنفسه فلما ظهر الغبن حوله الى الامر فاما في مسيلة النكاح
اصل العقد مضاف الى الموكل لان الوكيل بالنكاح لا يستغني عن اضافة العقد الى الموكل فلا تتمكن
التهمة في تصرفه فلهذا افترقا واذا وكل رجلا ان يزوج له امراة بعينها ببدل سماه فتزوجها الوكيل
لنفسه بذلك البدل جاز النكاح للوكيل بخلاف الوكيل بشرا شي بعينه اذا اشترى ذلك الشي لنفسه
بذلك البدل حال غيبة الموكل حيث يصير مشتريا للموكل اذا وكله ان يزوجه امراة ولم يسمها فزوجه
امراة هي ليست بكفو له القياس ان يجوز على الموكل وبه اخذ ابو حنيفة رحمه الله عملا باطلاق التوكيل
وفي الاستحسان لا يجوز على الموكل وبه اخذاهما يقيدان اللفظ المطلق بالعرف وابو حنيفة يقول العرف
مشترك فقد يتزوج الرجل من ليس بكفو وعلى هذا الخلاف اذا زوجه امراة عميا او مقطوعة
اليدين او رتقا او مفلوجة او مجنونة او معتوهة ذكر الخلاف في هذه الفصول في رواية ابي سليمان
وفي المنتقى ابراهيم عن محمد اذا قال لغيره زوجني فزوجه عمياء او مقطوعة اليدين او الرجلين لا يجوز
ولو زوجه عوراء او مقطوعة احدى اليدين جاز وفيه ايضا امر رجل رجلا ان يزوجه فزوجه
ابنته الصغيرة او بنت اخته الصغيرة وهو وليهما لا يجوز وكذلك كل من يلي امرها بغير امرها قال
وذلك بمنزلة رجل امر امراة ان تزوجه فزوجته نفسها ولو زوجه ابنته الكبيرة برضاها ذكر
في الاصل ان على قول ابي حنيفة لا يجوز الا ان يرضى بها الزوج وعلى قولهما يجوز بناء على ان عند ابي
حنيفة بمطلق التوكيل لا يملك التصرف مع ولده للتهمة فالتهمة دليل تقييد المطلق وعندهما يملك
ولو زوجه اخته الكبيرة برضاها جاز بلا خلاف لانه لا تهمة في حق الاخت وذكر ابن سماعة عن ابي يوسف
في الاملاء رجل امر رجلا ان يزوج له امراة فزوجه ابنته الصغيرة او الكبيرة بامرها لم يجز استحسانا
وكله ان يزوجه امراة سودا فزوجه امراة بيضا او على العكس لا يجوز ولو وكله ان يزوجه امراة عميا
فزوجه امراة بصيرة يجوز كذا ذكر في المنتقى قال ثمة وليس هذا كالاول لان الاول جنس وكله ان يزوجه
امة فزوجه حرة لا يجوز لانه خالف امره نصا وله في ذلك منفعة وهو ان لا يساوي هذه الحرة التي
عنده في القسم وان زوجه مكاتبة او مدبرة او ام ولد جاز وكله ان يزوجه امراة فزوجه صبية
يجامع مثلها او لا يجامع جاز لان اسم المراة اسم جنس يتناول الكبيرة والصغيرة جميعا قيل هذا على قول
ابي حنيفة اما على قولهما لا يجوز اذا زوجه صبية لا يجامع مثلها كما لو زوجه رتقا او قرنا وقيل هذا قول

الكل

الكل بخلاف ما اذا زوجه رتقاء او قرناء ولو وكله ان يزوجه امراة فزوجه الوكيل امراة جعلها الزوج
طالقا ان تزوجها فالنكاح جايز والطلاق واقع قيل هذا على قول ابي حنيفة اما على قولهما لا يجوز
وكله ان يزوجه امراة على الف درهم فان ابت فما بين الالف الى الالفين فابت المراة ان تزوج نفسها
فزوجها بالالفين ذكر في الاصل ان ذلك جايز لازم للزوج من مشايخنا من قال ما ذكر في الكتاب
قولهما لان عندهما الغاية الثانية تدخل كما في الاقرار والطلاق فصار التوكيل بالتزويج الى الالفين
توكيلا بالتزويج بالالفين وقد زوجها بالالفين اما على قول ابي حنيفة يتوقف النكاح على اجازة الزوج
لان عنده الغاية الثانية لا تدخل فيصير وكيلا بالتزويج بالف وتسعماية وتسعة وتسعين فاذا
زوجها بالالفين فقد تزوجها باكثر من المسمى فيتوقف على الاجازة ومنهم من قال لا بل هذا قول الكل
وفرق هذا القايل بين هذه المسيلة وبين مسيلة الاقرار والطلاق والفرق وهو ان الغاية انما لا تدخل
تحت المضروب له الغاية اذا لم يوجد دليل يدل على دخولها اما اذا وجد دليل يدل على دخولها يدخل الا
ترى ان الغاية الاولى كيف دخلت لما وجد الدليل وهو ان الثانية لا تتصور بدون الاولى اذا ثبت
هذا فنقول وجد الدليل هاهنا على دخول الغاية الثانية وهو العرف فان العرف فيما بين الناس
انهم يتزوجون بالكوامل من العدد لا بالكسور بخلاف الطلاق لان هناك لم يوجد عرف يوجب ادخال
الغاية الثانية فان الناس يوقعون الواحدة والثنتين وكذلك في باب الاقرار لم يوجد عرف يوجب
ادخال الغاية الثانية فان الناس كما يقرون بالكوامل من العدد يقرون بالكسور واذا وكله ان يزوجه
امراة بالف درهم فابت ان تتزوجه حتى زادها الوكيل ثوبا من ثياب نفسه والنكاح موقوف على اجازة
الزوج لانه زاد على المسمى فهو بمنزلة ما لو وكله ان يزوجه بالف فزوجه بالف وخمسماية فان قيل
اذا زوجه بالف وخمسماية انما يصير مخالفا لان الزيادة لو صحت كانت الزيادة على الزوج لان الوكيل
لم يضفها الى ماله اما هاهنا لو صحت الزيادة كانت الزيادة على الوكيل لان الوكيل اضاف الزيادة الى
ماله فلا ضرر على الموكل في الزيادة قلنا ان لم يتضرر الموكل في الحال يتضرر في الثاني بان يهلك
الثوب قبل التسليم او يستحق من يدها متى صحت الزيادة يجب قيمة ذلك على الزوج ولا يجب على الوكيل
لان الوكيل متبرع بالعين فاذا هلك العين لا يجب عليه قيمته فيجب على الزوج متى صحت الزيادة ،
وكله ان يزوجه امراة بعينها فزوجها اياه على عبد للزوج فان العبد لا يصير مهرا ما لم يرض الزوج به
لان الزوج ما امره بازالة العبد عن ملكه نصا وازالة العبد عن ملكه ليس من ضرورات ما امره به
ايضا ثم القياس ان لا يجوز هذا النكاح لانه صار مخالفا بتسميته ما لم يؤمر بتسميته وكانه امر
بالتزويج بالف فزوج بالفين وفي الاستحسان يجوز النكاح لانه لم يخالف ما امره به نصا فانه كما لم
يؤمر بتسمية العبد لم ينه عنه ايضا لكن امتنع صحة التسمية في حق الغير لما ذكرنا وذلك لا يمنع جواز
النكاح كما لو تزوج امراة على عبد الغير فانه يصح العقد وان لم تصح التسمية في حق الغير حتى لا يجب تسليم
العين متى لم يرض به صاحب العين كذا هاهنا وذكر في المنتقى ابراهيم عن محمد في الوكيل بالنكاح من جانب
الزوج اذا ضمن المهر للمراة وكان الضمان بغير امر الزوج وادى يرجع بما ادى على الزوج فقد جعل الامر
بالنكاح على رواية المنتقى امرا بضمان المهر حتى اثبت للوكيل حق الرجوع على الزوج وان لم يامره الزوج
بالضمان صريحا وفي الاصل لم يجعل الامر بالنكاح امرا بضمان المهر حتى قال لا يرجع الوكيل على الزوج بما ضمن
من المهر وفرق على رواية الاصل بين الامر بالنكاح وبين الامر بالخلع فجعل الامر بالخلع امرا بالضمان حتى قال المامور

بالخلع اذا ضمن بدل الخلع يرجع بما ضمن وان لم تامره المراة بالضمان والفرق ان في باب الخلع الوكيل
بعد الوكالة يملك مباشرة الخلع على وجه يوجب البدل على الموكل ابتداء بان يرسل البدل ويملك
المباشرة على وجه يوجب بدل الخلع على نفسه ابتداء بان يضيف البدل الى نفسه اما اضافة ملك او
اضافة ضمان وهو يملك هذا النوع بدون الوكالة لما عرف ان الخلع ببدل على الاجنبي صحيح واذا ملك
هذا النوع بدون الوكالة وقد دخل هذا النوع تحت التوكيل بحكم اطلاق اللفظ كان فايدة دخوله تحت
التوكيل الرجوع على الموكل بما ادى اما الوكيل بالنكاح لا يملك المباشرة على وجه يلزمه البدل ابتداء لان
النكاح ببدل على الاجنبي لا يصح وكان لزوم البدل الكفيل بطريق الكفالة والكفيل انما يرجع على المكفول
عنه بما ادى اذا كانت الكفالة بامره فلهذا افترقا وفي الجامع الكبير لو ان رجلا وكل رجلا بان يزوجه
امراة فزوجه امراة على عبد الوكيل او عرض له صح التزويج وعلى الوكيل تسليمه واذا سلم لا يرجع على الزوج
بشي ولو كان مكان النكاح خلعا يرجع على المراة بقيمة ما ادى والفرق ما ذكرنا ثم في باب النكاح اذا
لم يرجع على الزوج بشي لا يظهر ان النكاح انعقد ببدل على غير الزوج بل البدل على الزوج لكن الوكيل تبرع
عنه بالاداء فان لم تقبض المراة عبد الذي هو مهر حتى هلك لا ضمان على الوكيل وترجع المراة بقيمته
على الزوج وفرق بين هذا وبين الوكيل بالخلع اذا خالع على عبد الوكيل وهلك العبد في يده قبل التسليم
فانه يضمن الوكيل قيمته والفرق ان في باب النكاح تسليم المهر على الزوج بحكم العقد لا لاجل الوكيل الا
ان الوكيل تبرع عنه بالاداء واذا عجز عن تسليمه بالهلاك بطل تبرعه فكان تسليم قيمته على الزوج واما
في باب الخلع تسليم العوض على الوكيل بحكم الخلع ابتداء وانما الرجوع على المراة بحكم الامر فاذا هلك فقد
عجز عن تسليمه والسبب الموجب للتسليم في حقه قايم فيصار الى قيمته ولو زوجه الوكيل امراة بالف
درهم من ماله بان قال زوجتك هذه المراة على الفي هذه جاز النكاح والمال على الزوج ولا يطالب الوكيل
بالالف المشار اليه وان كان ينبغي ان يطالب لان الوكيل متبرع والدراهم والدنانير يتعينان في التبرعات
والجواب ان هذا تبرع في ضمن المعاوضة والدراهم والدنانير اذا كانا لا يتعينان في المعاوضات فلا
يطالب الوكيل بالالف المشار اليه لهذا ولا يطالب بالف اخر لانعدام الضمان لانه يحتمل ان يكون ما
قال ضمانا ويحتمل ان يكون وعدا بان يودى من مال نفسه فلا يثبت الضمان بالاحتمال واذا وكله ان
يزوجه امراة فزوجه امراة معتدة او امراة لها زوج ودخل بها الزوج ولم يعلم فرق بينهما وعليه اقل من
المهر المسمى ومهر المثل كما في ساير الانكحة الفاسدة ولا ضمان على الوكيل في ذلك لان ما لزم الزوج لزمه
بفعله وهو الدخول لا بعقد الوكيل ولو وكله ان يزوجه امراة فزوجه امراتين في عقدتين لم يلزم الزوج واحدة
منهما ولو وكله ان يزوجه امراة بعينها فزوجه تلك واخرى معها لزمه تلك وروى بشر ابن الوليد
عن ابي يوسف اذا وكله ان يزوجه امراة بعينها بالف درهم فزوجه اياها واخرى معها بالفي درهم
فان كان الذي يصيبها اذا قسم ذلك الفا او اقل جاز على الامر ولو زوجها اياه وحدها بغير مهر مسمى
فان كان مهر مثلها الفا او اقل جاز في قول ابي يوسف وان كان اكثر لم يجز قال وقياس قول ابي حنيفة
في هذا ان لا يلزمه النكاح من قبل ان العقد عقد على غير التسمية التي امر بها في هذه ويقع في الشتين
على التسمية وهذا خلاف ما امر به وهذا اشارة الى الجواز عند ابي حنيفة في الشتين كما هو قول ابي يوسف
ولو وكله ان يزوجه امراتين في عقدة فزوجه احديهما وتفريق العقد ليس بخلاف ولو كان قال لا تزوج
الا الشتين في عقدة واحدة فزوجه امراة لم يلزمه وكذلك في المعين اذا الحق في اخر كلامه ولا تزوجني

واحدة منهما دون الاخرى فزوجه احديهما لا يجوز واذا امر رجل رجلا ان يزوجه امراة بعينها
بمهر مسمى وذلك الف درهم مثلا فزوجها اياه وزاد عليه في المهر فالزوج بالخيار ان شا اجاز
النكاح بالمهر الذي سماه الوكيل وان شاء رد لانه اتى بخلاف ما امر به فكان هذا ابتداء عقد فيتوقف
على اجازة الزوج فان لم يعلم الزوج بذلك حتى دخل بها فهو بالخيار ايضا ولا يكون دخوله رضاء بما
خالف به الوكيل لان الرضا بالشي لا يتحقق قبل العلم به فكان على خياره ان شاء اقام معها واجاز نكاحها
على ما سمى لها الوكيل وان شاء فارقها ومتى فارقها كان لها الاقل مما سمى لها الوكيل ومن مهر المثل لان
الدخول معها في نكاح موقوف وان كان المامور ضمن لها المهر المسمى واخبرها بانه امره بذلك ثم
انكر الزوج الامر بالزيادة على الالف فنقول انكار الامر بالزيادة انكار للامر بهذا النكاح ولو انكر
الامر بالنكاح اصلا كان النكاح باطلا ولا مهر على الزوج ولها ان تطالب المامور بالمهر لان في زعمها ان
النكاح صحيح وان الضمان صحيح بعد هذا نقول في رواية كتاب النكاح وبعض روايات كتاب الوكالة
تقول تطالبه بجميع المهر واختلف المشايخ فيه والصحيح انه انما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع
موضوع ما ذكر في كتاب النكاح ان القاضي فرق بينهما بطلبها ذلك حتى لا تبقى معلقة فيسقط
نصف المهر عن الاصيل بزعمها لكون الفرقة جاءت من قبل الزوج قبل الدخول فتسقط عن
الضمين وموضوع ما ذكر في بعض روايات كتاب الوكالة انها لم تطلب التفريق لكن قالت اصبر حتى
يقر زوجي بالنكاح او اجد بينة على الامر بالنكاح فبقي عليه جميع المهر بزعمها على الاصيل فكذا على
الكفيل اذا وكلت المراة رجلا بان يزوجها فزوجها الوكيل بنفسه لم يجز وكذلك لو وكلته ان يزوجها
من رجل اما في الفصل الاول فلانها وكلته بالتزويج مطلقا وتزويجها من نفسه ان كان تزويجا
باعتبار جانبها فهو مزوج باعتبار جانبه وكان تزويجا من وجه دون وجه فكان ناقصا والناقص
لا يدخل تحت مطلق الاسم اما في الفصل الثاني فلهذا المعنى ايضا ولمعنى اخر انها امرته بالتزويج
من رجل منكر والوكيل صار معرفا بالخطاب والمعرف لا يدخل تحت اسم النكرة ولو وكلته ان يزوجها
من نفسه فزوجها من نفسه يجوز وانه يخرج على المعنيين جميعا ولو زوجها اباه او ابنه لم يجز عند
ابي حنيفة وجاز عندهما الا ان يكون الابن صغيرا فلا يجوز بلا خلاف ولو زوجها اعمى او مقعدا
او زمنا او عنينا او خصيا جاز قيل هو قول ابي حنيفة ولو وكلت رجلا ان يزوجها فزوجها من كفء
بمهر مثلها فالكلام فيه كالكلام فيما اذا زوجت نفسها وانه على الخلاف على ما ياتي بيانه في موضعه
بعد هذا ان شاء الله تعالى فكذا هذا وان زوجها من غير كفو لم يجز عليها هكذا ذكر في وكالة
الاصل من مشايخنا من قال هذا الجواب قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اولا او قياس رواية الحسن
عن ابي حنيفة ان المراة تملك ان تزوج نفسها من غير كفو ينبغي ان يجوز ومنهم من قال هذا قول الكل
فهذا القايل يحتاج الى الفرق على قول ابي حنيفة في ظاهر الرواية بين التوكيل من جانب الرجل وبين التوكيل
من جانب المراة حيث لم يتقيد التوكيل من جانب الرجل بالكفاءة وقيد التوكيل من جانب المراة بالكفاءة لو
وكلته بالتزويج ثم ان المراة تزوجت بنفسها خرج الوكيل عن الوكالة ولم يعلم الوكيل بذلك لا يخرج عن
الوكالة ولو زوجها جاز النكاح لو كان وكيلا من جانب الرجل بتزويج امراة بعينها ثم ان الزوج تزوج
امها او ابنتها خرج الوكيل من الوكالة واذا وكلت المراة رجلا ان يزوجها وقالت له ما صنعت من شي فهو
جايز حتى جاز للوكيل ان يوكل غيره بتزويجها فحضر الوكيل الموت فاوصى بوكالة الى رجل بالتزويج فزوجها

الوكيل الثانى بعد موت الاول يجوز وكان ينبغى ان لا يجوز لان الاول اضاف الوكالة الى ما بعد الموت
وبعد الموت لا يبقى وكيلا فكيف يصح توكيله بعد الموت والجواب ان الاول رسول عن المراة
فى التوكيل وعبارة الرسول منقولة الى المرسل فصار كانه قال لغيره اوصيت اليك التزويج وهو وكيل
حال ما قال هذه المقالة فصار كلامه منقولا الى المراة وكان المراة قالت وكلتك تزوجنى بعد موت الاول
ولو صرحت المراة بهذا متى مات الوكيل وكيل الاول فزوجها الوكيل الثانى كان جايزا كذا هاهنا وصار
الحاصل ان الوكيل الثانى وكيل المراة وكذا هذا فى ساير الوكالات قال محمد رحمه الله فى الجامع اذا
وكل الرجل رجلا ان يزوج له امراة فزوجه امراة بغير اذنها زوجها ابوها فلم يبلغها الخبر حتى نقض
الوكيل بغير محضر منها ومن ابيها وزوجها جاز لانه على وكالته بعد بيانه وهو ان الوكالة متى صحت
فهى على حالها ما لم يوجد العزل وانتهت بتحصيل ما وكل به ولم يوجد العزل هاهنا والوكيل لم يحصل ما
ما وكل به على التمام لانه وكل بالعقد التمام وقد اتى باهل العقد واذا بقى على وكالته فنقول تصرف الوكيل
حال بقاء الوكالة كتصرف الموكل بنفسه والموكل يقدر على ابطال هذا العقد فكذا الوكيل وبهذا
الطريق قلنا ان الوكيل بالبيع مطلقا يملك البيع بشرط الخيار لاطلاق اللفظ ويملك فسخه فى مدة
الخيار لبقاء الوكالة ولكون تصرف الوكيل بمنزلة تصرف الموكل حال بقاء الوكالة فان قيل تصرف
الوكيل حال بقاء الوكالة كتصرف الموكل بنص فادخل تحت الوكالة لا نص فالم يدخل تحت الوكالة الداخل
تحت الوكالة العقد لا نقضه قلنا نعم الداخل تحت الوكالة العقد ولكن بحكمة النظر فى حق الموكل وربما
يكون النظر فى عقد اخر ولا يمكنه تحصيل عقد اخر لا بنقض هذا العقد فكان نقض هذا العقد من
ضرورات تحصيل المامور به فيكون هو قايما مقامه فى هذا النقض واما لم نشترط حضرة المراة ولا حضرة
ابيها لان حكم العقد لم يظهر فى حقها اصلا ولو ان الوكيل لم ينقض هذا النكاح ولكن زوج الموكل
هذه المراة باذنها كان ذلك نقضا للنكاح الاول لانه وكيل فى العقد الثانى لان العزل لم يوجد ولم
ينته الوكالة على ما مر وبين النكاحين تنافى فيكون الاقدام على الثانى فسخا للاول وكذلك لو تزوج
الثانية بغير اذنها كان نقضا للنكاح الاول لان النكاح الثانية ايضا موقوف بعد والجمع بين
الاختين ملكا كما هو حرام فالجمع بينهما عقدا ايضا حرام فتضمن اقدامه على النكاح الثانى فسخا للاول
ولو كان مكان الوكيل فضوليا بان زوج رجل رجلا امراة بغير امره ثم فسخ المزوج العقد قبل ان
يجيز الزوج كان فسخه باطلا وعن ابى يوسف ان فسخه صحيح فابو يوسف قاس النكاح على البيع فان
الفضولى اذا باع ثم فسخ قبل الاجارة صح ومحمد فرق بينهما ووجه الفرق انه ثبت للزوج ولمن وقع البيع
له حق الاجارة فى هذا العقد وفى النقض ابطاله والانسان لا يملك ابطال حق الغير الا بطريق النيابة
عن صاحب الحق او ضرورة دفع الضرر عن نفسه والنيابة لم توجد وليس فى نقض النكاح دفع الضرر
عن العاقد لان حقوق العقد لا ترجع اليه على تقدير النفاذ اما فى نقض البيع دفع الضرر عن العاقد لان
حقوق العقد رجع اليه على تقدير النفاذ فرع محمد رحمه الله فى الجامع على اصله فقال عاقد النكاح فى
الفسخ على اربعة اوجه منها ما لا يملك الفسخ بالقول والفعل وهو المتبرع بالعقد الذى يوم به اذا فسخه
لم يصح فسخه ولو زوجه اختها كان الثانى ايضا موقوفا ولم ينفسخ الاول والثانى ان يملك الفسخ بالقول
ولا يملك الفسخ بالفعل نحو ان توكله ان يزوجه امراة بعينها فزوجها اياه وخاطب عن جانب المراة اجنبى
فانه يملك الفسخ قبل ان يجيزه المراة بالقول ولا يملك الفسخ بالفعل حتى لو زوجه اختها كان الثانى ايضا موقوفا

ولم ينفسخ الاول وقد ذكرنا الوجه فيه والثالث انه يملك الفسخ بالفعل ولا يملك الفسخ بالقول
نحو ان تزوجه امراة بغير اذنه ثم ان الزوج وكله ان يزوجه امراة فزوجه اختها انفسخ العقد الاول
لانه فى العقد الثانى وكيل فنزل فعله منزلة فعل الموكل ولو ان الموكل تزوج اختها انفسخ العقد الموقوف
فكذا اذا زوجه الوكيل اختها ولكن لو فسخ الوكيل ذلك العقد بالقول لا يصح فسخه وقد مر الوجه فيه
والرابع انه يملك الفسخ بالقول والفعل جميعا نحو ان يوكله ان يزوجه امراة بغير عينها فزوجه امراة وخاطب
عنها فضولى ملك الفسخ بالقول كذلك لو زوجه اختها انفسخ العقد الاول لانه وكيل فى النكاح الثانى
فانتقل فعله الى الموكل وصار كان الموكل تزوج بنفسه وذكر فى العيون رجل وكل رجلا ان يزوجه امراة
نكاحا فاسدا فزوجه امراة نكاحا جايزا لم يجز فرق بين الوكيل بالنكاح الفاسد وبين الوكيل بالبيع الفاسد
فان الوكيل بالبيع الفاسد وكيل بالبيع لان البيع الفاسد بيع لانه يفيد الملك واذا صار وكيلا بالبيع
فاذا باع بيعا جايزا فقد خالف الى خير اما التوكيل بالنكاح الفاسد ليس بتوكيل بالنكاح فان النكاح
الفاسد ليس بنكاح لانه لا يفيد الملك ولهذا لا يجوز طلاقها ولا ظهارها واذا لم يصر وكيلا لم ينفذ
تصرفه على الموكل وفى فتاوى الفضلى اكره الرجل ابنه على ان يوكله بتزويج ابنة لهذا الابن فقال الابن
للاب من ازتو وفرزند بيزارم هرچه خواهى بكن فذهب الاب فزوج ابنة الابن لا يجوز النكاح لانه لا
يراد بمثل هذا الكلام التحقيق وفى اخر فتاوى ابى الليث رجل وكل رجلا ان يزوجه امراة بالف درهم
فزوجه بالزيادة ان كانت الزيادة مجهولة ينظر الى مهر مثلها ان كان الفا او اقل جاز النكاح ويجب لها
ذلك وان كان اكثر لا يجوز ما لم يجز الزوج لان الزيادة اذا كانت مجهولة كان الواجب مهر المثل فاذا كان
مهر المثل اكثر من الالف صار كانه زوجها بالزيادة على ما سمى له الموكل فيقف على اجازته وان زاد شيا
معلوما لا يجوز ما لم يجز الزوج فى الاصل اذا وكلت المراة رجلا ان يزوجها فزوجها على مهر صحيح او فاسد
او وهبها لرجل بشهود او تصدق بها على رجل وقبل ذلك جاز النكاح اما اذا زوجها على مهر صحيح فظاهر
وكذلك اذا زوجها على مهر فاسد لان فساد التسمية لا اثر لها فى افساد عقد النكاح وكذلك اذا وهبها
او تصدق لانه اتى بمعنى التزويج الا انه ترك التسمية ولكن ترك التسمية فى هذا الباب ليس بضاير كما لو
باشرت بنفسها وتركت التسمية واذا وكلته ان يزوجها من رجل ويكتب لها كتاب المهر فزوجها ولكن
لم يكتب لها كتاب المهر جاز لانه مامور بشيين بالنكاح وبكتابة كتاب المهر وقد اتى باحدهما وترك
الاخر وترك بعض المامور به لا يوجب خلاف فى المأتى به وكلت رجلا بان يزوجها من فلان يوم الجمعة
فزوجها يوم الخميس لا يجوز وكذلك لو وكلته بان يزوجها منه اليوم بعد الظهر فزوجها قبل الظهر
لان التفويض تناول زمانا مخصوصا فلا يثبت قبله واذا وكلته ان يزوجها من فلان باربعماية
درهم فزوجها الوكيل واقامت معه سنة ثم زعم الزوج ان الوكيل زوجها منه بدينار وصدقه
الوكيل فى ذلك فان كان الزوج مقرا ان المراة توكله بدينار فالمراة بالخيار ان شاءت اجازت النكاح
بدينار وليس لها غير ذلك وان شاءت ردت ولها عليه مهر مثلها بالغا ما بلغ ولا نفقة لها فى العدة
لانها لما ردت النكاح تبين ان الدخول حصل فى نكاح موقوف فيوجب مهر المثل ولا يوجب النفقة
فى العدة وان كان منكرا لذلك ووقع الاختلاف بينهما فكذلك الجواب ايضا لان القول قولها مع
يمينها فى فتاوى ابى الليث رحمه الله ومن هذا الجنس وكل الرجل رجلا ان يزوجه امراة بماية فزوجه
امراة بماية وخمسين حتى صار مخالفا صار فضوليا فى العقد ويوقف العقد على اجازة الزوج فان

فان اجازه وجب مايه وخمسون وان رده وقد كان دخل بها وهو لا يعلم فعليه الاقل من المسمى
ومن مهر المثل كما في النكاح الفاسد وفي فتاوى اهل سمرقند رجل قال لغيره زوج ابنتي هذه
رجلا ذا علم وعقل ودين بمشورة فلان وفلان فزوجها من رجل بهذه الصفة من غير مشورة
فلان وفلان جاز لان الامر بالمشورة لتحقيق هذه الصفة وقد وجد في هذا الموضع • امراة
وكلت رجلا ان يتصرف في امورها فزوجها من نفسه فقالت المراة اردت البيع والاشرية لا يجوز
النكاح لانها لو وكلته بالنكاح او التزويج فزوجها من نفسه لا يجوز فهاهنا اولى وفي فتاوى ابي الليث
رحمه الله • رجل وكل رجلا ان يخطب له بنت فلان فجاء الوكيل الى اب المراة وقال هب ابنتك مني
فقال الاب وهبت ثم ادعى الوكيل اني اردت النكاح لموكلي ان كان القول من الخاطب وهو الوكيل
على وجه الخطبة ومن الاب على وجه الاجابة لا على وجه العقد لا ينعقد النكاح بينهما اصلا وان كان
على وجه العقد ينعقد النكاح للوكيل لا الموكل وكذلك اذا قال الوكيل بعد ذلك قبلت لفلان لان
الوكيل لما قال هب ابنتك مني وقال الاب وهبت تم العقد بينهما من غير ان يحتاج فيه الى قبول الوكيل
فكان قبول الوكيل بعد ذلك فضلا فاما اذا قال الوكيل هب ابنتك من فلان فقال الاب وهبت لا
ينعقد النكاح ما لم يقل الوكيل قبلت واذا قال قبلت فهو على وجهين اما ان قال قبلت لفلان او قال
قبلت مطلقا وفي الوجهين جميعا ينعقد العقد للموكل وفي فتاوى اهل سمرقند مريض كل لسانه فقال
له رجل اكون وكيلا عنك في تزويج ابنتك فقال اري اري فذهب الوكيل وزوج لا يجوز لان هذا
لفظ محتمل يحتمل اري وكيلي ويحتمل اري وكيل كيت وفيه نظر ينبغي ان يجوز النكاح لان قوله اري جواب
فيتقيد بالسوال والسوال عن الوكالة الحالية **الفصل التاسع في معرفة الاولياء**
يجب ان يعلم بان الولي من كان اهلا للميراث وهو عاقل بالغ حتى لا تثبت الولاية للصبي والمجنون
ولا تثبت الولاية للكافر على المسلم ولا للمسلم على الكافر لان كل واحد منهما لا يرث من صاحبه ولا تثبت
الولاية للعبد لانه لا يرث من احد بعد هذا يحتاج الى معرفة ترتيبهم فنقول اقرب الاولياء الى المراة
الابن ثم ابن الابن وان سفل ثم الاب ثم الجد اب الاب وان علا ثم الاخ لاب وام ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ
لاب وام ثم ابن الاخ لاب وان سفلوا ثم العم لاب وام ثم العم لاب ثم ابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب وان سفلوا
ثم عم الاب لاب وام ثم عم الاب لاب ثم بنوهم على هذا الترتيب ثم رجل هو ابعد العصبات الى المراة وهو
ابن عم بعيد لان مرجع العشيرة الى اب واحد وان تباعدوا ثم مولى العتاقة ثم عصبة مولى العتاقة ثم
الام ثم ذوو الارحام الاقرب فالاقرب وهذا قول ابي حنيفه وانه استحسان وقال محمد لا ولاية للام
ولقومها ولا لاحد من ذوي الارحام وهو القياس وقول ابي يوسف مضطرب ذكر الطحاوي قوله
مع ابي حنيفة وذكر القدوري مع محمد والاصح انه مع ابي حنيفة ثم مولى الموالاة ثم السلطان ثم
القاضي ومن نصبه القاضي اذا اشترط تزويج الصغار والصغاير في عهده واذا لم يشترط فلا ولاية
له ثم انما يحتاج الى الولي في الصغير والصغيرة والمجنون والمجنونة واذا زال الصغر والجنون تزول الولاية
عندنا وسيل اسماعيل ابن حماد عن امراة جاءت الى القاضي وقالت اني اريد ان اتزوج وليس لي ولي ولا
يعرفني احد قال القاضي يقول لها ان لم تكوني قرشية ولا عربية ولا ذات زوج ولا في عدة لاحد فقد اذنت
لك • اذا اجتمع للمجنونة اب وابن فالابن اولى في قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف وقال
محمد الاب اولى وعلى هذا الاختلاف الجد مع الابن هكذا ذكر القدوري وذكر شيخ الاسلام ان عند ابي يوسف

الابن اولى من الجد في رواية واحدة وفي نوادر هشام عن محمد اذا كان الرجل مختلا وله اب وابن
فالتزويج الى الابن عند ابي حنيفة والبيع الى الاب واذا اجتمع الجد والاخ لاب وام او لاب فعند
ابي حنيفة الجد اولى وعندهما يستويان كما في الميراث قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة السرخسي
في شرحه الاصح عندي ان الجد اولى في الانكاح عند الكل لان في الولاية معنى الشفقة معتبرة وشفقة
الجد فوق شفقة الاخ • اذا اجتمع الابن والاخ لاب وام او لاب فعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف الابن اولى
وقال محمد الاخ اولى وفي المنتقى قال محمد رحمه الله اذا كان للصغيرة والد وجد لم يزوجها القاضي وان
كان الاب فاسدا او الجد ينبغي للقاضي ان يزوجها من الكفو وان زوج الصغير والصغيرة ابعد
الاولياء فان كان الاقرب حاضرا وهو من اهل الولاية توقف نكاح الابعد على اجازته وان لم يكن من اهل
الولاية بان كان صغيرا او كبيرا مجنونا جاز وان كان الاقرب غايبا غيبة منقطعة جاز نكاح الابعد
وتكلموا في حد الغيبة المنقطعة واكثر المشايخ الكلام فيه وكذلك اختلفت الروايات فيه والاصح انه
اذا كان في موضع لو انتظر حضوره او استطلاع رايه فات الكفو الذي حضر فالغيبة منقطعة وان
كان لا يفوت فالغيبة ليست بمنقطعة والى هذا اشار في الكتاب قال ارايت لو كان في السواد ونحوه اما كان
يستطلع رايه اشار الى ان المعتبر استطلاع الراي فمن المشايخ من قال لم يتجاوز عن هذا المقام ومنهم
من تجاوز عنه وقال الكفو لا ينتظر اياما كثيرة وينتظر قليلا فلا بد من حد فاصل بينهما فقدروا ذلك
ثلاثة ايام ولياليها لانه لا نهاية لما زاد على الثلث وهو قول ابي عصمة سعد ابن معاذ المروزي ومحمد ابن
مقاتل الرازي فصار حد الغيبة المنقطعة على قولهما ثلاثة ايام ولياليها وهكذا كان يفتي القاضي الامام
ركن الاسلام علي السغدي رحمه الله فانه سيل عن صغيرة زوجها امها ولها ولي بنسف وهذا السوال كان
ببخارا قال من بخارا الى نسف مسيرة سفر فهو غيبة منقطعة قال القاضي الامام هذا اذا زوج الولي
الابعد ولا يعرف ان الولي الاقرب اين هو يجوز وان ظهر انه في ذلك المصر واذا زوجها الاقرب من حيث هو
اختلف المشايخ فيه وفي المنتقى عن محمد المراة اذا لم يكن لها ولي حاضر استحسن ان يولي رجلا فيزوجها وهكذا
جاء ابن عمر رضي الله عنه والرجل الذي يعول الصغير والصغيرة فلا ولاية له في انكاحهما وكذلك الوصي لا ولاية
له في النكاح الصغير والصغيرة سواء اوصى اليه الاب بالنكاح او لم يوص الا اذا كان الوصي وليهما فانه
حينيذ يملك الانكاح بحكم الولاية لا بحكم الوصاية وفي مجموع النوازل سيل شيخ الاسلام عن رجل غاب
غيبة منقطعة وله بنت صغيرة فزوجها اخوها لاب وام او لاب والام حاضرة قال ان لم يكن لها عصبة
اولى من الاخ جاز النكاح قيل الا ان تكون الام اولى من الاخ قال لا لان الاخ لاب وام او لاب من
قوم الاب والنساء اللواتي من قوم الاب لهن ولاية التزويج عند عدم العصبات باجماع بين اصحابنا رحمهم الله
وبين الاخت والعمة وبنت الاخ وبنت العم فاما الام والنساء اللواتي من قبل الام فلهن ولاية التزويج
عند ابي حنيفة وعند محمد لا ولاية لهن وقد ذكرنا قبل هذا ان ولاية ذوي الارحام على الخلاف فما ذكر
شيخ الاسلام ان النساء اللواتي من قوم الاب لهن ولاية التزويج عند عدم العصبات باجماع بين اصحابنا
مستقيم في الاخت لا في العمة وبنت الاخ وبنت العم لانهن من جملة ذوي الارحام واذا زوج الصغير
او الصغيرة غير الاب والجد ثم بلغا فلهما الخيار عند ابي حنيفة ومحمد والمسيلة معروفة ولو زوجها
امها فبلغت فلها الخيار عند ابي حنيفة على اصح الروايتين والقاضي اذا زوج الصغير او الصغيرة ثم
بلغا فلهما الخيار في اظهر الروايتين عند ابي حنيفة وهو قول محمد اذا كان الوصي وليا وزوج الصغير

او الصغيرة وبلغ فله الخيار لان نفاذ تصرفه ليس لكونه وصيا فصار كونه وصيا وغير وصي سواء
في العيون معتوهة زوجها عمها او اخوها ثم عقلت فلها الخيار وان كان زوجها ابوها او جدها
فلا خيار لها لان المعتوهة بمنزلة الصغيرة وفي الصغيرة الحكم كذلك وان زوج المعتوهة ابنها
فلا رواية فيه عند ابي حنيفة ويجوز ان لا يكون لها الخيار لان عند ابي حنيفة رحمه الله اذا اجتمع الاب
والابن في البالغة المعتوهة فولاية الانكاح للابن واذا كان الابن مقدما على الاب عنده ولا خيار لها
في تزويج الاب جاز ان لا يكون الخيار في تزويج الابن من طريق الاولى وكما يثبت خيار البلوغ للانثى
يثبت للذكر لان سبب ثبوت هذا الخيار صدور العقد عن شفقة قاصرة وهذا المعنى يعم الذكر والانثى
ولا تكون الفرقة فيه الا بقضاء القاضي ويبطل هذا الخيار في جانبها بالسكوت اذا كانت بكرا ولا يمتد
الى اخر المجلس حتى لو سكتت كما بلغت وهي بكر بطل خيارها فان كانت ثيبا في الاصل او كانت بكرا الا ان
الزوج قد بنى بها ثم بلغت عند الزوج لا يبطل خيارها بالسكوت ولا بقيامها عن المجلس لان سكوت الثيب
لم يجعل رضا شرعا وانما يبطل خيارها اذا رضيت بالنكاح صريحا او يوجد منها فعل يستدل به على الرضا
وذلك نحو التمكين من الجماع او طلب النفقة او ما اشبه ذلك اما لو اكلت من طعامه او خدمته كما
كانت فهي على خيارها وفي جانبه لا يبطل هذا الخيار بالسكوت وهذا لانا نعتبر الاجازة بالانشاء وسكوت
البنت والغلام لا يجعل رضا بالانشاء بعد البلوغ فكذا لا يجعل اجازة للعقد الذي سبق البلوغ
وانما يبطل خياره بصريح الرضا او بما يدل عليه من قربان المراة او تجهيزها او تسليم الصداق اليها
وهذا الخيار يبطل بالجهل لانه جهل في غير موضعه وتفسير ذلك اذا علم بالعقد ساعة ما بلغت
كان لها الخيار اذا علمت واذا بلغت وسالت عن اسم الرجل وعلى المهر المسمى او سلمت على الشهود بطل
خيار البلوغ واذا وقعت الفرقة بخيار البلوغ ان لم يكن الزوج دخل بها فلا مهر لها وقعت الفرقة باختيار
الزوج او باختيار المراة وان كان قد دخل بها فلها المهر كاملا وقعت الفرقة باختيار الزوج او باختيار
المراة • ابراهيم عن محمد ينبغي للصغيرة ان تختار نفسها مع روية الدم قلت فان رات الدم في جوف
الليل قال ينبغي ان تقول بلسانها قد فسخت النكاح وتشهد اذا اصبحت وتقول رايت الدم الان لانها
لا تصدق ان تقول رايت بالليل وفسخت النكاح قال ابراهيم قلت لمحمد ويسعها ذلك قال نعم قال
هشام سالت محمدا عن الصغيرة التي زوجها عمها اذا حاضت وقالت الحمد لله قد اخترت فهو على خيارها
فان بعثت خادمها حين حاضت تدعو الشهود لتشهدهم فلم تقدر على الشهود وهي في موضع
منقطع عن الناس فمكثت اياما لا تقدر الشهود قال الزمها النكاح ولم يجعل هذا عذرا • ابن سماعة عن
محمد اذا اختارت نفسها واشهدت على ذلك ولم تتقدم الى القاضي شهرين فهي على خيارها ما لم
تمكنه من نفسها • اذا زوج القاضي صغيرة لا ولي لها ولم يكن السلطان اذن للقاضي في تزويج
الصغاير ثم اذن له في ذلك فاجاز ذلك النكاح لم يجز وان كان قد اذن له قبل التزويج فزوج جاز
هكذا ذكر في فتاوى الفضلي وعلى قياس ما ذكر محمد في الجامع العبد اذا تزوج امراة بغير اذن المولى
ثم ان المولى اذن له في النكاح فاجاز ذلك النكاح انه يجوز استحسانا والفضولي اذا زوج رجلا امراة
بغير امره ثم ان الزوج وكله ان يزوجه امراة فاجاز ذلك النكاح انه يجوز استحسانا ينبغي في هذه
المسالة انه يجوز اجازته ذلك النكاح استحسانا سئل شمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله عن صغيرة
لها اخ لاب زوجها القاضي بغير امر الاخ قال لا يصح النكاح الا اذا كان الاخ غايبا او عاضلا فحينئذ

يجوز

يجوز الاب او الجد او غيرهما • اذا زوج الصغيرة ممن لا يكافيها او زوج الصغير امراة ليست
بكفوء له فقد مرت هذه المسايل في فصل الكفاءة • اذا زوج الاب او الجد الصغير امراة باكثر من مهر
مثلها او زوج الصغيرة باقل من مهر مثلها ان كانت الزيادة والنقصان فاحشا بحيث لا يتغابن الناس
في مثله قال ابو حنيفة صح النكاح وصح الحط والزيادة وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز ولم يبين
ما الذي لا يجوز النكاح او التسمية • روى الحسن ابن زياد عن ابي يوسف ان النكاح جايز والتسمية
لا تجوز • ذكر هشام عن محمد ان النكاح جايز وفي الجامع الصغير عنهما ان النكاح لا يجوز واجمعوا
ان غير الاب والجد لو زاد او نقص بحيث لا يتغابن الناس في مثله انه لا يجوز النكاح حتى لو اجاز
ذلك بعد البلوغ لا تعمل اجازته واجمعوا على ان الاب او الجد لو زوج امة ابنه الصغير باقل من مهر
المثل انه لا يجوز اذا كان الرجل يجن ويفيق هل تثبت ولاية الغير عليه في حال جنونه ذكر شمس الايمة
الحلواني في ادب القاضي في باب شهادة الاعمى انه اذا كان يجن يوما او يومين فهو بمنزلة المغمى عليه
لا يثبت للغير ولاية عليه في حال جنونه ولم تقبل شهادته في حال افاقته واما الجنون المطبق يوجب
الولاية وقدره في بعض المواضع اكثر من السنة في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله والحاصل ان في
حق الصلوات المطبق مقدر بست صلوات وفي حق الصوم بالشهر وفي الزكوة وما سواها على الخلاف
واذا عرفت حد جنون المطبق فغير المطبق ما دونه وهو المراد من قوله في الكتاب يجن ويفيق في اخر
فتاوى ابي الليث رحمه الله رجل زوج ابنه الكبير امراة فلم يجز الابن حتى جن جنونا مطبقا فاجاز الاب
ذلك النكاح جاز واذا اقر الولي على وكيل الصغير بالنكاح بان قال كنت زوجت ابنتي الصغيرة امس
من فلان او زوجت لابني الصغير فلانة امس فعلى قول ابي حنيفة لا يصدق الاب على ذلك وان صدقه
المراة او الزوج ما لم يشهد بذلك شاهدان او يصدق فان بعد الادراك وانما يتبين هذا فيما اذا اقر الولي
عليهما بالنكاح ثم ادركا فكذباه او اقام المدعي عليهما شاهدين بعد البلوغ باقرار الولي عليهما بالنكاح
في حالة الصغر وكذلك على هذا الوكيل بالنكاح من جانب الرجل او المراة اذا اقر على موكله بالنكاح
وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله في باب النكاح بغير شهود ان على رواية كتاب الطلاق الخلاف
في اقرار الولي بالنكاح على الصغير فاما اقرار الوكيل فجايز على الموكل عند ابي حنيفة اذا كان الامر مقرا
بانه امره بفعله قال رحمه الله والاصح ان الخلاف في الكل فان قيل على من تقام البينة في مسالة
الصغيرة والصغير والبينة لا تقبل الا على منكر يعتبر انكاره وليس هاهنا منكر يعتبر انكاره قلنا
القاضي ينصب خصما عن الصغير والصغيرة حتى ينكر فتقام عليه البينة ويثبت النكاح في حق الصغير
والصغيرة ومما يتصل بهذا الفصل مسالة النكاح بغير الولي • الحرة البالغة اذا زوجت نفسها من
رجل هو كفو لها او ليس بكفو لها بعد النكاح في ظاهر رواية ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف اخرا
الا ان الزوج اذا لم يكن كفوا فللاولياء حق الاعتراض وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ان الزوج
اذا لم يكن كفوا لا ينعقد النكاح وكان ابو يوسف اولا يقول يتوقف النكاح الى ان يجيزه الولي او الحاكم
على كل حال وهو قول محمد وصح رجوع محمد رحمه الله الى قول ابي حنيفة وابي يوسف اخرا ذكره في كتاب
الحيل اذا قصرت في مهر مثلها فللاولياء حق المخاصمة مع الزوج حتى يبلغ تمام مهر مثلها او يفرق القاضي
بينهما واذا فرق القاضي بينهما لا يجب لها الا المسمى في العقد وعلى قول ابي يوسف ليس للاولياء حق
المخاصمة وجاز النكاح بما سمت وقول محمد لا يتاتى في هذه المسالة وانما يتاتى في مسالة اخرى ان السلطا

اذا اكره رجلا ليزوج وليته من كفوء باقل من مهر مثلها ورضيت المراة بذلك ثم زال الاكراه
فللولي حق الخصومة مع الزوج حتى يبلغ مهر مثلها او يفرق القاضي بينهما وعلى قول ابي يوسف
ومحمد لا حق للولي في ذلك وكذلك اذا كانت المراة مكرهة ثم زال الاكراه على قول ابي حنيفة
حق الخصومة للمراة مع الولي وعلى قولهما حق الخصومة للولي لا غير وهو بناء على ان الحق الى تمام
مهر مثلها عند ابي حنيفة للمراة وللاولياء حق الكفاءة وعندهما الحق للمراة لا غيرهما يقولان المهر
خالص حقها حتى استبدت بالتصرف فيه استيفاء واسقاطا وابو حنيفة يقول الاولياء يتعيرون
بالبخس عن مهر المثل كما يتعيرون بالوضع عند من لا يكافيهم وان امرت رجلا حتى زوجها فهو على
هذا الخلاف لان تزويج المامور اياها بامرها بمنزلة مباشرتها بنفسها وان طلقها الزوج ثلاثا قبل
اجازة الولي والحاكم فعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف اخرا لا يحل له ان يتزوجها قبل التزوج بزوج
اخر وكذلك على قول محمد على القول المرجوع اليه وعلى قوله الاول يكره له التزوج قبل التزوج بزوج
اخر لكن لا يحرم لان الطلاق لم ينفذ عنده على الحقيقة وفي المنتقى ابراهيم عن محمد صغيرة زوجتها
امها من رجل ثم طلقها الزوج قبل ان يدخل بها له ان يتزوج امها لان ذلك ليس بنكاح وهذا لان الام
ليست بولية عند محمد وان كانت كبيرة فزوجت نفسها او زوجتها امها برضاها ثم طلقها قبل ان يخلو
بها فليس له ان يتزوج قال لان الناس اختلفوا في النكاح بغير ولي فاكره هذا الاختلاف الناس
فيه وعنه ايضا رجل زوج اخته برضاها قال ابوهما قد ابطلت النكاح لا يكون ابطالا حتى يبطله القاضي
وقال للولي ان يجيز النكاح وليس له ان ينقضه اشار الى ان في النكاح بغير ولي يحتاج الى ابطال القاضي
ولا يكفيه ابطال الولي وفي فتاوى الفضلي سئل عن امراة زوجت نفسها بحضرة امراتين وحضرة وليها
من رجل قال النكاح جائز على مذهب ابي حنيفة رحمه الله ويصير الولي شاهدا مع المراتين اكثر ما فيه ان الولي
اذا اعتبر شاهدا كان هذا نكاحا بغير ولي الا ان النكاح بغير ولي جائز عنده في فوائد المشايخ المتقدمين
ببخارا ان القاضي اذا زوج صغيرة من نفسه فهو نكاح بغير ولي لانه رعية في حق نفسه وانما الحق للذي
فوقه وهو الوالي والوالي في حق نفسه ايضا رعية وكذلك عندي في حق نفسه رعية

الفصل العاشر في نكاح الصغار والصغاير وتسليمهم الى الازواج ونظر الاولياء في المهر

قال محمد رحمه الله
في الاصل بلغنا ان رسول الله عليه الصلوة والسلام بنى بعايشة وهي ابنة تسع سنين فيه دليل ان
للزوج ان يدخل بامراته الصغيرة اذا بلغت تسع سنين وان لم تبلغ فان بلوغها لم ينقل في الحديث
وبه اخذ بعض المشايخ ومن المشايخ من قال ليس للزوج ان يدخل ما لم تبلغ واكثر المشايخ على
انه لا عبرة للسن في هذا الباب وانما العبرة للطاقة ان كانت ضخمة سمينة تطيق الرجال ولا يخاف
عليها المرض من ذلك كان للزوج ان يدخل بها وان لم تبلغ تسع سنين وان كانت نحيفة مهزولة
لا تطيق الجماع ويخاف عليها المرض لا يحل للزوج ان يدخل بها وان كبر سنها وهو الصحيح وكذلك المشايخ
اختلفوا على نحو هذا ختان الصغير بعضهم اعتبروا البلوغ وبعضهم اعتبروا تسع سنين وبعضهم
عشر سنين واكثرهم على انه تعتبر الطاقة ان كان قويا بحيث يطيق الم الختان يختن قبل سنة او كثر واذا
نقد الزوج المهر وطلب من القاضي ان يامر اب المراة بتسليم المراة فقال اب المراة انها صغيرة لا تصلح
للرجال او لا تطيق الجماع وقال الزوج بل هي تصلح للرجال وتطيق الجماع قال ينظر ان كانت ممن تخرج
اخرجها القاضي واحضرها وينظر اليها فان صلحت للرجال امر بدفعها الى الزوج وان لم تصلح لم يامر

وان كانت ممن لا تخرج امر من يثق بهن من النساء ان ينظرن اليها فان قلن انها تطيق الرجال وتحتمل
الرجال الجماع امر بدفعها الى الزوج وان قلن لا تحتمل الرجال لا يومر بتسليمها الى الزوج وفي ادب القاضي
للخصاف في باب المطالبة في المهر وان ادعى الزوج انها بلغت مبلغ النساء وقال الاب هي صغيرة
لم تبلغ ولا تحتمل الرجال وهي ممن يشك في بلوغها اذا قلن انها تحتمل الرجال دفعت الى الزوج في هذا الباب
واذا اتى الزوج ببينة تشهد على سنها قد عرفت مولدها فان كان قد اتى عليها خمس عشر سنة دفعت
الى الزوج لان الظاهر ان المراة اذا بلغت هذا المبلغ تصلح للرجال فتدفع اليه الا اذا تبين بخلافه الا
ترى ان البالغة اذا كانت لا تحتمل الرجال لا يومر بدفعها الى الزوج كذا هاهنا صغيرة لا يستمتع بها زوجها
ابوها فللاب ان يطالب الزوج بمهرها بخلاف النفقة في هذا الباب وفي فتاوى ابي الليث ايضا
والفرق وهو ان النفقة بازاء الاحتباس بحق الزوج وهي غير محبوسة بحق الزوج لان الزوج لا
يستمتع بها بخلاف المهر لان المهر بازاء الملك والملك ثابت وفي البقالي قيل ليس للاب ان يطالب
الزوج بمهر ابنته الصغيرة الى ان يصير بحال ينتفع وللاب ولاية مطالبة الزوج بمهر ابنته البكر
وان كانت كبيرة استحسانا الا ان نهاه عن القبض فحينئذ له ولاية مطالبته وليس لاحد من الاولياء ذلك
الا بوكالة منها وان كانت صغيرة فله ولاية المطالبة بالمهر وفي المنتقى ابراهيم عن محمد وبشر عن ابي يوسف
اذا اقر الاب بقبض المهر والابنة بكر صدق وفيه ايضا ابراهيم عن محمد رجل تزوج امراة بكرا ودفع المهر
الى الاب برئ وليس للاب ان ياخذ الزوج بالمهر الا بوكالة منها ولو قبض الهبة وسديه الزوج لم يكن
قبضه قبضا لها وللزوج ان ياخذ ذلك من الاب معنى المسيلة اذا وهب الزوج لامراته قبل ان بنى
بها هبة او ابتدى اليها بهدية فقبض الاب ذلك والمراة بكر فقبض الاب لا يكون قبضا لها حتى كان للزوج
ان ياخذ ذلك من الاب بخلاف قبض الاب المهر فانه جعل قبضا لها اذا كانت بكرا حتى برئ الزوج عنه
وفيه ايضا بشر ابي يوسف اذا زوج الرجل ابنته وهي بكر وكان الزوج مقرا بالنكاح والمهر فللاب ان
يخاصم في النفقة والمهر وان كان جاحدا للنكاح او المهر فليس له ان يخاصم الا بالوكالة وفي فتاوى
الفضلي وللرجل ان يخاصم في مهر ابنته البكر البالغة بغير وكالة منها كما ان له ان يقبض المهر ثم في حق
البكر البالغة انما يملك الاب قبض مهرها المسمى حتى لو كان المسمى بيضا لا يملك السود وكذا على العكس
هكذا ذكر في ادب القاضي للخصاف في باب المطالبة بالمهر وهاهنا تنصيص على انه لا يملك قبض الضياع
بدلا عن الدراهم وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله الاب اذا قبض ضيعة بمهر ابنته البكر ان كان ذلك
في بلد لم يجر التعارف بدفع الضيعة بالمهر لم يجز لان هذا شرا وليس بقبض للمهر ان يشتري على ابنته البالغة
وان كان في بلد جرى التعارف بذلك جاز اذا كانت بكرا لان هذا قبض المهر وللاب قبض مهر ابنته
البكر وان كانت صغيرة فاخذ الاب ضياعا بمهرها ان كان يساوي المهر فهو جائز سواء كان في بلد جرى
التعارف بدفع الضيعة بالمهر لان هذا اما ان يعتبر قبضا للمهر او شرا وايا ما كان فالاب يملك ذلك
على ابنته الصغيرة وان كانت الضيعة لا تساوي المهر ان كان في بلدة جرى التعارف بدفع الضيعة
بالمهر باضعاف قيمتها جاز لان هذا قبض للمهر ان كان في بلدة لم يجر التعارف بذلك لا يجوز لان
هذا شرا وليس للاب ولاية الشرا على ابنته الصغيرة باضعاف القيمة وفي البقالي وللقاضي ان يقبض
مهر البكر البالغة كالاب والجد والوصي رواه هشام عن محمد واطلق الخصاف انه لا يقبض الا الاب
يعني من غير وكالة منها وفيه ايضا واما الشرا بالمهر فالاشبه لا يجوز قال وقد قيل انه يعتبر فيه العادة

وفيه ايضا ولا يجوز اقرار الاب بعد بلوغها بقبض المهر في صغرها ولا يضمن للزوج لان الزوج
قد صدقه الا ان يقول وقت القبض اقبضته على ان ابريك من ابنتي معنى المسيلة اذا زوج الرجل ابنته
وهي صغيرة ثم ادركت وطالبت زوجها بالمهر فقال الزوج دفعت الى ابيك وانت صغيرة وصدقه
الاب في ذلك فان اقرار الاب اليوم لا يجوز على ابنته ولها ان ترجع بالمهر على الزوج ولا يرجع به الزوج على
الاب من قبل انه مقر انه دفعه اليه ودفعه جايز وان كان الاب قال اخذ منك المهر على ان ابريك من ابنتي
وباقي المسيلة بحاله كان للزوج ان يرجع على الاب لانه قبضه على ان يبريه من صاحبه قال في الملتقى والحكم
فيما بين الوكيل والمديون ورب الدين في مثل هذا نظير الحكم فيما بين المراة والاب والزوج اذا قبض مهر
ابنته البالغة من الزوج ثم ادعى عليه الرد فان كانت الابنة بكرا لم يصدق الابنة لان له حق القبض وليس له
حق الرد فقد ادعى ما ليس حقه فلا يصدق وان كانت ثيبا يصدق لانه ليس له حق القبض مهر البنت البالغة
الا بوكالة منها ولم توجد الوكالة فلا يقع قبضه للابنة وانما يقع قبضه للزوج وكان المهر امانة للزوج
في يده فاذا قال رددت على الزوج فقد ادعى رد الامانة على صاحبها فيصدق الاب اذا زوج ابنته من
انسان وطلبوا منه ان يقر بقبض شي من الصداق او يهب شيا من الصداق فالاقرار بالقبض باطل لان
اهل المجلس يعرفون انه كذب حقيقة واما الهبة فان كانت الابنة كبيرة فالاب يقول اهب باذن البنت كذا
وكذا ثم يضمن للزوج عنها ويقول ان انكرت الاذن بالهبة ورجعت عليك فانا ضامن لك عنها ويكون
هذا الضمان صحيحا لكونه مضافا الى سبب الوجوب وان كانت الابنة صغيرة فالحيلة ان يباشرا
العقد على ما وراء القدر الملتمس هبته فلا يحتاجون الى الهبة او يحيل الزوج ببعض الصداق على اب الصغير
فتفرغ ذمته ان كان اب الصغير اهلي من الزوج اذا جعل الاب مهر ابنته البالغة معجلا والبعض موجلا
والبعض هبة كما هو المعهود ثم قال الاب ان لم تجز الابنة الهبة فهي علي لا يلزم الاب بهذا شي في فتاوى
شهادات ابي الليث رحمه الله وذكر الخصاف في ادب القاضي لو ان رجلا قدم رجلا الى القاضي وقال
اني زوجت هذا ابنتي على صداق كذا وكذا بامرها وهي بكر وانا اريد صداقها فان اقر الزوج بالتزويج
والمهر وقال لم ادخل بها امر بدفع المهر الى الاب ولا يشترط احضار المراة للاستيفا عند علمائنا
الثلثة وقال زفر يشترط احضارها وهو قول ابي يوسف اخرا هو يقول بان النكاح معاوضة
فكان بمنزلة البيع ثم البايع انما يملك مطالبة المشتري بالثمن اذا احضر المبيع مع نفسه يسلمه عقيب
قبض الثمن كذا في النكاح وانا نقول بان العادة جرت فيما بين الناس بتسليم الصداق اولا وتجهيز الولي
المراة بذلك ثم بتسليمها الى الزوج مع جهازها فصار الزوج راضيا بتاخير تسليم المراة فلا معنى لاشتراط
احضار المراة ولا كذلك البيع فان قال الزوج للقاضي مر الاب فليقبض المهر مني ويسلم الجارية الي
قال له القاضي اقبض المهر وادفع الجارية اليه فان قال الاب ليس علي دفعها فهو يطلبها حيث هي فالقاضي
يقول له ان المهر الذي بيدك اخذ ثمن بضعها وعليها اذا كانت كبيرة وقبضت المهر ان تسلم نفسها
الى الزوج فاذا قبضت انت المهر لها كان عليك تسليمها اليه ان كانت في منزلك فان قال الاب ليست
هي في منزلي ولا اقدر عليها فانا اقبض المهر وهو يطلبها حيث هي ليس له ذلك وان قال هي في منزلي
فانا اقبض المهر واجهزها به واسلمها اليه فالقاضي يامر الزوج بدفع المهر اليه فان قال الزوج هو
يداهنني عنها ويريد ان ياخذ المهر مني ولا يسلمها الي فمره فليوثق لي بكفيل من المهر فالقاضي يامر
الاب ان يوثق من المهر للزوج بكفيل فيعطيه كفيلا بالمهر ويامر الزوج بدفع المهر حتى اذا سلم الابنة

اليه برئ الكفيل وان عجز عن ذلك يوصل الزوج الى حقه بالوكيل فيعتدل النظر من الجانبين
وهكذا كان يقول ابو يوسف اولا ثم رجع وقال القاضي يامر الاب ان يجعل المراة مهياة للتسليم
ويحضرها ويامر الزوج بدفع المهر والاب بتسليم الابنة فيكون دفع الزوج المهر عند تسليمها
نفسها الى الزوج لان النظر لا يحصل للزوج بالكفالة وانما النظر في تسليم المهر بحضرتها قال
الخصاف هو احسن القولين فان كان الاب انما قدم الزوج الى قاضي الكوفة والخصومة بينهما
على وصفنا فقال الاب ابنتي بالبصرة وثمة كان عقد النكاح او قال كانت ابنتي بالكوفة الا انها
انتقلت الى البصرة فانا اسلمها اليه بالبصرة فان الاب لا يجبر على حملها الى الكوفة ولكن يقال للزوج
ادفع المهر الى الاب واخرج الى البصرة مع الاب وجد المراة هناك من الاب فقد ذكرنا قبل هذا ان
احضار المراة ليس بشرط تسليم المهر فان اتهم الزوج الاب بما قلنا من قبل فالقاضي يامر الزوج ان
ياخذ من الاب كفيلا بالمهر على انه ان سلم الاب الابنة بالبصرة برئ الكفيل فاذا اتى بالبصرة وسلم الاب
الابنة اليه برئ الكفيل والاب وان عجز عن تسليم الابنة اليه تخاصم الكفيل ويستوفي حقه منه
فيعتدل النظر من الجانبين فان قال الزوج لا يمكنني الخروج الى البصرة ولكن اوجه وكيلا يحولها الى
منزلي بالبصرة فذلك له وان قال الزوج يحملها وكيلي الي فان كان الوكيل محرما فله ذلك بنا على ان
المراة اذا استوفت صداقها كان للزوج ان ينقلها حيث احب وستاتي المسيلة بعد هذا مع قول
الفقيه ابي القاسم الصفار رحمه الله ان شا الله تعالى وان لم يكن الوكيل محرما لم تومر بالخروج معه
وان رضي الزوج بذلك لانه رضي بما لا يرضى به الشرع وهو خروج المراة الى السفر من غير محرم هذا
هو الكلام في الاب جينا الى الوكيل بقبض المهر من جهة المهر فنقول اذا وكلت المراة رجلا بقبض
مهرها من الزوج كان الامر في اشتراط حضرة المراة واخذ الكفيل بالمهر من الوكيل عند التهمة ورجوع
ابي يوسف كالكلام في الاب وهذه المسيلة على هذا التفصيل استفيدت من جهة الخصاف وان
كان الزوج قد دخل بامراته فليس للاب ان يقبض مهرها الا بوكالة منها لما ذكرنا فان طالب الزوج بالمهر
وقال ابنتي بكر في منزلي وقال الزوج دخلت بها فالقول في ذلك قول الاب لانه متمسك بالاصل
وينكر العارض وان قال الزوج للقاضي حلف الاب انه لم يعلم اني قد دخلت بها ذكر الصدر الشهيد
هذه المسيلة في الواقعات في المعلمة بعلامة النون وقال لم يذكر جواب عين هذه المسيلة في الكتاب
ويحتمل ان يحلف لان الاب لو اقر بذلك لصح اقراره في حق نفسه حتى لم يكن له ان يطالبه بالمهر وكانت
المطالبة الى الابنة فكان التحليف مفيدا ونص الخصاف في ادب القاضي في باب المطالبة بالمهر
انه لا يحلف وانما لا يحلف لوجهين احدهما ما اشار اليه الخصاف وقال لانه لو اقر بالدخول لم يجز ذلك
عليها لانه اقرار على الغير الا انه يبطل حقه في القبض ما لم يوجد التوكيل منها كان بمنزلة الوكيل بقبض
الدين اذا ادعى المديون ان الوكيل ابراه واستوفى الدين منه فانه لا يحلف الوكيل وان كان الابراء
والاستيفاء من الموكل لو ثبت يبطل حق الوكيل في القبض والثاني ان الزوج لا يدعي على الاب شيا
وانما يدعي عليه معنى وهو الدخول حتى لو ثبت ذلك يسقط حق الاب في قبض الصداق فهذا بمنزلة
ما لو اشترى جارية ثم ادعى انها ذات زوج وطلب يمين البايع لا يمين عليه لانه لا يدعي على البايع شيا
وانما يدعي عليها معنى وهو النكاح حتى اذا ثبت النكاح يثبت للمشتري حق الرد بالعيب كذا ههنا
فان قال الزوج للقاضي مر الاب باحضارها واسالها عما اقول من دخولي بها فان كانت المراة ممن تخرج في

حوايجها امره باحضارها ليسألها عن دعوى الزوج لان الزوج اذا ادعى عليها شيئا اخر وهي ممن
تخرج في حوايجها فالقاضي يحضرها مجلسه كذا ههنا وان كانت ممن لا تخرج في حوايجها فالقاضي
يبعث اليها امينا من امنائه ويدخل عليها الا برجلين عدلين ممن يعرفها مع الامين والزوج ويسالها
الامين عن دعوى الزوج فان اقرت بذلك شهد الشاهدان بذلك عند القاضي واجبرها القاضي
على المصير الى منزل زوجها ويطالبها بمهرها ولو انكرت الدخول فالقول قولها فان قال الزوج للامين
القاضي حلفها اني لم ادخل بها حلفها الامين ان كان القاضي امر الامين باستحلافها ان انكرت وان قال
الزوج قد دخلت بها برضاها وقالت هي لم ارض بذلك ولكنه استكرهني عن نفسي فالقول قولها مع
يمينها على ذلك انه لم يدخل بها برضاها لان حق حبس النفس كان ثابتا لها فالزوج يدعي سقوط ذلك الحق
بالدخول بها برضاها وهي تنكر فكان القول قولها وهو نظير ما اذا قبض المشتري المبيع قبل نقد الثمن
وادعى القبض برضا البايع وانكر البايع ذلك كان القول قول البايع وطريقه ما قلنا ولو قالت المراة قد
خلا بي الا انه لم يقع علي ولم امكنه من ذلك حتى اقبض مهري فالقول قولها لما قلنا وليس للزوج ان يحتج
على القاضي ويقول ان الخلوة اقيمت مقام الجماع ولو كنت جامعتها اليس انه كان يلزمها الذهاب الى منزلي
ثم تطالبني بالمهر فهاهنا كذلك لان من حجة القاضي ان يقول الخلوة ليست بجماع حقيقة وانما اقيمت مقامه
في حق بعض الاحكام دون البعض الا ترى انه لو طلقها بعد الخلوة لا يملك الرجعة في هذه العدة وان كان
اهل الصغيرة دفعوها الى زوجها او كان ابوها قد دفعها الى زوجها ثم رجعت الى منزل ابيها فطلبها الزوج
وقال قد دخلت بها وقال اهلها نعم قد دخلت بها الا انك قد عنوتها لما انها لا تحتمل الرجال وقال الزوج
انها تحتمل الرجال الا انها نشزت علي فالقاضي يريها النساء فان قلن انها تصلح للرجال دفعت الى الزوج وان
كان ابوها دفعها اليه وهي ممن لا تطيق الرجال ولا تحتمل الوطي فصارت في منزل زوجها ثم انها رجعت الى
منزل ابيها فقال ابوها لا ادفعها اليك حتى تصير الى الحال التي تحتمل الرجال وقال الزوج قد كنت دفعتها الي وصارت
في منزلي فليس لك منعها عني بعد ذلك فللاب ذلك هكذا ذكر الخصاف واشار الى المعنى فقال لان للزوج
لم ينتفع بها في هذه الحالة وسئل شمس الاسلام الاوزجندي عمن تزوج صبية ومضى على ذلك مدة هل
لاب الصبية ان يطالب الزوج بدفع المهر والرقاب قال اما بدفع المهر فنعم واما بالرقاب فكذلك
ان كانت يصلح للرجال وان كانت لا تصلح فلا واذا زوج ابنته الصغيرة وضمن لها المهر عن الزوج صح بخلاف
ما لو باع شيئا من مالها وكفل لها بالثمن عن المشتري حيث لا يصح والفرق ان المطالبة بالثمن مملوكة للاب
لان حقوق العقد في باب البيع والشراء يرجع الى العاقد عندنا ولهذا لو بلغت الصغيرة كان حق القبض
للاب لا لها ولو نهى الاب عن القبض لا يصح نهيها فلو صحت الكفالة لاستوجب الاب المطالبة على نفسه
لنفسه وهذا لا يجوز اما المطالبة بالمهر غير مملوكة للاب لان حقوق العقد في باب النكاح ترجع الى من
وقع العقد له لا الى العاقد ولهذا اذا بلغت كانت المطالبة بالمهر لها لا للاب ولو نهت الاب عن القبض
يصح نهيها واذا لم تكن المطالبة مملوكة للاب صار الاب في هذه واجنبي اخر سواء واذا صح الضمان عندنا لو
بلغت الابنة كان لها الخيار ان شاءت طالبت الاب بحكم الضمان وان شاءت طالبت الزوج بالمهر بحكم النكاح
واذا ادى الاب لا يرجع على الزوج بشيء ان ضمن بغير امر الزوج وان ضمن بامره رجع عليه بما ادى في شرح
الكافي وفي ادب القاضي للخصاف في باب نكاح الصغيرة وان كان هذا الضمان من الاب في مرض موته كان
باطلا واذا زوج ابنه الصغير امرأة وضمن عليه المهر وكان ذلك في صحته جاز ومعناه اذا قبلت المراة

الضمان

الضمان من الاب في مرض موته كان باطلا واذا زوج ابنه الصغير امرأة وضمن عليه المهر وكان ذلك في
صحته جاز ومعناه اذا قبلت المراة الضمان واذا ادى الاب ذلك ان كان الاداء في حالة الصحة لا يرجع على
الابن بما ادى استحسانا الا اذا كان شرط الرجوع في اصل الضمان وفي المنتقى عن محمد اذا اشهد عند الاداء
انه يرجع فيه في مال ابنه فله ان يرجع به في مال ابنه وان لم يشهد على الرجوع حين ضمن وذكر ابراهيم هذه
المسألة في نوادره ووصفها فيما اذا كبر الابن وادى الاب واشهد على الاداء وذكر الجواب على نحو ما ذكرنا
وفي المنتقى في موضع اخر اذا لم يشهد عند النقد لا يرجع وانما لم يرجع بدون الشرط بحكم العرف والعادة
فان العادة ان الاباء يتحملون المهر عن الابناء الصغار وهو نظير ما لو انفق على ابنه الصغير في طعامه وكسوته
من مال نفسه فانه لا يرجع في مال الصغير بذلك الا اذا شرط الرجوع وقت الانفاق وانما لا يرجع بحكم
العرف والعادة وهذا بخلاف ما لو اشترى لابنه الصغير شيئا اخر سوى الطعام والكسوة ونقد الثمن
من مال نفسه فانه يرجع على الصغير بذلك وان لم يشترط الرجوع لانه لا عرف ان الاباء يتحملون الثمن عن الابناء
ولو كان مكان الاب وصي او غيره من الاولياء وضمن المهر عن الصغير وادى من ماله رجع في مال الصغير
وان لم يشترط الرجوع لانه لا عرف في الاوصياء والاباعد من الاولياء انهم يتحملون المهور عن الصغار هذا
اذا كان الضمان والاداء في حالة الصحة فان كان الضمان في حالة الصحة والاداء في حالة المرض ذكر الخصاف
في ادب القاضي انه لا يكون متبرعا عند ابي حنيفة ومحمد ويحتسب ذلك من ميراث الابن وعلى قول ابي
يوسف يكون متبرعا حتى لا يرجع هو ولا ورثته بعد موته على الابن بشيء هذا اذا ادى الاب ذلك في صحته
او مرضه فاما اذا لم يؤد الاب ذلك حتى مات الاب فهذه صلة لم تتم للابن ثم المراة بالخيار ان شاءت اخذت
الصداق من الزوج وان شاءت اخذت من تركة الاب فان اخذت من تركة الاب رجع ساير الورثة
بذلك في نصيب الابن او هو عليه ان كان قبض نصيبه عند اصحابنا الثلثة في شرح الكافي في نكاح
الصغير والصغيرة وذكر الخصاف ان على قول ابي يوسف ساير الورثة لا يرجعون بذلك في
نصيب الابن ولا عليه ان كان قد قبض نصيبه ووجه ذلك ان هذا الضمان انعقد غير موجب للرجوع
الا ترى ان الاب لو ادى ذلك في حيوته وصحته لا يرجع بذلك في مال الابن فلا ينقلب موجبا للرجوع بعد
ذلك وابو حنيفة ومحمد قالا اذا حصل الاداء في مرض الموت او بعد الموت صار متبرعا على وارثه في مرض
الموت او بعد الموت وكل ذلك باطل ولا كذلك ما اذا حصل الاداء في حالة الصحة وهذا كله اذا حصل
الضمان في حالة الصحة فاما اذا حصل الضمان في مرض الموت فهو باطل لانه قصد بهذا الضمان ايصال النفع
الى الوارث والمريض محجور عن ذلك فلا يصح وكذلك كل دين ضمن عن وارثه او لوارثه في مرض موته
فهو باطل لما قلنا وفي البقالي اذا قال الاب اشهدوا اني زوجت ابني فلانة بالف من مالي لم يلزمه الا ان
يؤدي فيكون صلة قال كانه عن ابي يوسف امراة زوجت ابنتها وهي صغيرة وقبضت صداقها ثم
ادركت فان كانت الام وصيها فللابنة ان تطالبها بالصداق دون الزوج وان لم يكن وصيها فلها ان
تطالب زوجها والزوج يرجع على الام لانها قبضت وليس لها حق القبض وكذا هذا الجواب في ساير الاولياء
سوى الاب والجد ذكر رحمه الله في الباب الاول من نكاح الواقعات غير الاب والجد اذا زوج الصغيرة
فالاحتياط ان يعقد مرتين مرة بمهر مسمى ومرة بغير تسمية لامرين احدهما انه لو كان في التسمية نقصان لا يصح
النكاح الاول فيصح النكاح الثاني بمهر المثل والثاني ان الزوج لو كان حلف بطلاق امراة يتزوجها بلفظ ان
او بلفظ كل امراة يتزوجها ينعقد النكاح الثاني ويحل وطيها فان كان الاب او الجد زوجها فكذلك الجواب

عند ابي يوسف ومحمد للمعنيين جميعا وعند ابي حنيفة للمعنى الثاني وفي فتاوى ابي الليث والله اعلم

الفصل الحادي عشر في نكاح الابكار

اعلم بان السكوت من البكر البالغة
جعل رضاء بالنكاح سواء استامرها الولي قبل النكاح او زوجها الولي قبل الاستيمار فبلغها الخبر
فسكتت والاصل في ذلك قوله عليه الصلوة والسلام البكر تستامر في نفسها وسكوتها رضاها والحكمة
في ذلك صيانة مصلحة النكاح عن الفوات في حق الابكار وهذا لان النكاح لا ينفذ على البكر البالغة
الا برضاها ورضاها انما يعرف من جهتها وهي تستحيي عن الرضا صريحا لما فيه من اظهار الرغبة في
الرجال فلو لم يكتف بجواز النكاح سكوتها فاتت مصالح النكاح وانما جعل السكوت من البكر البالغة اذنا
اذا كان المستامر وليا اما اذا لم يكن المستامر وليا او كان وليا الا ان كان هناك وليا اخر اقرب الى المراة من هذا
الولي المستامر فالسكوت لا يكون اذنا في حق الولي المستامر الا اذا كان المستامر رسول الولي وذكر شمس
الايمة الحلواني ان المستامر او المخبر بالنكاح اذا لم يكن وليا ولم يكن رسول الولي فسكتت كان سكوتها
رضا في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه لا يكون رضا وفي البقالي واكثر المتاخرين على ان الرسول كالولي وقيل
عن ابي حنيفة خلافه في النوادر وهو ظاهر قول الكرخي وقيل في الرسول بعد النكاح انه كالولي وفي
مجموع النوازل ان المخبر بالنكاح اذا كان اجنبيا فسكتت هل يكون رضا فيه اختلاف المشايخ والمختار انه
رضى وفي فتاوى شمس الايمة السرخسي وشمس الاسلام الاوزجندي انه لا يكون رضا وهذا اذا سمى
الزوج وسمى المهر والزوج ليس بكفو والمهر ليس بوافر او كان المهر وافرا الا ان الزوج ليس بكفو فالسكوت
لا يكون رضا في حق جميع الاولياء الا في حق الاب والجد عند ابي حنيفة لانهما وليان في ذلك عنده لا اجنبيان
عندهما والمسيلة معروفة واذا كان المخبر بالنكاح اجنبيا ليس بولي ولا رسول عنه فان كان المخبر
رسول عدلين او غير عدلين او كان رجلا واحدا عدلا ثبت النكاح حتى لو سكتت ولم ترد يلزمها النكاح
وان كان المخبر رجلا واحدا غير عدل فان صدقته في ذلك ثبت النكاح وان كذبته لا يثبت وان ظهر
صدق المخبر عند ابي حنيفة وعندهما يثبت النكاح اذا ظهر صدق الخبر وفي فتاوى ابي الليث البكر
البالغة اذا استامرها ابوها في التزويج فسكتت فزوجها ابوها ثم قالت لا ارضى ينظر ان كان الاب
وقت الاستيمار لم يذكر من يزوجها ولم يذكر انه بكم يزوجها لا ينعقد النكاح ولها ان ترد وان كان الاب
ذكر الزوج والمهر جميعا نفذ النكاح ولا يصح الرد وان كان ذكر الزوج ولم يذكر المهر فان زوجها نفذ
النكاح بمهر المثل وان زوجها بمهر مسمى لا ينفذ النكاح لانه اذا زوجها فتمام العقد بالزوج والمراة عالمة
بالزوج فتم الرضا بهذا العقد فاذا زوجها بمهر مسمى فتمام العقد بالزوج وبذكر البدل وهي غير عالمة
بالبدل فلا يتم الرضا بهذا العقد قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة السرخسي رحمه الله في شرح
كتاب النكاح ان اشتراط تسمية المهر عند الاستيمار قول المتاخرين من المشايخ لان رغبتها تختلف
باختلاف الصداق في القلة والكثرة فاما ما عليه اشارات محمد في كتاب النكاح فتسمية المهر عند
الاستيمار ليس بشرط انما الشرط تسمية الزوج فعلى ما عليه اشارات محمد رحمه الله ينفذ نكاح
الاب في هذا الوجه وان كان بمهر مسمى وذكر شمس الايمة الحلواني في شرحه انه اذا لم يسم لها الزوج
او المهر فسكتت ففيه اختلاف المتاخرين منهم من راه رضا ومنهم من ابى مطلقا من غير فصل بينما
اذا زوجها او زوجها بمهر مسمى هذا اذا اخبرها بالنكاح قبل العقد واما اذا اخبرها به بعد العقد فكذلك
ففيما ذكرنا اذا لم يذكر الزوج والمهر قال الفقيه ابو نصر ينفذ هو فرق بين الماضي وبين المستقبل قال

الفقيه ابو الليث لا ينفذ قال الصدر الشهيد رحمه الله وهو الصحيح وعليه الفتوى وفيما اذا
ذكر الزوج والمهر ينفذ وفيما اذا ذكر الزوج ولم يذكر المهر فالمسيلة على التفصيل الذي ذكرنا وهو
اختيار الصدر الكبير برهان الايمة تغمده الله بالرحمة والرضوان قال الشيخ الامام الاجل الزاهد
شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله ان اصحابنا رحمهم الله جعلوا السكوت رضا في مسايل معدودة
احدها في البكر اذا استامرها الولي في التزويج والثاني اذا قبض الاب او الجد مهر البكر البالغة فسكتت
كان سكوتها رضا حتى برا الزوج ولو قبض المهر غير الاب والجد فسكتت او رضا قبض الاب او الجد بغير
دينها فسكتت لا يكون سكوتها رضا والثالثة اذا سكت الشفيع بعد ما علم بالبيع ساعة وطلب شفعته
كما لو سلم الشفعة والرابعة اذا تواضعا في السر ان يظهرا البيع تلجية ثم قال احدهما علانية بحضرة من
صاحبه قد بدا لي ان اجعله بيعا صحيحا فسكت صاحبه ولم يقل شيئا ثم تبايعا كان البيع جايزا والخامسة
عبد اسره المشركون فوقع بعد ذلك في غنيمة المسلمين فوقع في قسمة واحد من الغانمين فباعه الذي
وقع في سهمه ومولاه الاول حاضر عند البيع فسكت لا سبيل له على اخذ العبد بعد ذلك والسادسة
اذا قبض المشتري المبيع والبايع يراه فسكت ولم يمنعه من القبض بطل حقه في الحبس ذكره الطحاوي
في باب الماذون وهو يخالف لما ذكره محمد رحمه الله في كتاب الاكراه والسابعة مجهول النسب
اذا بيع وهو ساكت كان ذلك منه اقرارا بالرق ذكره في كتاب الاقرار زاد الطحاوي وقيل له بعد البيع
قم مع مولاك فقام فذلك منه اقرار بالرق والثامنة اذا راى المولى عبده يبيع ويشتري فسكت صار
العبد ماذونا في التجارة قال شمس الايمة الحلواني في شرح نكاحه وكذلك الولي اذا راى الصبي المحجور
يبيع ويشتري للتغيير والتكبير فسكت جعل فكا للحجر والتاسعة وهب لرجل جارية والجارية حاضرة
فقبلها وقبضها في المجلس بحضرة من الواهب فلم ياذن له الواهب بالقبض ولم ينهه عنه بل هو ساكت فانه
يثبت الاذن بالقبض استحسانا ويثبت الملك للموهوب له ولو قام الواهب عن المجلس قبل قبض الموهوب
له لم يصح قبضه حتى يامره بذلك والعاشرة اذا باع بيعا فاسدا والمبيع حاضر عند العقد فقبضه
المشتري بحضرة البايع ولم يمنعه من قبضه وسكت كان اذنا له بالقبض حتى يملكه المشتري دفع الثمن
او لم يدفع والحادية عشر اذا قال والله لا اسكن فلانا في داري او قال والله لا اتركه في داري وفلان في
دار الحالف فسكت الحالف بعد اليمين ولم يقل اخرج منها حنث ولو قال اخرج منها فابى ان يخرج
وسكت عنه لا يحنث في يمينه والثانية عشر اذا كان الخيار للمشتري فراه عبده الذي اشتراه يبيع ويشتري
فسكت فهو اختيار للبيع وابطال لخياره ولو كان الخيار للبايع لا يكون ابطالا لخياره والثالثة عشر
اذا سكت عن نفي الولد حتى مضى على ذلك زيادة على يومين لزمه الولد في قول ابي حنيفة وروى ابن
ابي مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة اذا هني بالولد فسكت لزمه الولد وزاد شمس الايمة الحلواني رحمه الله
على هذه المسايل ما اذا قال لغيره بع عبدي فلم يقبل ولم يرد بل سكت ثم قام وباع جعل بايعا بتوكيل وجعل
السكوت منه قبولا وكذلك ما راى غيره يشق زقه حتى سال ما فيه لم يضمن الشاق ما سال منه واحتج
على صاحب الزق بسكوته وهاهنا مسيلة اخرى من هذا الجنس ان غير الاب والجد اذا زوج الصغيرة
فبلغت وهي بكر فسكتت ساعة بطل وجعل سكوتها بمنزلة الرضا صريحا ولو ضحكت البكر عند
الاستيمار وبعد ما بلغها الخبر فهو رضا هكذا ذكر القدوري وشيخ الاسلام رحمه الله وذكر شمس الايمة
السرخسي انها ان ضحكت كالمستهزية لما سمعت لا يكون رضا وان تبسمت فهو رضا هو الصحيح من المذهب

جعل السكوت رضا في مسايل معدودة

ذكر شمس الايمة الحلواني ولو بكت ذكر هشام في نوادره انه يكون رضا وذكر العلا عن ابي يوسف
انه لا يكون رضا وذكر القدوري في شرحه ان عن ابي يوسف فيه روايتين في رواية لا يكون
رضا وهو قول محمد ومن المشايخ من قال ان كان البكاء عن سكون وقرار فهو رضا وان كان عن
صياح ولطم وجهه فهو رد ومنهم من قال ان كان الدمع حارا فهو رد وان كان باردا فهو رضا
واذا زوج البكر وليان كل واحد من رجل وهما في الدرجة على السواء فبلغها العقدان فاجازتهما بطلا
ولو سكتت ذكر القدوري في شرحه ان عن محمد في هذا روايتين في رواية سكوتها بمنزلة رضاها
بالعقدين فبطلا وفي رواية هو ليس برد ولا اجازة والامر موقوف واذا زوج البالغة ابوها من
رجل واخوها من رجل اخر بعد ذلك فاجازت نكاح الاخ وجد شرط النفاد في هذا النكاح
فنفذ ومن ضرورته بطلان الاخر ويكون هذا نكاحا بغير ولي لان الاخ مع الاب ليس بولي
فيكون على الاختلاف على ما مر وفي فتاوى الفضلي صغيرة زوجها عمها لابيها وامها فبلغت فاجازت
نكاح العم لاب قال بطل النكاح من العم لاب ولا يبطل نكاح عم لاب وام بردها حتى يفرق القاضي بينهما
لان نكاح العم لاب موقوف على اجازة العم لاب وام ونكاح العم لاب وام ثابت قد نفذ لكن لها حق
فسخه والفسخ لا يكون الا عند القاضي ولم يوجد والثابت متى ورد على الموقوف ابطله ٭ البكر اذا
بلغها الخبر فقالت لا ارضى ثم قالت قد رضيت فلا نكاح بينهما لان النكاح قد بطل بردها فالرضا
عقدا منسوخا وعن هذا استحسن المشايخ تجديد العقد عند الزفاف لان البكر في المرة الاولى
تظهر الرد وغير ذلك لا تجد منها لو لم يجدد العقد فكانت تزف الى اجنبي ٭ في المنتقى ابن سماعة عن
محمد اذا قال الرجل لابنته الكبيرة وهي بكر ان فلانا وفلانا خطباك الي وانا مزوجك او لم يقل
وانا مزوجك فسكتت فله ان يزوجها ايهما شاء وكذلك اذا قال لها ان بني فلان يخطبونك وهم
يحصون ويعرفون ولم تكن قبيلة ولا فخذا وكذلك اذا قال جيراني يخطبونك وهم يحصون
ولو قال ان بني تميم يخطبونك واصحاب فلان يخطبونك وهم لا يحصون لم يكن سكوتها عند
هذا الذكر اقرارا قال الحاكم الشهيد ابو الفضل رحمه الله وهكذا الحسن بن زياد عن ابي حنيفة
وابي يوسف في المسئلتين جميعا ٭ المعلى عن ابي يوسف في بكر كبيرة استاذنها وليها ان يزوجها
فسكتت ولم يخبرها ممن يزوجها ثم زوجها من رجل نفسه فذلك جائز ٭ ابن سماعة عن محمد في رجل
وكل رجلا ان يزوج ابنته الكبيرة فزوجها ولم يبلغها حتى زوجها الاب من اخر ثم بلغها فلها ان
تجيز نكاح ايهما شاءت ٭ رجل خطب امراة من ابيها وهي بكر فقال الاب مرا كدخداى بسرايت هرجه رى
كرد رواست فزوج الابن اخته من رجل فبلغها فسكتت ثم زوجها ابوها من اخر فبلغها فسكتت
يجوز نكاح الاب ولا يجوز نكاح الاخ ولم يجعل سكوتها في نكاح الاخ اجازة لان السكوت انما
يجعل اجازة لنكاح الولي لا لنكاح غير الولي والاخ مع الاب ليس بولي هكذا ذكر المسئلة في فتاوى
اهل سمرقند وفيه نظر ينبغي ان يجوز نكاح الاخ ولا يجوز نكاح الاب لان الابن وكيل عن الاب في هذا
العقد قايم مقام الاب فكان الاب باشره بنفسه فيجعل سكوتها رضا به قال محمد رحمه الله في
الاصل اذا قالت البكر لم ارض بالنكاح حين بلغني وادعى الزوج رضاها فالقول قولها عند علمائنا الثلثة
لانها تنكر تملك بضعها ومسئلة لو وقع الاختلاف في خيار البلوغ فقالت المراة اخترت نفسي ورددت
النكاح كما بلغت وقال الزوج لا بل سكتت وسقط خيارك فالقول قول الزوج لانه منكر زوال الملك

ملكه عن بضعها فان اقام الزوج بينة على سكوتها حين بلغها الخبر فهي امراته والا فلا نكاح بينهما
ولا يمين عليها في قول ابي حنيفة وعندهما عليها اليمين واذا نكلت يقضي عليها بالنكول وان
اقام الزوج بينة على سكوتها حين بلغها الخبر واقامت هي بينة على الرد فبينتها اولى وقد روي انه
اذا كان بحضرتها قوم حين بلغها النكاح فلم يسمعوها تتكلم لم تصدق في دعوى الرد ولو كانت
البكر قد دخل بها زوجها ثم قالت لم ارض لم تصدق على ذلك او كان الدخول بها رضا منها الا اذا دخل
بها وهي مكرهة فح لا يثبت الرضا فان اقامت بينة على الرد في هذه الصورة ذكر في فتاوى الفضلي
انه تقبل بينتها قيل والصحيح انه لا تقبل بينتها لان التمكين منها في معنى الاقرار بالرضا ولو اقرت بالرضا
ولو اقرت بالرضا ثم ادعت الرد لا يصح دعواها ولا تقبل بينتها لمكان التناقض
كذا هاهنا وذكر الخصاف في ادب القاضي في باب الشفعة ٭ اذا زوج ابنته البكر البالغة
ثم خاصم مع الزوج فقال الزوج بلغك الخبر وسكت فقالت المراة بلغني الخبر فرددت فالقول
قولها ولو قالت بلغني الخبر يوم كذا ورددت وقال الزوج لا بل سكتت فالقول قول الزوج وفي
المنتقى هشام سالت محمدا عن بكر زوجها وليها فقالت بعد سنة قد كان بلغني النكاح يوم زوجني
فلم اسكت وقلت لا ارضى وادعى الزوج انها كانت رضيت فالقول قول المراة فانه يخالف ما ذكره
الخصاف ومن جنس هذه المسايل روى ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف ٭ امراة خاصمت
زوجها فزعمت ان اخاها زوجها وهي صغيرة وبنى بها اي دخل بها وهي صغيرة كارهة فجاءت تخاصمه
وتريد فراقه وقالت ادركت اليوم وقال الزوج بنيت بها ووطيها وهي كبيرة قد ادركت فالقول
قول الزوج وعنه ايضا برواية ابن سماعة في رجل زوج بنتا له كبيرة بغير امرها فمات زوجها
فجاءت فطلبت الميراث وقالت قد كنت اجزت النكاح لم يصدق الا ببينة وان قالت زوجني
بامري فالقول قولها وعنه ايضا برواية خالد بن صبيح ٭ رجل زوج اختا له وهي كبيرة وهو وليها
فقال الزوج للمراة بعد ذلك انت قد علمت وما رضيت وقالت المراة لا بل اجزت ورضيت ولا
تكون هذه المقالة من الزوج فرقة وهي امراته والقول قولها وكذلك اذا قال الزوج لم تعلمي وقالت
المراة لا بل علمت واجزت فالقول قولها ولو مات الزوج قبل هذه المقالة فقالت الورثة وهم كبار
قد علمت وما رضيت فالقول قولها وهذه الرواية بخلاف رواية فتاوي ابي الليث فالمذكور في الفتاوى
في هذه الصورة ان القول قول ورثة الزوج ولا مهر لها ولا ميراث وان كانت الورثة قالوا
للمراة بعد موت الزوج لم تعلمي لم ترث حتى تقيم البينة على سكوتها بعد العلم في حيوته ان كانت
بكرا او على رضاها ان كانت ثيبا هكذا رواه خالد وان كانت المراة لم تقل بلغني النكاح واجزت
ولكن قالت زوجني اخي بامري صدقت ولها المهر والميراث وعليها العدة ولو كانت هي الميتة وكان
الطالب للميراث هو الزوج والاخ المزوج هو الوارث فقال لم تكن امرتني ولم تعلم حتى ماتت وادعى
الزوج رضاها بهذا النكاح او انها امرته بذلك فعلى الزوج البينة على ذلك

الفصل الثاني عشر في النكاح بالكتاب والرسالة والنكاح مع الغايب

قال محمد رحمه الله في
الاصل اذا كتب اليها يخطبها فزوجت نفسها منه كان صحيحا والاصل في ذلك ان الكتاب من الغايب
بمنزلة الخطاب من الحاضر وقد صح ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كتب الى النجاشي يخطب ام
حبيبة فزوجها النجاشي منه الا ان الكتاب من الغايب مع الخطاب مع الحاضر يفترقان من وجه فان

الحاضر اذا خطبها فلم يجبه في مجلس الخطاب وانما اجابته في مجلس اخر لا يصح النكاح واذا بلغها
الكتاب وقرات الكتاب ولم تزوج نفسها منه في ذلك المجلس وانما زوجت نفسها منه في مجلس
اخر بين يدي الشهود وقد سمع الشهود كلامها وما في الكتاب يجوز النكاح واذا بلغها الكتاب فقالت
زوجت نفسي من فلان وذلك بمحضر من الشهود لا ينعقد النكاح وان بلغه الخبر واجاز عند ابي حنيفة
ومحمد لان سماع الشهود كلام المتعاقدين شرط انعقاد النكاح والشهود ان سمعوا كلامها لم يسمعوا كلام
الزوج ولو قرات الكتاب على الشهود او قالت ان فلانا كتب الي يخطبني فاشهدوا اني قد زوجت
نفسي منه صح النكاح لان الشهود سمعوا كلامها بايجاب العقد وسمعوا كلام الخاطب باسماعها اياهم
اما بقراة الكتاب او العبارة عنه وان جاء الزوج بالكتاب مختوما وقال هذا كتابي الى فلانة فاشهدوا
عليه لا يصح في قول ابي حنيفة ومحمد حتى يقرا عليهم الكتاب او يعلمهم ما في الكتاب خلافا لابي يوسف
ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا جحد الزوج الكتاب فشهدوا ان هذا كتابه الى فلانة ولم يشهد لي ما في
الكتاب لا تقبل الشهادة عندهما ولا يقضى بالنكاح واذا ارسل اليها رسولا فالحر والعبد والصغير والكبير
والعدل والفاسق في ذلك سواء لان الرسالة تبليغ عبارة المرسل الى المرسل اليه ولكل واحد من هؤلاء
عبارة مفهومة فتصح تبليغ الرسالة عنهم فاذا بلغ الرسالة وقال ان فلانا يسالك ان تزوجي نفسك
منه فاشهدت انها قد زوجت كان ذلك جايزا واذا اقر الزوج بالرسالة او قامت عليه البينة لان الرسول
بلغها عبارة المرسل وكان المرسل حضر بنفسه وعبر عن نفسه بين يدي الشهود وان كان الرسول قد خطبها
وضمن لها المهر وقال امرني بذلك فزوجت نفسها ثم حضر الزوج وصدق الرسول في الرسالة والامر
بالضمان صح النكاح وصح الضمان اذا كان الرسول من اهل الضمان واذا ادى الضمان رجع بذلك على
الزوج وان كذبه بالامر في الضمان وصدقه في الرسالة صح النكاح وصح الضمان فيما بين المراة والرسول
لا في حق المرسل حتى كان للمراة ان ترجع على الرسول بالصداق ولا ترجع الرسول على الزوج بما ادى من ذلك
وان كذبه في الرسالة والامر بالضمان ولا بينة له على ذلك فالنكاح باطل ولا مهر على الزوج ولها ان
تطالب الرسول بالمهر لان في زعمها ان النكاح صحيح وان الضمان صحيح بعد هذا اختلفت الروايات
ذكر في نكاح الاصل وفي بعض روايات كتاب الوكالة انها تطالب الرسول بجميع المهر فقيل في المسلة
روايتان وقيل اختلف الجواب لاختلاف الموضوع وهو الصحيح وقد ذكرنا في فصل الوكالة وان قال
الرسول لم يامرني فلان ولكني ازوجه واضمن عنه المهر ففعل ثم اجاز الزوج جاز عليه ولزم الرسول
الضمان وان ابى الزوج ان يجيز النكاح لم يكن على الرسول شي من الضمان لان اصل السبب قد انتفى بزوال
النكاح فينتفي حكمه وهو وجوب الصداق وبراة الاصل حقيقة توجب براة الكفيل واذا عقد النكاح
واحد وهو ولي من الجانبين بولاية اصلية نحو الملك او القرابة او بولاية عارضة نحو الوكالة صح العقد
بيان الاول اذا زوج بنت اخيه الصغيرة من ابن اخيه الصغير وليس لهما ولي اقرب او زوج بنت عمه
وهي صغيرة من نفسه لا ولي لها اقرب منه او كانت ابنة العم كبيرة قال لها اني اريد ان ازوجك من نفسي
فسكتت وهي بكر فذهب وتزوجها بيان الثاني اذا وكله رجل ان يزوجه فلانة ووكله فلانة ان
يزوجها من ذلك الرجل او وكلت امراة رجلا ان يزوجها من نفسه فيزوجها ولا يتوقف شطر العقد
على ما وراء المجلس عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي حنيفة رحمهم الله حتى ان فضوليا لو قال زوجت
فلانة من فلان وهما غايبان ولم يقبل عنه احد وقال رجل تزوجت فلانة وهي غايبة ولم يجب عنها احد

فعلى قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يقف هذا على اجازة الغايب وعلى قول ابي يوسف يقف وكذلك
ان كان فضوليا من احد الجانبين وكيلا من الجانب الاخر ففي توقف كلامه اختلاف ولو قال فضولي
زوجت فلانة من فلان وقبل عن فلان فضولي اخر او قال رجل تزوجت فلانة فقال رجل فضولي
زوجتها منك او قالت امراة زوجت نفسي من فلان فقال فضولي قبلت عنه ففي هذه المسايل
يتوقف العقد على الاجازة بالاتفاق هذا هو الكلام في النكاح واتفق علماونا رحمهم الله ان شطر
العقد في باب البيع لا يتوقف على ما وراء المجلس حتى ان الرجل اذا قال لقوم اشهدوا اني قد بعت عبدي
فلان فلانا فبلغ ذلك فلانا فقال قد اشتريته لم يجز بالاتفاق قال محمد رحمه الله ولو كتب الى رجل
بعني عبدك بكذا فقال بعت لا يتم البيع حتى يقول قبلت فكذا اذا كتب فلا بد من زيادة شي وذلك بان يكتب
قد اشتريت عبدك بكذا فبعه مني فاذا قال الاخر بعت حينيذ يتم البيع بينهما كما لو كان حاضرا وذكر
شمس الايمة السرخسي رحمه الله وجه تصحيح ما ذكر محمد ان قول الحاضر يعني يكون اسما عادة ومن الغايب
اذا كتب يكون احد شطري العقد عادة فاذا انضم اليه الشطر الثاني يتم البيع والله اعلم

الفصل الثالث عشر في بيان اسباب التحريم

فنقول اسباب التحريم كثيرة من جملة ذلك
النسب ومسايله معروفة ومن جملة ذلك المصاهرة قال محمد رحمه الله في الاصل اذا وطي الرجل امراة
بنكاح او ملك او فجور حرم عليه امها وابنتها وهو محرم لهما لانه لا يجوز له نكاحهما وحرمت هي على ابايه
وابنايه وكما تثبت هذه الحرمة بالوطي تثبت بالمس والتقبيل والنظر الى الفرج بشهوة سواء كان بنكاح
او ملك او فجور عندنا اذا كان المحل مشتهاة ولا تثبت هذه الحرمة بالنظر الى ساير الاعضاء وان كان عن
شهوة وحد الشهوة ان تنتشر الته بالنظر الى الفرج والمس اذا لم يكن منتشرا قبل هذا وان كان منتشرا
فان يزداد قوة وشدة بالنظر والمس كان ذلك عن شهوة والا فلا وهذا اذا كان شابا قادرا على الجماع
فان كان شيخا او عنينا فحد الشهوة ان يتحرك قلبه بالاشتها ان لم يكن متحركا قبل ذلك ويزداد الاشتها
ان كان متحركا فهذا هو حد الشهوة الذي حكاه القمي من اصحابنا رحمهم الله واليه مال شيخ الاسلام
المعروف بخواهرزاده وشمس الايمة السرخسي رحمه الله وكثير من المشايخ لم يشترطوا الانتشار وجعلوا
حد الشهوة ان يميل قلبه اليها ويشتهي جماعها وكان الفقيه محمد بن مقاتل الرازي لا يعتبر تحرك القلب
وانما يعتبر تحرك الالة وكان لا يفتي بثبوت الحرمة في الشيخ الكبير والعنين والذي ماتت شهوته حتى
لم يتحرك بالملامسة وروى ابن رستم عن محمد انه اذا مسها بشهوة فلم ينتشر عضوه او كان منتشرا فلم
يزدد انتشاره حتى تركها ثم ازداد انتشاره بفعل لا تثبت به الحرمة وانما تثبت اذا انتشر بالمس وهو بعد
لامسها او يزداد انتشاره وهو لامسها بعد حيا الى حد المشتهاة حكي عن الشيخ الامام الجليل ابي بكر محمد
ابن الفضل انها اذا كانت بنت تسع سنين او اكثر فهي مشتهاة من غير تفصيل وان كانت بنت سبع سنين
او بنت ست سنين او بنت ثماني سنين ينظر ان كانت عبلة ضخمة كانت مشتهاة والا فلا قال الفقيه
ابو الليث رحمه الله في ايمان الفتاوى المشايخ شكوا في الثماني والسبع والغالب انها لا تشتهى ما لم
تبلغ تسع سنين قال الصدر الشهيد في شرح كتاب النفقات وعليه الفتوى وحكي عن الشيخ الامام
ابي بكر هذا انه كان يقول ينبغي للمفتي ان يفتي في السبع والثماني انها لا تحرم الا اذا بالغ السايل انها
عبلة ضخمة وجسيمة فح يفتي بالحرمة وفي البقالي عن محمد في النظر في بنت ثمان او تسع اذا كانت ضخمة
سمينة انه تثبت به الحرمة وان لم يكن بهذه الصفة فالى ثنتي عشر وكذا قيل في وطي الصبي ان كان يستحي النساء

من مثله وقيل ان يطامثله ويشتهى وعن ابى يوسف اذا كانت الصبية بنت خمس وتشتهى مثلها
فهى مشتهاة ولا توقف فيه ورواه عن ابى حنيفة واذا جامعها فلم يفضها فهى ممن يجامع مثلها واذا افضاها
لم تثبت به الحرمة خلافا لابى يوسف استحسانا قال محمد وربما افضت التى يوطا مثلها واطلق ابو يوسف
فى رواية ابن سماعة فى بنت سبع وخمسة اشهر وطيها فيما دون الفرج بشهوة مانت ولا يدرى هل كان
يشتهى مثلها فى حسنها وجمالها لم تحل له الام وفى الفتاوى سيل الفقيه ابو بكر عمن قبل امراة ابنه وهى بنت
خمس سنين او ست سنين عن شهوة قال لا تحرم على ابنه لانها غير مشتهاه وان اشتهاها فلا ينظر الى
ذلك قيل له فان كبرت حتى خرجت عن حد الاشتها والمسيلة بحالها قال تحرم لان الكبيرة دخلت
تحت الحرمة فلا تخرج وان كبرت ولا كذلك الصغيرة وسيل ابن سلمة عن امراة ادخلت ذكر صبى فى
فرجها والصبى ليس من اهل الجماع قال يثبت به حرمة المصاهرة قال اصحابنا رحمهم الله وتثبت الحرمة
بالتقبيل والمس والنظر الى الفرج بشهوة فى جميع النساء المرسة وغيرها فى ذلك على السواء بخلاف العقد
ثم المس انما يوجب حرمة المصاهرة اذا لم يكن بينهما ثوب اما اذا كان بينهما ثوب فان كان صفيقا لا يجد حرارة
الممسوس لا تثبت حرمة المصاهرة وان انتشر اليه ذلك وان كان رقيقا بحيث يصل اليه حرارة الممسوس
الى يده تثبت حرمة المصاهرة وفى طلاق المنتقى الحسن ابن زياد عن ابى يوسف اذا مس الرجل شيا من
جسد امراته من فوق الثياب عن شهوة فان كان يجد مس جسدها حرمت عليه امراته وكذلك
اذا مس رجلها فوق الخف او ساق الخف او اسفل الخف وفيه ايضا المعلى عن ابى يوسف اذا
قبل الرجل المراة وبينهما ثوب فان كان يجد برد الثنايا او برد الشفه فهو تقبيل ولمس ويعتبر فى النظر
النظر الى داخل الفرج وذلك انما يكون اذا كانت منكبة اما اذا كانت قاعدة مستوية او قايمة لا
تثبت حرمة المصاهرة قال شيخ الاسلام هو الصحيح وقال ابو يوسف فى رواية ابن سماعة النظر
الى المدخل والركب سواء ويحرم بذلك امها اذا كانت بشهوة وروى ابراهيم عن محمد ان النظر الى موضع
الجماع من الدبر فى حرمة المصاهرة نظير النظر الى الفرج ثم رجع وقال لا يحرم الا النظر الى الفرج من داخل
وروى ابن سماعة عن ابى يوسف ان النظر الى دبر المراة لا يوجب حرمة المصاهرة وهكذا ذكر محمد فى
الزيادات فى باب اتيان المراة فى غير الفرج وانما وقع الفرق بين النظر الى موضع الجماع من الدبر وبين النظر
الى موضع الجماع من القبل لان النظر الى القبل سبب مفضى الى الوطى فى القبل الذى يحصل به الجزوية
والبعضية اذ المسبب يقوم مقام السبب خصوصا فى باب الحرمات فاما النظر الى الدبر يفضى الى الجماع
فى الدبر وبه لا تحصل الجزئية والبعضية فلا تثبت به الحرمة والجماع فى الدبر لا يثبت حرمة المصاهرة
ذكره محمد رحمه الله فى الزيادات فى باب اتيان المراة فى غير الفرج وبه اخذ بعض مشايخنا وبعض
مشايخنا قالوا يوجب حرمة المصاهرة وبه كان يفتى شمس الاسلام محمود الاوزجندى ووجه ذلك
ان الجماع فى الدبر لا يخلو عن المس بشهوة ومجرد المس بشهوة يثبت حرمة المصاهرة عندنا فهذه الزيادة
ان كانت لا توجب حرمة لا توجب خلافها وما ذكره محمد رحمه الله اصح لان المس بشهوة انما يوجب
حرمة المصاهرة لكونه سببا مفضيا الى الوطى فى القبل الذى يحصل به الجزوية والبعضية فلا تثبت
به حرمة المصاهرة الا ترى ان من مس امراة بشهوة وامنى لا تثبت حرمة المصاهرة وكذا اذا نظر الى فرج امراة
بشهوة وامنى لا تثبت حرمة المصاهرة لان المس المجرد والنظر المجرد انما اوجب حرمة المصاهرة لكونه سببا
للوطى الذى هو سبب الجزئية وباتصال الانزال به تبين ان ذلك المس لم يكن بهذه الصفة فلا تثبت به حرمة

المصاهرة واذا قبلها ثم قال لم يكن عن شهوة او لمسها او نظر الى فرجها بشهوة فقد ذكر الصدر الشهيد
رحمه الله فى واقعاته ان فى القبلة نفتى بثبوت الحرمة ما لم يتبين انه قبل بغير شهوة وفى المس والنظر
الى الفرج لا نفتى بالحرمة الا اذا تبين انه فعل بشهوة لان الاصل فى التقبيل الشهوة بخلاف المس والنظر
الدليل عليه ان محمدا رحمه الله فى اى موضع ذكر التقبيل لم يقيده بشهوة وفى اى موضع ذكر المس والنظر
قيدهما بالشهوة وفى بيوع العيون بخلاف هذا قال اذا اشترى جارية على انه بالخيار وقبلها او نظر
الى فرجها ثم قال عن شهوة لم يكن واراد ردها فالقول قوله ولو كانت مباشرة وقال لم يكن عن شهوة لم
يصدق ومن المشايخ من فصل فى التقبيل بينما اذا كان على الفم وبينما اذا كان على الجبهة والراس فقال
اذا كانت القبلة على الفم نفتى بالحرمة ولا يصدق انه كان بغير شهوة فاما اذا كان على الراس او على الذقن
او على الخد لا نفتى بالحرمة الا اذا ثبت انه فعل بشهوة ويصدق فى انه لم يكن بشهوة وهكذا ذكر فى مجموع
النوازل وكان الشيخ الامام ظهير الدين يفتى بالحرمة فى القبلة على الفم والذقن والخد والراس وان كان
على المقنعة وكان يقول لا يصدق فى انه لم يكن بشهوة وظاهر ما اطلق فى العيون يدل على انه يصدق
فى القبلة سواء كانت على الفم او على موضع اخر وفى البقالى ويصدق اذا انكر الشهوة يعنى فى المس
الا ان يقوم اليها منتشرا فيعانقها قال رحمه الله وكذا قال فى المجرد وانتشاره دليل الشهوة وهذا اشارة
الى ان فى المس لا نفتى بالحرمة ما لم ينضم اليه دليل اخر يدل على الشهوة واذا اخذ ثديها وقال كان
ذلك عن غير شهوة ففيه كلام واذا ركبت على ظهره وعبرها الماء ثم قال لم يكن عن شهوة صدق اذا
اخذت امراة ذكره فى الخصومة ومدها وقالت كانت عن غير شهوة صدقت وفى كراهية الحاوى
ان من مس شعر المراة عن شهوة توجب حرمة المصاهرة والرجعة وانكر القاضى الامام على السعدى
رحمه الله ما ذكر فى الاجناس قال لان الراس تحت الشعر فيصير ما سائر شعرها لا بدنها فهو بمنزلة ما لو
مس يدها من وراء الكم وتقبل الشهادة على الاقرار بالمس بشهوة وعلى الاقرار بالتقبيل بشهوة وهل تقبل
الشهادة على نفس اللمس والتقبيل عن شهوة اختلف فيه المشايخ قال بعضهم لا تقبل واليه مال الشيخ
الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله وهذا لان الشهوة امر باطن لا يوقف عليها عادة وقال بعضهم
تقبل واليه مال الشيخ الامام الزاهد فخر الاسلام على البزدوى وهكذا ذكر محمد فى نكاح الجامع لان
الشهوة مما يوقف عليها فى الجملة اما بتحرك العضو من الذى يتحرك عضوه او بامر اخر ممن لا يتحرك عضوه
ابن سماعة فى نوادره عن ابى يوسف رجل نظر الى فرج ابنته من غير شهوة فتمنى ان تكون له جارية ووقعت
له الشهوة مع وقوع نظره قال ان كانت الشهوة منه على ابنته حرمت عليه امراته وان كانت الشهوة وقعت
على ما يمنى لم يحرم لان النظر الى فرج الابنة لا يكون عن شهوة وفى الواقعات الناطفى اذا قصد ان يقيم
امراته الى فراشه ليجامعها وهى نايمة ومعها ابنتها المشتهاة فوصل يده الى الابنة فقرصها باصبعه وظن انها
امراته ان كان والى البنت وهى تشتهى لها حرمت عليه امراته وان كان يحتها امراته لانه مسها بشهوة وان كان
لا شهوة له فى وقت ملامستها لا تحرم عليه لانه لم يوجد مسها بشهوة وان اختلفا فالقول قول الزوج لانه
ينكر ثبوت الحرمة والقول قول المنكر وفى فتاوى ابى الليث زوج جدة المراة محرم لها ان كان قد دخل بالجدة
سواء كانت الجدة من قبل ابيها او من قبل امها وزوج بنت البنت محرم للعجوز دخل الزوج بها او لم يدخل
لان البنت لا تحرم بنفس نكاح الام فكذا بنفس نكاح الجدة والام تحرم بنفس نكاح الابنة فكذا بنفس نكاح
ابنة الابنة وفى العيون نظر الى فرج امراة من خلف ستر او زجاجة يتبين من خلفها فرجها وكان النظر الى

بشهوة حرم عليه امها وابنتها بخلاف ما لو نظر في المراة والفرق ان المرئي في المراة عكس الفرج لا عين الفرج ولا كذلك الذي من خلف الستر والزجاجة اقر بحرمة المصاهرة يواخذ به ويفرق بينهما وكذلك اذا اضاف ذلك الى ما قبل النكاح بان قال لامراته كنت جامعت امك قبل نكاحك يواخذ به ويفرق بينهما ولكن لا يصدق في حق المهر حتى يجب المسمى دون العقر ولكن ان كان قبل الدخول بها يجب نصف المسمى وان كان بعد الدخول بها يجب كمال المسمى والاصرار على هذا الاقرار ليس بشرط في القضاء حتى لو اقر بجماع ام امراته ومسها ثم رجع عن ذلك وقال كذبت فالقاضي لا يصدقه ولكنه فيما بينه وبين الله تعالى ان كان كاذبا فيما اقر لا تحرم عليه امراته والدوام على المس ليس بشرط لثبوت الحرمة حتى قيل اذا مد يده الى امراته بشهوة فوقعت على انف ابنتها فازدادت شهوته حرمت عليه امراته وان نزع من ساعته وفي نكاح المنتقى في باب ما يبطل المهر بفعل احد الزوجين اذا قبل امراة ابنه بشهوة وهي مكرهة وانكر الزوج ان يكون ذلك عن شهوة فالقول قول الزوج لانه ينكر بطلان ملكه وان صدقه الزوج انه كان عن شهوة وقعت الفرقة ويجب المهر على الزوج ويرجع الزوج بذلك على الذي فعل ذلك ان تعمد الفاعل الفساد وان لم يتعمد لا يرجع وفي الوطي لا يرجع وان تعمد الواطي الفساد لانه وجب الحد بالوطي والمال مع الحد لا يجتمعان قال ولو كان جامعها بشبهة وهي مكرهة وبين وجه الشبهة بان زوجها ابوها منه بغير امرها فلا حد عليه ويرجع الاب عليه بنصف المهر في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف عليه الحد ولها على الاب نصف المهر ولا يرجع به على الابن من قبل الحد الذي لزمه قال ابو يوسف رحمه الله ولا احفظ عن ابي حنيفة وينبغي في قياس قوله ان لا يرجع الاب عليه بذلك من قبل المهر الذي وجب عليه بالدخول بناء على شبهة النكاح فلا يجب مهر اخر في هذا الباب ايضا وفيه ايضا رجل تزوج بامة رجل ثم ان الامة قبلت ابن زوجها قبل الدخول بها فادعى الزوج انها قبلته بشهوة وكذبه المولى فانها تبين من زوجها لاقرار الزوج انها قبلت بشهوة ولا يقبل قول الامة في ذلك لو قالت قبلته بشهوة قيل لرجل ما فعلت بام زوجتك قال جامعتها قال تثبت حرمة المصاهرة قيل ان السائل والمسئول هازلان قال لا يتفاوت ولا يصدق انه كذب وفي ايمان مجموع النوازل والشهوة في احد الجانبين في فصل المس تكفي لثبوت هذه الحرمة والله اعلم ومن جملة اسباب التحريم الرضاع فالرضاع في ايجاب الحرمة كالنسب والصهرية والاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب والمعنى بذلك ان الماء اصل في التكوين واللبن اصل في النشو والزيادة فجرى النشو من اصل التكوين مجرى الوصف من الاصل ومجرى الحق من الحقيقة والحرمات يحتاط في اثباتها فالحق الحق بالحقيقة والوصف في الاصل قال اصحابنا رحمهم الله وما يتعلق به التحريم في النسب يتعلق به الرضاع الا في مسئلتين احديهما انه لا يجوز للرجل ان يتزوج اخت ابنه من النسب ويجوز في الرضاع وانما كان كذلك لان اخت ابنه من النسب ان كانت منه فهي ابنته وان لم تكن منه فهي ربيبته فانما حرمت لهذا المعنى وهذا المعنى لا يتاتى في الرضاع حتى ان في النسب لو لم يوجد احد هذين المعنيين بان كانت جارية بين شريكين جات بولد فادعياه حتى يثبت النسب منهما ولكل واحد منهما بنت من امراة اخرى جاز لكل واحد من المولين ان يتزوج بابنة شريكه وان حصل كل واحد من المولين متزوجا باخت ابنه من النسب المسئلة الثانية لا يجوز للرجل ان يتزوج ام اخيه من النسب ويجوز في الرضاع وانما كان كذلك لان في النسب ان كانا اخوين لام فام الاخ امه وان كانا اخوين لاب فام الاخ امراة ابيه وهذا

المعنى

المعنى معدوم في الرضاع فانما يفارق الرضاع النسب في هاتين المسئلتين اما فيما عداهما فحكم الرضاع وحكم النسب سواء والتحريم بالرضاع كما يثبت من جانب المراة يثبت من جانب الرجل وهو الزوج الذي نزل لبنها بوطيه وتسميه الفقهاء ابن الفحل بيانه ان المراة اذا ارضعت بلبن حدث من حمل رجل فذلك الرجل اب الرضيع لا يحل لذلك الرجل نكاحها ان كانت انثى وكذلك اذا كان لرجل امراتان وحملتا منه فارضعت كل واحدة منهما صغيرا فقد صارا اخوين لاب فان كانت احديهما انثى لا يحل النكاح بينهما وان كانتا اثنتين لا يحل الجمع بينهما لانهما اختان لاب وان كان لرجل وامراة واحدة حملت منه فارضعت صبيين صارا اخوين لاب وام واخوات الزوج عمات المرضع لا يحل له مناكحتهن ويجوز له مناكحة اولادهن وام الزوج جدة المرضع تحرم عليه ولا تحل لهذا المرضع ان يتزوج امراة وطيها المرضع فهذا هو تفسير ابن الفحل والدليل على ثبوت هذه الحرمة من جانب الرجل عليه الصلوة والسلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقال عليه الصلوة والسلام ان الرضاعة تحرم ما يحرم الولادة سالت عايشة رضي الله عنها وقالت يا رسول الله ان افلح ابن ابي قبيس يدخل علي وانا في ثياب فضل فقال ليلج عليك افلح فانه عمك من الرضاعة فقالت عايشة انما ارضعتني المراة لا الرجل فقال عليه الصلوة والسلام انه عمك من الرضاعة فليلج عليك والعم من الرضاعة لا يكون الا من الفحل وفي النكاح للحسن ابن زياد في امراة ولدت من زوج وارضعت ولدها ثم يبس لبنها ثم در لها اللبن بعد ذلك فارضعت صبيا ان لهذا الصبي ان يتزوج بابنة هذا الرجل من غير هذه المراة قال وليس هذا بلبن الفحل وكذلك اذا تزوج امراة ولم تلد منه قط ثم نزل لها اللبن فان هذا اللبن من هذه المراة دون زوجها حتى لو ارضعت صبية لا تحرم على ولد هذا الزوج من غير هذه المراة ولو زنى بامراة فولدت منه فارضعت بهذا اللبن صبية لا يجوز لهذا الزاني ان يتزوج بهذه الصبية ولا لابيه ولا لابايه ولا لابنايه اولاده لوجود البعضية بين هولاء وبين الزاني فلما لم يجز للزاني ان يتزوجها فكذا لا يجوز لهولاء والرضاع الموجب للتحريم ما كان في حالة الصغر دون الكبر قال عليه الصلوة والسلام الرضاع ما انبت اللحم وانشز العظم وقال عليه الصلوة والسلام لا رضاع بعد الفصال ولان الحرمة بالرضاع من حيث انه سبب النشو والزيادة وذلك في حالة الصغر لان الصغر لا يربى بغيره بخلاف الكبر وقليل الرضاع وكثيره في اثبات الحرمة سواء لان المنصوص عليه فعل الارضاع دون العدد قال الله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم ولمدة الارضاع ثلاثة اوقات ادنى واوسط واقصى فالادنى حول ونصف والاوسط حولان والاقصى حولان ونصف حتى لو نقص عن الحولين لا يكون شططا ولو زاد على الحولين لا يكون تعديا والوسط هو حولان فلو كان الولد يستغني عنها دون الحولين ففطمته في حول ونصف يحل ولا تاثم عند عامة العلماء خلافا لخلف ابن ايوب وانما الكلام في ثبوت الحرمة بالرضاع وفي استحقاق الاجر فاما الكلام في ثبوت الحرمة بالرضاع وفي استحقاق فقال ابو حنيفة حكم الرضاع في الصغير الى ثلاثين شهرا وقال ابو يوسف الى سنتين حجتهما قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وقال عليه الصلوة والسلام لا رضاع بعد الحولين ولابي حنيفة رحمه الله قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما اعتبر التراضي والتشاور في الفصال بعد الحولين ورفع الجناح عن الفصال بعد الحولين بالتراضي والتشاور فهذا دليل على ان ما بعد الحولين مدة الرضاع ولان حكم الرضاع يتعلق باللبن في حق الصغير لانه سبب للنشو والزيادة وهو الغذاء الاصلي في حقه والغذاء لا يتغير

الا بعد زمان فلا بد من اعتبار مدة بعد ذلك حتى يتغير به الغذاء فقدر ابو حنيفة رحمه الله
تلك المدة بستة اشهر لانها مدة تغير الغذاء فان الولد يبقى في البطن ستة اشهر ويتغذى
بغذاء الام ثم ينفصل ويصير اصلا في الغذاء فانما قدر المدة بستة اشهر لهذا وأما الكلام في
استحقاق الاجر قال الشيخ الامام الاجل شمس الائمة الحلواني رحمه الله هو على هذا الخلاف
حتى ان المطلقة تستحق اجرة رضاع الولد على الاب الى تمام حولين ونصف عند ابي حنيفة وعند
ابي يوسف ومحمد تستحق الى تمام حولين ولا تستحق فيما وراء حولين كثير من المشايخ قالوا ان مدة
الرضاع في حق استحقاق الاجر على الاب مقدرة بحولين عند الكل حتى لا تستحق المطلقة اجرة
الرضاع بعد الحولين بالاجماع وتستحق في الحولين بالاجماع وان فطم الرضيع في مدة الرضاع ثم سقي
بعد ذلك في المدة فهو رضاع على قول من يرى الرضاع في تلك المدة لوجوب الارضاع في المدة هو الظاهر
من المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة انه قال هذا اذا لم يتعود الصبي الطعام حتى لا يكتفي به بعد
الفطام فاما اذا صار بحيث يكتفي بالطعام لا تثبت الحرمة بعد ذلك لانه اذا صار بحيث يكتفي بالطعام
فاللبن يفسد بعد ذلك ولا يغذيه فلا يحصل به النشو وهو المعنى المعول عليه في اثبات الحرمة بالرضاع
وفي البقالي اذا فطم بالحولين واستغنى بالطعام فارضع بعد ذلك فعن ابي حنيفة وابي يوسف روايتان
والبكر اذا نزل لها لبن تعلق به من الحرمة ما تعلق بلبن الثيب قال في الاجناس وفايدته لو تزوجت برجل
وطلقها قبل ان يدخل بها له ان يتزوج بهذه الصبية ولو دخل بها والمسألة بحالها لا يجوز له ان يتزوج
بهذه الصبية لانها ربيبة المدخولة ولبن الحية والميتة سواء في التحريم لاستوائهما في المعنى الموجب للحرمة
وهو حصول النشو به وتثبت حرمة الرضاع بالسعوط والوجور لانه مما يتغذى الصبي فالسعوط يصل
الى الدماغ فيتقوى به والوجور يصل الى الجوف فيحصل به النشو والاقطار في الاذن لا يثبت الحرمة
لان الظاهر انه لا يصل الى الدماغ لضيق ذلك الثقب وكذلك الاقطار في الاحليل لان اكثر ما فيه
انه يصل الى المثانة فلا يتغذى به الصبي عادة وكذلك الحقنة في ظاهر الرواية لا توجب الحرمة واذا
صب لبن المرأة في طعام فاكله صبي فان كان النار قد مسته وانضج الطعام حتى تغير لا تثبت به حرمة الرضاع
سواء كان اللبن غالبا او مغلوبا وان كان النار لم تمسه فان كان الطعام هو الغالب لا تثبت به الحرمة وان
كان اللبن هو الغالب لا تثبت به الحرمة فعلى قول ابي يوسف ومحمد تثبت الحرمة اعتبارا للغالب وعلى قول
ابي حنيفة لا تثبت وشرط القدوري على قول ابي حنيفة ان يكون الطعام مستسا معناه اذا كان بمنزلة
الثريد وهذا لان الطعام اذا كان مستبينا فهو الاصل واللبن وان كان غالبا فهو كالتبع للطعام فيما اذا
هو المقصود فان المرقة قد تغلب الثريد ويكون الاصل هو الثريد قيل انما لا تثبت الحرمة على قول ابي
حنيفة اذا كان لا يتقاطر اللبن عند حمل اللقمة فاما اذا كان يتقاطر تثبت به الحرمة وقيل لا تثبت الحرمة
عند ابي حنيفة على كل حال واليه مال شمس الائمة السرخسي وذكر شيخ الاسلام السرخسي وذكر
شيخ الاسلام خواهر زاده ان على قول ابي حنيفة انما لا تثبت الحرمة اذا اكل لقمة لقمة اما اذا احساه حسوا
تثبت الحرمة وقيل اذا وصل اللبن منفردا فلا خلاف واذا تناول الثريد فلا خلاف وفي كتاب الرضاع
للخصاف اذا ثردت له خبزا في لبنها حتى نشف الخبز ذلك اللبن او لتت به سويقا او شيئا ثم اطعمته
اياه ان كان طعم اللبن يوجد فهو رضاع وهذا قول ابي يوسف ومحمد هكذا ذكر صاحب الاجناس ولو
خلط لبن المرأة بالماء او بالدواء او بلبن البهيمة فالعبرة للغالب وفي المنتقى فسر الغلبة في رواية ابن سماعة

عن ابي يوسف فقال اذا جعل في لبن المرأة دواء فغير اللون ولم يغير الطعم او على العكس فاوجر به
صبيا حرم وان غير اللون والطعم فلم يوجد الطعم وذهب لونه لم يحرم وفسر الغلبة في رواية ابن
الوليد عن محمد فقال اذا لم يغير الدواء من ان يكون لبنا يثبت به الحرمة منهما وهو رواية عن ابي حنيفة
واذا طلق الرجل امرأته ولها منه لبن فتزوجت بزوج اخر بعد ما انقضت عدتها ووطئها الثاني اجمعوا
انها اذا ولدت من الثاني فاللبن من الثاني وينقطع من الاول واجمعوا انها اذا لم تحبل من الثاني فاللبن
من الاول فاما اذا حبلت من الثاني ولكن لم تلد منه قال ابو حنيفة رحمه الله اللبن يكون من الاول حتى
تلد من الثاني وقال ابو يوسف ان علم ان اللبن من الثاني بامارة او علامة فهو من الثاني وان علم انه من
الاول فهو من الاول وان لم يعلم انه من الاول او من الثاني فهو من الاول وذكر في اختلاف زفر ويعقوب
ان على قول ابي يوسف اللبن من الثاني على كل حال وروى الحسن بن زياد عن ابي يوسف ان اللبن من
الاول كما هو قول ابي حنيفة وقال محمد اللبن منهما نوع منه ولا فرق في التحريم بين الرضاع الطارئ
والمتقدم بيانه اذا تزوج رضيعة فارضعتها امه حرمت عليه لانها صارت اخته وهذا لان المحرمية
انما تمنع النكاح بعلة المنافاة فانه بين الحل والحرمة تناف والمنافي كما يؤثر اذا اقترن بالسبب يؤثر اذا طرأ
عليه وكذلك اذا تزوج رضيعتين فارضعتهما امرأة معا او واحدة بعد اخرى حرمتا عليه لانهما صارتا
اختين من الرضاع ويجب لهما نصف الصداق لان الفرقة ثبتت بفعل غيرهما فان الاخوة انما تثبت
بينهما بواسطة الامومية والامومية حصلت بفعل الكبيرة والاضافة الى فعلها اولى من الاضافة
الى فعل الصغيرة لان اختيارها معتبر واختيار الصغيرة ساقط الاعتبار شرعا ويرجع الزوج على
المرضعة بذلك ان تعمدت الفساد ويعتبر القصد مع العلم بالحكم وان اخطأت بان ارادت الخير بان
خافت على الرضيع الهلاك من الجوع لا يرجع عليها وهذا لان المرضعة مسببة الى الفرقة وليست بمباشرة
والمسبب انما يضمن اذا كان متعديا في تسبيبه فاذا تعمدت الفساد فهي متعدية واذا اخطأت او ارادت
الخير فهي ليست بمتعدية وتصدق المرضعة انها لم تتعمد الفساد اذا لم يظهر خلافه وفي البقالي وعن محمد
انه يرجع عليها بكل حال لان من اصله ان المسبب كالمباشر اصله مسألة فتح باب القفص والاصطبل
واشباه ذلك وفي العيون رجل تزوج رضيعتين فجاءت امرأتان ولهما منه لبن فارضعت كل واحدة
منهما احدى الصبيتين معا وتعمدتا الفساد فلا ضمان على واحدة منهما لان كل واحدة منهما غير مفسدة
بنفسها وبصنعها خاصة هكذا وضع المسألة في العيون وفي المنتقى وضع المسألة فيما اذا جاءت
امرأتان لرجل اجنبي لهما من ذلك الرجل الاجنبي لبن وارضعت كل واحدة منهما احدى الصبيتين معا وتعمدتا
الفساد فاجاب انه لا ضمان على واحدة منهما غير مفسدة بنفسها وبصنعها خاصة قال وهو بمنزلة من
قال لامرأتين له ان دخلتما هذه الدار فانتما طالقان او قال لهما انتما طالقان ان شئتما فشاءتا معا وما ذكر
في العيون وقع سهوا لان الفساد في تلك الصورة بعلة البنتية فان المرضعة تصير بنتا للزوج
وبارضاع كل واحدة من الكبيرتين صارت الصغيرة التي ارضعتها هذه الصغيرة بنتا للزوج من غير
ان يتوقف ذلك على ارضاع الكبيرة الاخرى فصارت كل واحدة من الكبيرتين مفسدة نكاح الصغيرة
التي ارضعتها خاصة اما موضوع المنتقى فصحيح لان الفساد في تلك الصورة بعلة الاختية والاختية
انما تثبت بصنعهما فلم تصر كل واحدة منهما مفسدة بصنعها خاصة وفي المنتقى رجل تحته كبيرة ورضيعة
جاء رجل واحد بشيء من لبن الكبيرة واوجر الصغيرة ثانيا لانهما صارتا اما وابنتا وللصغيرة نصف المهر

وكذا للكبيرة اذا لم يكن الزوج دخل بها ويرجع الزوج بذلك على ذلك الرجل ان تعمد الفساد وفي
العيون لو كانت تحته كبيرة مجنونة او معتوهة وصغيرة ارضعت الكبيرة الصغيرة حتى بانتا لا رجوع
للزوج على الكبيرة لان فعل المجنونة والمعتوهة لا يوصف بالجناية وفي المنتقى اذا كان تحته رجل صغيرتان
جاءتا الى امراة نائمة وشربتا منها لبنا بانتا ولكل واحدة نصف الصداق ولا يرجع الزوج على النائمة في
الاصل اذا تزوج الرجل صبية ثم تزوج عمتها وفرق بين العمة وبينه لا تحرم الصغيرة فان جاءت ام العمة
وارضعت الصغيرة لا يفسد نكاح الصغيرة وان ثبت الاختية بينها وبين العمة الا ان نكاح العمة وقع
باطلا فلم يتحقق الجمع المحرم وفي المنتقى اذا تزوج امراة نكاحا فاسدا ووطيها وفرق بينهما ثم تزوج صبية رضيعة
فارضعت ام الكبيرة الصغيرة فسد نكاح الصغيرة يريد به اذا كان الارضاع في عدة الكبيرة بدليل
انه علل فقال من قبل انها صارت اخت الكبيرة والكبيرة في العدة فعلى هذا اذا كان الارضاع بعد انقضاء
عدة الكبيرة لا تحرم الصغيرة تزوج الرجل ثلاث صبايا فجاءت امراة وارضعتهن معا بان حلبت لبنها في
قارورة والقمت احدى ثديها احداهن والاخرى الاخرى واوجرت الثالثة تباين جميعا لانهن صرن
اخوات وان ارضعتهن واحدة بعد اخرى بانت الاوليان والثالثة امراته لانه لما ارضعت الثانية ثبت
الاختية بين الثانية وبين الاولى فتقع الفرقة بينه وبينهما فاذا ارضعت الثالثة صارت الثالثة اختا
لهما الا انه لم يسبق الجمع فلا يفسد النكاح للثالثة لهذا ولو ارضعت الاولى ثم ارضعت الثنتين صرن
اخوات وقد تحقق الجمع فيهن فخرجن وان كن اربع صبايا فارضعتهن واحدة بعد اخرى حرمن عليه
وطريقه ان بارضاع الثانية حرمت الاولى والثانية وبارضاع الرابعة حرمت الرابعة والثالثة
وكذلك لو ارضعت واحدة ثم ارضعت الثلاث معا حرمن عليه جملة ولو ارضعت الثلاث منهن
معا ثم ارضعت الرابعة لا تحرم الرابعة واذا تزوج كبيرة وصغيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة بانتا ولا مهر
للكبيرة ان كان قبل الدخول بها وللصغيرة نصف المهر وله ان يتزوج بالصغيرة اذا لم يكن دخل بالكبيرة
ولا يتزوج الكبيرة لان الصغيرة ربيبته من الرضاع ولم يدخل بامها فتخرج والكبيرة ام امراته ولو تزوج
كبيرة وصغيرتين فارضعتهما الكبيرة واحدة بعد اخرى فان لم يكن دخل بالكبيرة حرمت الكبيرة
والصغيرة الاولى لانه حين ارضعتهما فقد صارتا اما وابنة فوقعت الفرقة بينهما فحين ارضعت
الثانية فليست في نكاحه فيبقى نكاحها لان السابق مجرد العقد على الام ولا تحل له هذه الكبيرة ابدا
وتحل له الصبية اذا فارق التي عنده وان كان ذلك بعد ما دخل بالكبيرة حرمن عليه جميعا لانهما
صارتا ابنتاها من الرضاع ولا يحل له واحدة منهن ابدا لوجود الدخول بالام وصحة العقد بالابنة ولو
تزوج كبيرة وثلاث صبايا فارضعتهن واحدة بعد واحدة حرمن عليه دخل بالكبيرة او لم يدخل اما
حرمة الكبيرة والصغيرة الاولى لانهما صارا اما وابنة واما حرمة الصغيرة الثانية والثالثة ان لم
يدخل بالكبيرة فلثبوت الاختية بينهما وان دخل بالكبيرة لان كل واحدة منهما ربيبته وقد دخل بالام
ولو تزوج كبيرتين وصغيرتين ولم يدخل بالكبيرتين بعد حتى عمدت الكبيرتان الى احدى الصغيرتين
وهي زينب فارضعتاها احديهما بعد الاخرى ثم ارضعتا الصغيرة الثانية وهي عمرة احديهما بعد
الاخرى بانتا الكبيرتان والصغيرة الاولى وهي زينب والصغيرة الثانية وهي عمرة امراته لان احدى
الكبيرتين حين ارضعت زينب بانتا لانهما صارتا ابنتا واما حين ارضعت الكبيرة الاخرى زينب صارت
ام امراته فحرمت ايضا فاذا ارضعتهما عمرة ربيبته ولم يدخل بامها فلا تحرم ولو ان احدى الكبيرتين ارضعت

الصغيرتين واحدة بعد اخرى ثم ارضعت الكبيرة الاخرى الصغيرتين واحدة بعد اخرى فان كانت
الكبيرة الثانية بدات بالتي بدات بها الكبيرة الاولى وهي زينب بانت الكبيرتان والصغيرة الاخرى
وهي عمرة امراته ولو بدات الكبيرة الثانية بالصغيرة الاخرى حرمن عليه جملة ولو كان تحته صغيرة
وكبيرة فارضعت ام الكبيرة الصغيرة بانتا لانهما صارتا اختين وكذلك لو ارضعتهما اخت الكبيرة لان
الصغيرة صارت بنت اخت الكبيرة والجمع بين المراة وبنت اختها لا يجوز ولو ارضعتهما عمة الكبيرة
او خالتها لم تبن واحدة منهما لان الجمع بين المراة وبنت عمتها او بنت خالها جائز واذا كانت
تحت الرجل كبيرة وصغيرة فطلق الكبيرة ثم ان اخت الكبيرة ارضعت الصغيرة والكبيرة في العدة
بانت الصغيرة لان حرمة الجمع في حالة العدة كحرمتها حال قيام النكاح ولو زوج رجل ابنه الصغير
امراة لها لبن فارتدت وبانت من الصبي ثم اسلمت فتزوجها رجل فحبلت منه فارضعت بلبنها ذلك
الصبي الذي كان زوجها حرمت على زوجها الثاني لان الصبي صار ابنا لزوجها فكانت هذه امراة
الابن فحرمت عليه ولو زوج رجل ام ولده مملوكا له وهو صغير فارضعته لبن السيد حرمت على
زوجها وعلى مولاها لان المملوك صار ابنا لمولاه فحرمت على المولى لانها امراة ابنه وحرمت على الزوج
لانها موطوءة ابنه ولو تزوج صغيرة فطلقها ثم تزوج كبيرة فارضعت هذه الكبيرة تلك الصغيرة بلبنه
او بلبن غيره حرمت عليه لانها ام امراته **نوع منه** ولا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او شهادة
رجل وامراتين عدول هكذا روي عن علي وابن عباس رضي الله عنهم والمعنى ان ثبوت الحرمة لا تقبل
الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك عن المحل لا يثبت الا بشهادة شاهدين وهذا بخلاف
ما اذا اشترى لحما فاخبره مسلم انه ذبيحة مجوسي فانه يحرم تناوله لان حرمة التناول تقبل الفصل عن زوال
الملك فكان هذا من باب الدين فتقبل قول الواحد فيه وان كان المخبر واحدا ووقع في قلبه انه صادق
فالاولى ان يتنزه ويأخذ بالثقة وهذا الاخبار قبل العقد او بعده ولا يجب ذلك عليه واذا شهد بذلك
رجلان او رجل وامراتان وهو عدول لم يسع لكل واحد منهما المقام مع صاحبه لان الحجة قد تمت صبية
ارضعتها بعض اهل القرية ولا تدري من ارضعتها من النساء فتزوجها من اهل تلك القرية فهو في سعة من المقام
معها في الحكم لانه لم يظهر المانع وفي فتاوى اهل سمرقند وفيه ايضا ادخلت المراة حلمة ثديها في فم رضيع
ولا يدري ادخل اللبن في حلقه ام لا فانه لا يحرم النكاح لان في المانع شك وفي آخر فتاوى ابي الليث
رجل تزوج امراة رضيعة ومضى على ذلك زمان فقالت ام الزوج او اختها اني قد ارضعتها او قال
قد ارضعتها قبل النكاح لم يحل للزوج ان يتزوج باختها ما لم يطلق الرضيعة لان اقدام الزوج على النكاح
اقرار منه بصحة النكاح واقراره حجة في حقه وان قالت ارضعتها بعد النكاح جاز له ان يتزوج
باختها قبل ان يطلقها **نوع منه** اذا قال الرجل هذه المراة امي من الرضاعة او قال ابنتي او قال اختي
ثم اراد ان يتزوجها بعد ذلك وقال اوهمت او اخطات او نسيت وصدقته المراة فهما مصدقان على
ذلك وله ان يتزوجها وهذا استحسان وان ثبت على قوله الاول وقال هو حق كما قلت ثم تزوجها
فرق بينهما قياسا واستحسانا وجه القياس ان الرجوع عن الاقرار فيما هو على المقر غير عامل لان المقر
ملزم بنفسه على ما عرف وجه الاستحسان ان هذا امر قد نسيه فقد يقع عند الانسان ان بينه وبين
امراة رضاع فيخبر بذلك ثم يتفحص عن حقيقة الحال فيتبين انه غلط في ذلك وفيما يقع فيه الاشتباه
اذا اخبر بالغلط وليس هناك من يكذبه يجب قبول خبره ولم يوجد المكذب هاهنا واذا اقرت المراة

ان هذا ابي من الرضاعة او اخي او ابن اخي وانكر الرجل ثم اكذبت المراة نفسها وقالت اخطات
وتزوجها فالنكاح جايز وكذلك لو تزوجها قبل ان يكذب نفسها ولو قالت المراة بعد النكاح قد كنت
اقررت قبل النكاح انك اخي وقد قلت ان ما اقررت به حق حين اقررت بذلك وقد وقع النكاح فاسدا
فانه لا يفرق بينهما ولو كان هذا القول من الزوج يفرق بينهما واذا اقر الرجل ان هذه المراة اخته من الرضاعة
واثبت على ذلك واشهد عليه شهود اثم تزوجها ولم تعلم المراة بذلك ثم جات بهذه الحجة بعد النكاح فرق
بينهما ولو اقر بذلك جميعا ثم اكذبا انفسهما وقالا اخطانا وتزوجها كان النكاح جايزا وكذلك هذا في
النسب ليس يلزم من ذلك الاما اثبتا عليه لان الغلط والاشتباه فيه مما يتحقق ولو تزوج امراة ثم
قال بعد النكاح هي اختي من الرضاعة او ما اشبهه ثم قال وهمت ليس الامر كما قلت لا يفرق بينهما استحسانا
ولو ثبت على هذا المنطق وقال هو حق كما قلت فرقت بينهما ولو جحد بعد ذلك لا ينفعه جحوده والحاصل
ان مثل هذا الاقرار انما يوجب الفرقة بشرط الثبات عليه فاذا قال وهمت فقد انعدم ما هو شرط فلا
يوجب الفرقة واذا قال بعد الاقرار هو حق كما قلت فقد وجد الشرط وثبت الحكم فلا ينفعه الجحود بعد
ذلك ولو قال هذه اختي او هذه ابنتي وليس بينهما نسب معروف ثم قال وهمت تصدق وهذا بخلاف ما لو
قال لعبده هذا ابني او قال لامته هذه ابنتي ثم قال وهمت حيث لا يصدق ويحكم بعتق العبد والامة
والفرق ان الاشتباه لا يقع بين العبد وبين ابنه الا نادرا لان العبد في الغالب مباين لابنه في المطعم والملبس
والمجلس والنادر لا عبرة له فلا يعذر في قوله وهمت اما الاشتباه بين ابنته وزوجته ليس بنادر بل هو غالب
لتقاربهما في المطعم والمجلس والغالب معتبر شرعا فلهذا يعذر واذا قال وهمت فهذا هو الفرق بينهما ولو قال
هذه ابنتي من نسب قال ذلك لامراته وثبت عليه ولها نسب معروف لم افرق بينهما وكذلك اذا قال هذه امي
وله ام معروفة وثبت على ذلك لا يفرق بينهما لانه مكذب شرعا فيما قال ولو صار مكذبا من جهة نفسه بان قال
او همت لم يفرق بينهما فكذا اذا صار مكذبا شرعا ولو قال هي ابنتي وليس لها نسب معروف ومثلها تولد
لمثله وثبت على ذلك يفرق بينهما فبعد ذلك ان صدقت المراة انها منه ثبت النسب والا فلا وان كان
مثلها لا يولد لمثله لا يثبت النسب منه ولا يفرق بينهما لانه ثبت كذب اقراره حقيقة والله اعلم

الفصل الرابع عشر فيما يجوز من الانكحة وما لا يجوز

قال اصحابنا رحمهم الله لا يجوز للرجل ان يتزوج بام امراته دخل بها او لم يدخل بها وهذا لقوله تعالى وامهات
نسائكم حرم امهات النساء مطلقا وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما ام المراة مبهمة في القران اي مطلقة
ولا يجوز له ان يتزوج بابنة امراته ان كان دخل بها وان لم يدخل بها فلا باس لقوله تعالى وربائبكم اللاتي في
حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم واذا جمع بين امراتين في النكاح
فالاصل في جنس هذه المسايل ان كل امراتين لو صورنا احديهما من هذا الجانب او من ذلك الجانب ذكرا لم
يحرم النكاح بينهما برضاع او نسب لم يجز الجمع بينهما ولو جاز لواحد منهما ان يتزوج بالاخرى فالجمع جايز كالجمع
بين المراة وابنة زوج كان لها من قبل فان كان ابنة الزوج لو كان ذكرا لا يجوز النكاح بينهما الا ان امراة الاب
لو كان ذكرا يجوز النكاح بينهما وهذا لان الاصل في هذا الباب في دواعي رحم محرم وهناك الحرمة ثابتة
من الجانبين لو صورنا احديهما رجلا من اي جانب كان فكل امراتين هما في معناهما يثبت هذا الحكم في حقهما
وما لا فلا وكما لا يجوز للرجل ان يتزوج باخت امراته في عدة امراته فلا يجوز ان يتزوج احدا من ذوات
محارمها في عدتها لانهما في معنى الاختين في حرمة الجمع بينهما ولا يجوز له ان يتزوج امة على الحرة والعبد في

ذلك

ذلك سواء عندنا العموم قوله عليه الصلوة والسلام لا تنكح الامة على الحرة فان جمعهما في عقد صح نكاح
الحرة وبطل نكاح الامة لان الامة ليست بمحل حالة الضم الى الحرة وهذا لما عرف ان الرق في جانب النساء
منقص للحل كما في جانب الرجال غير ان في جانب النساء لا يمكن اظهار النقصان في حق العدد فاظهرنا
النقصان في حق الاحوال فجعلناها من المحللات قبل الحرة ومن المحرمات بعد الحرة ومع الحرة وهذا اذا
كان يصح نكاح الحرة وحدها فاما اذا كان لا يصح نكاح الحرة وحدها فضمها الى الامة لا يوجب بطلان نكاح
الامة كما لو جمع بين حرة وامة وللحرة زوج فانه لا يبطل نكاح الامة قال محمد في الجامع اختان قالت
كل واحدة منهما لرجل واحد قد زوجت نفسي منك بكذا او خرج الكلامان معا فقبل الزوج نكاح احديهما
فهو جايز لان كلاهما منفصل في الاصل فلم يتحقق الجمع لا في حق الحكم ولا في حق السبب وفيه
ايضا رجل له بنت كبيرة وامة كبيرة فقال لرجل قد زوجتكما كل واحدة منهما بكذا فقبل الزوج
نكاح الامة كان باطلا لان الموجب جمع بين الامة والحرة في الايجاب وذلك يوجب بطلان نكاح
الامة دافعا نكاح الحرة فان قبل بعد ذلك نكاح الحرة جاز لان نكاحها توقف على قبوله ولم يزيد
لقبول نكاح الامة لان الايجاب في حق الامة باطل وفيه ايضا رجل وكل رجلا ان يزوجه امراة ووكل
رجلا اخر بمثل ذلك فزوجه كل واحد منهما امراة بغير امرها وهما اختان من الرضاعة وخرج الكلامان
معا فهما باطلان وكذلك لو كان احد النكاحين برضا المراة وكان كلاهما معا لما ذكرنا وقال ابو حنيفة
رحمه الله لا يتزوج الامة في عدة الحرة وقال ابو يوسف ومحمد يتزوج في عدة المبتوتة هما يقولان المحرم
ادخال الامة في نكاح الحرة لا الجمع بدليل ان نكاح الامة اذا كان سابقا يجوز ولا يتحقق اذا كانت
الحرة مبتوتة وابو حنيفة يقول بان العدة حق من حقوق النكاح واثر من اثاره فيتحقق الادخال على
الحرة من وجه فيعتبر بالادخال من كل وجه احتياطا لامر الحرمة ولو تزوج امة والحرة في عدة من
نكاح فاسد او عن وطي شبهة ذكر الحسن انه على هذا الاختلاف وغيره قال يجوز نكاح الامة هاهنا
بالاتفاق ويجوز له ان يتزوج اخت امته التي وطيها واخت ام ولده ولكن لا يطا الزوجة حتى يحرم الامة
وام الولد على نفسه بنكاح او ببيع الامة ولا يجوز له ان يتزوج اخت ام ولده في عدة ام الولد بان
اعتق ام ولده ثم اراد ان يتزوج باختها في عدتها فانه لا يجوز ويجوز له ان يتزوج اربعا وهذا قول ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد يجوز نكاح الاخت والاربع لا يجوز العدة اثر ذلك الفراش وذلك الفراش لم
يكن مانعا نكاح الاخت ولا نكاح الاربع فكذا اثره وابو حنيفة يقول في الفرق ان المقصود من النكاح الوطي
وهذا الرجل باعتبار ام الولد غير ممنوع عن وطي الاربع بالنكاح بان يعتقها وتحته اربع نسوة فان له ان
يطاهن فكذا لا يكون ممنوعا عن العقد على الاربع وهو باعتبار عدتها ممنوع عن وطي اختها بالنكاح فيكون
ممنوعا من العقد عليها ايضا بمنزلة العدة من النكاح وقال ابو حنيفة ومحمد يجوز ان يتزوج امراة
حاملا من الزنا ولا يطاها حتى تضع وقال ابو يوسف وزفر رحمهما الله لا يصح النكاح والفتوى على قول
ابي حنيفة ومحمد وهذا لان المنع من النكاح اذا كان الحمل من النكاح لاجل الحق المحترم لصاحب الماء كيلا
يدخل على فراشه غيره فاما فيما يرجع الى الحمل نفسه فاثر في حق المنع من الوطي كيلا يصير ساقيا زرع
غيره بمايه وفي المنتقى قال هشام سالت محمدا رحمه الله رجل تزوج امراة لم يكن لها زوج قبل ذلك
وبني بها فجات بولد لاقل من ستة اشهر من يوم تزوجها قال النكاح فاسد في قولي وقول ابي يوسف
لانه تزوجها وهي حامل وان جات بسقط استبان خلقه او بعض خلقه لاربعة اشهر منذ تزوجها

او اكثر فالنكاح جايز وان جاءت به لاقل من ذلك فالنكاح فاسد قال لانه بلغنا ان يكون نطفة
اربعين يوما ثم علقة اربعين يوما ثم مضغة اربعين يوما فاذا اسقطت لاربعة اشهر منذ تزوجها
او اكثر من ذلك فهو ابن الزوج والنكاح جايز قال محمد رحمه الله وللاربعة اشهر وجب عندى
فى السقط الذى استبان خلقه مثل الستة الاشهر فى الولد التام قال ولا يحفظ عن ابى حنيفة فى
السقط الذى استبان خلقه شيا قال محمد وان نقص عدد الاربعة الاشهر من عشرين ومائة يعنى فى
السقط لم انظر فيه الى الشهور يعنى الى الاهلة انما انظر فيه الى عدد الايام على ما جاء فى الحديث والوقت
فيه تمام مائة وعشرين يوما اما الولد التام فعلى عدد الشهور فان تزوجها على راس عشرة ايام عددت
لها عشرين يوما من هذا الشهر وخمسة اشهر بالاهلة وعشرة ايام من الشهر السادس وقال ابو حنيفة رحمه الله
اذا هاجرت الى دار الاسلام مسلمة جاز تزوجها ولا عدة عليها وقال ابو يوسف ومحمد عليها العدة لان
البينونة انما تقع بعد دخول دار الاسلام فيلزمها حكم الاسلام ولابى حنيفة رحمه الله قوله الله تعالى فى اية
المهاجرات ولا تمسكوا بعصم الكوافر ومتى حكمنا بوجوب العدة كان حكما ببقاء العصمة والفقه فيه ان
العدة اثر النكاح حكم الشرع به اظهارا لخطر النكاح وهذا المعنى لا يمكن تحقيقه فى نكاح الحربى الذى
لا خطر لملكه الا ترى انها لو سبيت لا تجب العدة حتى يحل للسابى وطيها بعد الاستبراء فان كانت حاملا
فعن ابى حنيفة روايتان روى ابو يوسف عنه انه لا يجوز النكاح ولا يطاها حتى تضع وهو اختيار الكرخى
وروى محمد عنه انه لا يتزوجها لان النسب ثابت وظهر الفراش فى حق النسب فكذا فى حق المنع من النكاح
ولا يجوز وطى كافرة بنكاح ولا ملك يمين الا الكتابيات فنكاح غير الكتابية لا يجوز للمسلم بحال ونكاح
الكتابية جايز للمسلم سواء كانت حربية او غير حربية غير انها اذا كانت حربية وتزوجها المسلم فى دار الاسلام
جاز نكاحها من غير كراهة وان تزوجها فى دار الحرب يجوز نكاحها ويكره هكذا ذكر محمد فى الاصل واختلف
المشايخ فيه قال بعضهم انما يكره اذا كان من قصده ان يتوطن ثمة وقال بعضهم انما يكره اذا كان من قصده
ان يطاها ثمة كما قال محمد رحمه الله فى الجارى اذا دخل دار الحرب بامنه يكره له ان يطاها ثمة وقال بعضهم
انما يكره اذا كان من قصده ان يستولدها والمرتدة لا يجوز نكاحها المرتد ولا يجوز نكاحها مع احد واذا تزوج
الرجل بجارية من اكتساب مكاتبه لا يجوز ولا يتزوج بجارية ثم اشتراها المكاتب لا يفسد النكاح وكذلك
المكاتب اذا تزوج بجارية من اكسابه لا يجوز ولو تزوج بجارية ثم اشتراها بنفسه لا يفسد النكاح والفرق
ان الثابت للمولى وللمكاتب فى اكساب المكاتب حق الملك لا حقيقة الملك وحق الملك يمنع ابتداء النكاح
ولا يمنع بقاءه لان حق الملك ليس الا الملك الثابت من وجه دون وجه فاعتبار شبهة الوجود ان كان
ينفى النكاح فاعتبار شبه العدم لا ينفى فلا يجوز نكاح لم يكن بالشك ولا يبطل نكاح قد كان بالشك
واذا زوج الرجل ابنته وهى بالغة برضاها من مكاتبه او من عبده يجوز وقد تقدم تمام هذا فيما تقدم وان مات
المولى ولم يدع مالا اخر سوى هذا المكاتب وترك ابنته هذه وعصبة لم يفسد النكاح لان المراة لا
تملك شيا من رقبة زوجها ولو فسد النكاح فى هذه الصورة لفسد من هذا الوجه بيانه ان المكاتب
لا يملك بساير اسباب الملك حقا للمكاتب فلا يملك بالارث ايضا فان طلقها المكاتب فان كان الطلاق
رجعيا كان له ان يراجعها وان كان الطلاق باينا ليس له ان يتزوجها وهذا لانه ثبت للمراة فى رقبة المكاتب
حق الملك ولهذا لا يملك المكاتب الزوج الا برضاها والطلاق الباين مزيل للنكاح فهذا حال ابتداء النكاح
وحق الملك لا ينافى فى استدامة ملك النكاح ولو لم يكن شى من ذلك ولكن مات المكاتب وترك الا الاف

درهم فانه يبدا بالمهر لانه اقوى من بدل الكتابة لانه دين من كل وجه حقيقة وحكما وبدل الكتابة
دين تسمية لا حكما ولان ثبوت دين المكاتبة للمولى مع المنافى وثبوت دين الصداق بلا منافى ولهذا
جازت الكفالة بدين الصداق ولم يجز ببدل الكتابة فعلم ان دين الصداق اقوى والبداية بالاقوى اولى
ثم يستوفى بدل الكتابة لانه دين والدين وان ضعف فهو مقدم على الميراث ويحكم بعتقه فى اخر جزء من
اجزاء حيوته ويكون ذلك ميراثا عن مولى المكاتب النصف للبنت والنصف للعصبة لانه مال الميت
فيقسم بين بنته وبين عصبته بقى هاهنا الف اخرى فتكون ميراثا عن المكاتب لورثته لانا حكمنا بحريته
فى اخر جزء من اجزاء حيوته فيكون للبنت الربع بحكم الزوجية والباقى للعصبة بحكم العصوبة فان لم يكن
البنت فى نكاحه فلا شى لها من هذه الالف وهى للعصبة لانها لو ورثت ورثت بحكم الولاء وليس للنساء من
الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن هكذا ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليها عدة الوفاة
اربعة اشهر وعشرا دخل الزوج بها او لم يدخل بها الزوج لانا حكمنا بحريته فى اخر جزء من اجزاء حيوته
فانتهى النكاح بينهما بالموت فلهذا وجبت عدة الوفاة ولو لم يمت المكاتب ولكنه عجز فسد النكاح لانها
ملكت نصف رقبة زوجها بيانه انه بالعجز ينفسخ عقد الكتابة وهو المانع من الارث وسقط كل الصداق
ان لم يكن دخل بها لوقوع الفرقة لمعنى من قبلها وهو ملكها شيا من رقبة زوجها قبل الدخول بها والله
اعلم

الفصل الخامس عشر فى الانكحة التى لا تتوقف على الاجازة ثم تنفذ بدون الاجازة والتى تتوقف وما يحتاج فيها الى الاجازة

قال محمد فى الزيادات عبد او مكاتب
تزوج امراة بغير اذن المولى توقف ذلك لان له مجيزا فى الحال وهو المولى فان اعتق قبل اجازة المولى ينفذ
ذلك العقد عليه من غير اجازة والصبى اذا تزوج امراة ثم بلغ ثم اجاز ذلك العقد نفذ عند علمائنا
الثلاثة رحمهم الله وان لم يجز لا يجوز والفرق ان امتناع النفاذ فى حق العبد والمكاتب مع كمال اهليتهما
بحق المولى وقد زال حق المولى بالعتق فاما امتناع النفاذ فى حق الصبى لقصور اهليته فلا بد من انضمام
راى الولى او القاضى او اجازته بعد البلوغ • مكاتب زوج عبده امراة لم يجز ولم يتوقف لانه لا مجيز
له حال وقوعه اما المكاتب فلان تزويج العبد ليس بتجارة ولا كسب بل هو تعييب وتنقيص للمالية
والداخل تحت ولاية المكاتب التجارة والكسب واما المولى فلانه اجنبى عن اكتساب مكاتبه ولو وكل
المكاتب بذلك وكيلا كان التوكيل باطلا لان المكاتب لا يملك المباشرة بنفسه فلا يملك التفويض الى
غيره فلو زوجه الوكيل قبل عتق المكاتب لم يجز ولم يتوقف ولو زوجه بعد عتق المكاتب توقف على
اجازته لان الوكالة لما بطلت كان هذا فضوليا زوج عبد الغير وذلك الغير من اهل الاجازة وقت المباشرة
فيتوقف على اجازته ولو تزوج عبد المكاتب نفسه بغير امر المكاتب لم يتوقف حتى لو عتق المكاتب
واجاز ذلك لا يجوز لانه لا مجيز له ولو تزوج بعد ما عتق المكاتب جاز واذا وكل الصبى رجلا ان
يزوجه امراة فزوجه الوكيل قبل البلوغ توقف على اجازة الولى او القاضى قبل البلوغ او اجازته بعد
البلوغ وان زوجه الوكيل امراة بعد البلوغ يتوقف النكاح على الاجازة ايضا ولكن على اجازة الصبى لا
غير وهذا لان الوكالة حصلت عن راى ناقص فلا يكون لازمة فصار الوكيل كالفضولى فيتوقف
نفاذ تصرفه على الاجازة قال فى الجامع عبد زوجه رجل امراتين فى عقدة بغير اذنه واذن مولاه
ثم زوجه ايضا امراتين فى عقدة كذلك فلم يبلغه حتى عتق فاى العقدين اجازه نفذ وكذلك لو اجاز نكاح
احدى الاولين ونكاح احدى الاخريين جاز ايضا وهذا لان نكاح كل واحدة وقع موقوفا الا ترى

ان المولى لو اجاز نكاح واحدة منهن قبل العتق جاز فكذا اذا اجاز العبد الا ان اجازة العبد كانت
لا تعمل قبل العتق بحق المولى وحق المولى قد سقط بالاعتاق ولو اجاز نكاحهن جملة بطل الكل لان
العقد ما انعقد الا موقوفا على اجازة اثنتين فلا تصح اجازة الكل ويصير باجازة الكل معرضا عن العقد
فبطل العقدان لعدم الفائدة في ابقائهما ولو اجاز النكاح الثلاث منهن باعيانهن بطل نكاحهن فان اجاز
نكاح الواحدة الباقية بعد ذلك صح لان عقدها بقي موقوفا ولا يكون اجازة نكاح الثلاث فسخا لنكاحها لان
الاجازة انما تعمل في ابطال النكاح الموقوف بعد صحة الاجازة واجازة الثلاث لم تصح فبقي نكاح الرابعة
موقوفا على الاجازة فينفذ بالاجازة وفيه ايضا حر تحته امراة زوجه رجل اربع نسوة بغير اذنه
فبلغه ذلك فاجاز نكاح بعضهن لم يجز لان اصل الخطاب وقع فاسدا ولو زوجه اربع نسوة في عقد
متفرقة فاجاز نكاح بعضهن جاز لان هناك الخطاب ما وقع فاسدا وان اجاز نكاحهن في هذه الصورة
لم يجز وبطل نكاح الكل حتى لو اجاز بعد ذلك نكاح بعضهن لا يجوز ولو ماتت امراة قبل الاجازة في العقد
المتفرقة ثم اجاز نكاح الكل لم يجز اما في العقد الواحد فظاهر واما في العقد المتفرقة فلان الموقوف على الاجازة
نكاح المثنين لا غير وفي نكاح الاصل رجل تزوج امة بغير اذن مولاها ثم تزوج حرة ثم اجاز مولى الامة
نكاحها لم يجز اما لان الاجازة لاقت عقدا مفسوخا لان نكاح الامة وقع بعد نكاح الحرة باعتبار
النظر الى ما هو المقصود من الاصل وهو الملك والحل فانفسخ بنكاح الحرة او لانه اعترض بعد عقد الامة
قبل الاجازة ما يمنع ابتداء عقد الامة فيمنع الاجازة ايضا الا ترى انه لو تزوج امراة نكاحا موقوفا
ثم تزوج اختها ثم ان الاولى اجازت لم يجز ارايت لو تزوج هذه الامة او ابنتها وهي حرة قبل اجازة
مولاها ثم اجاز مولاها يجوز لا شك انه لا يجوز وفي نوادر ابن سماعة عن محمد عبد تزوج امة ثم تزوج
حرة ثم تزوج امة ثم اجاز نكاحهن جاز نكاح الامة الاخرة ولو كان دخل بكل واحدة منهن لم يجز نكاح شيء
منهن وفي نوادر ابن رستم عن محمد عبد تزوج امة ثم تزوج حرة بغير اذن المولى فبلغ المولى فاجاز النكاحين
فنكاح الحرة جائز ونكاح الامة باطل ولو كان تزوج حرة ثم امة بغير اذن المولى فاجاز المولى فنكاح
الحرة جائز ونكاح الامة باطل في قول ابي حنيفة وقال محمد نكاح الامة جائز ونكاح الحرة باطل
لان محمدا يقول نكاح الامة في عدة الحرة جائز ومما يتصل بهذا الفصل انتقال الاجازة الى غير من توقف
العقد عليه يجب ان يعلم ان العقد قد يتوقف على اجازة الغير ثم تنتقل الاجازة الى غيره ويصح باجازته
وقد لا تصح انتقال الاجازة الى غيره بيان الاول اذا زوج رجل ابنة اخيه من ابنه وهما صغيران ولابن
اخيه اب فمات الاب قبل اجازة النكاح فاجاز العم هذا النكاح قبل بلوغهما صحت الاجازة ونفذ
النكاح وكذلك ان زوج الرجل ابنه البالغ امراة بغير اذن الابن فلم يبلغه ان الابن معتوها فاجاز الاب
ذلك النكاح جاز وكذلك العبد اذا تزوج بغير اذن المولى ثم خرج عن ملكه الى ملك غيره فاجاز الثاني
النكاح صح اجازته ونفذ العقد وكذلك الامة اذا زوجت نفسها بغير اذن المولى فخرجت عن ملكه الى
ملك غيره بالبيع او بالهبة او بالارث فان لم يحل فرجها للمالك الثاني بان ورثها جماعة او ورثها ابنه وكان
الميت وطيها او باعها او وهبها من جماعة او من ابنه وكان الاب وطيها فللوارث الاجازة. بيان الثاني اذا
كانت الجارية تحل للثاني في هذه الصورة بان وهبها من اجنبي او باعها من اجنبي او من ابنه ولم يكن
الاب وطيها او ورثها ابنه ولم يكن الميت وطيها فانه لا يصح الاجازة من الثاني ولا يصح النكاح باجازة الثاني
والاصل في جنس هذه المسائل ان الاجازة انما لا يصح انتقالها الى غير من توقف العقد عليه اذا ثبت الحل

لذلك

لذلك الغير وهو معنى ما نقل عن المشايخ ان الحل البات اذا طرى على الحل الموقوف ابطله اما اذا ثبت
الحل لذلك الغير صح الانتقال الى غير من وقع عليه وعن هذا قلنا ان الجارية اذا زوجت نفسها بغير اذن
المولى ووطيها الزوج ثم باعها المولى من رجل صحت الاجازة من الثاني لان وطي الزوج يمنع ثبوت الحل للمشتري
فلم يرتفع الحل الموقوف والله اعلم

الفصل السادس عشر في المهر

هذا الفصل يشتمل على انواع نوع منه في بيان ما يصلح مهرا وفي بيان مقداره
وكميته قال الكرخي في كتابه المهر لا يكون الا ما هو مال او ما يوجب تسليم مال فان سمى في العقد مالا
كان المملوك بالعقد مضمونا بالمسمى وان لم يسم كان مضمونا بمهر المثل حتى لو مات عنها قبل الدخول بها وجب
مهر المثل عندنا بناء على ان النكاح لم يشرع الا معاوضة البضع بالمال عندنا والاصل فيه قوله الله تعالى
ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين احل ما وراء المحرمات بشرط الابتغاء بالمال واذا سمى في العقد ما
هو معدوم في الحال بان تزوجها على ما يثمر نخيله في العام او على ما تخرج ارضه في العام او على ما يكسب غلامه العام
لا تصح التسمية وكان لها مهر المثل لان المعدوم لا يوصف بالمال فلا يصح ذكره مهرا وكذا اذا سمى ما ليس بمال بالحال
من كل وجه بان تزوجها على ما في بطون غنمه او ما في بطن جاريته لا تصح التسمية وكان لها مهر المثل
وكذا لو تزوجها على طلاق امراة اخرى او عفو عن القصاص فلها مهر مثلها لان المسمى ليس بمال واذا
تزوجها على ان لا مهر لها يصح النكاح ووجب لها مهر المثل والنساء اللاتي يعتبر مهرها بمهورهن قوم
ابيها اخواتها لابيها وامها او لابيها وعماتها وبنات عمها ولا يعتبر مهرها بمهر امها وقوم امها الا ان يكون
امها من قوم ابيها بان كانت بنت عم ابيها فح يعتبر مهرها لا لانها امها بل لانها بنت عم ابيها وانما تعتبر من
عشيرتها من هي مثلها في الحسن والجمال والسن والمال والبكارة وكذلك يعتبر ان تكون تلك المراة
من بلدتها لان المهر يختلف باختلاف البلدان ومن المشايخ من قال لا يعتبر الجمال في المراة اذا كانت
من اهل بيت الحسب والشرف فان لم يوجد من قوم ابيها امراة بهذه الصفة وذكر شيخ الاسلام
في اول باب المهر انه يعتبر مهرها بمهر مثلها من الاجانب في بلدها ولا يعتبر مهر مثلها من قوم امها
وذكر هو ايضا في مسئلة اخرى وهي مسئلة اختلاف الزوجين في هذا الباب ان على قول ابي
حنيفة لا يجوز تقدير مهرها باقاربها من الاجانب فكان المذكور في اول الباب قولهما واذا تزوج امراة
ولم يسم لها مهرا ثم سمى لها مهرا او فرض لها مهرا او رافعته الى القاضي ففرض لها مهرا جاز ويكون ذلك
تقديرا لمهر المثل وفي الفتاوى سيل ابو القاسم عن امراة زوجت نفسها بغير مهر وليس لها مثل
في قبيلة ابيها في المال والجمال قال ينظر الى قبيلة اخرى مثل قبيلة ابيها فيقضى لها بمهر مثلها من نساء
تلك القبيلة وانما يعتبر حالها في السن والجمال حالة التزوج وفي المهر حقوق ثلاثة حق الشرع وهو ان
لا يكون اقل من عشرة وحق الاولياء وهو ان لا يكون اقل من مهر مثلها وحق المراة وهو كونه ملكا لها غير
ان حق الشرع وحق الاولياء يعتبر وقت العقد لا في حالة البقاء حتى لو زوجت نفسها من رجل بمقدار
مهر مثلها ثم ابرأته عن كلها او بعضها لا يكون للاولياء حق الاعتراض وعن هذا قلنا اذا تزوجها على ثوب
قيمته ثمانية فلم تقبضه حتى صارت قيمته عشرة فلها الثوب ودرهمان ولو كانت قيمة الثوب عشرة
فلم تقبضه حتى صارت قيمته ثمانية فلها الثوب لا غير لان في الوجه الثاني حق الشرع صار مقاما اذ
كانت قيمة الثوب عشرة وقت العقد فالانتقاص بعد ذلك لا يضر بخلاف الوجه الاول لان حق الشرع
لم يصر مقاما لان قيمة الثوب عند العقد ثمانية وقد ذكرنا ان حق الشرع اعتبارا هو وقت العقد وروي

بعشرة ثم ابرأته عن كلها او عن بعضها جاز
وكذا اذا زوجت نفسها من رجل صح

الحسن عن ابي حنيفة ان في الثوب وما ليس من ذوات الامثال تعتبر القيمة يوم التسليم وفي
المكيل والموزون تعتبر القيمة يوم العقد وهذه الرواية انما تتضح وجهها اذا لم يكن الثوب معينا
في العقد ووجه ذلك ان القيمة اصل في التسليم الا ترى انه لو جاءت بها اجبرت على القبول فتعتبر القيمة
يوم التسليم فاما المكيل والموزون فقد استحكم الوجوب في الذمة وذكرها وذكر الدراهم سواء
فيعتبر القيمة يوم الوجوب وفي نوادر ابن سماعة عن محمد اذا تزوج امراة على قطعة فضة تبر
وزنها عشرة ولا تساوي عشرة مضروبة جاز ولا يلزمه فضل ما بينهما ولو شرط تعليم القران مهرا
لا يصح لانه ليس بمال ولو تزوجها على ان يرعى غنمها سنة لم يجز على رواية الاصل وروى ابن سماعة عن
محمد انه يجوز في الرعي وقد اختلف اصحابنا في هذا فمنهم من يقول بان المنفعة صلحت مهرا لانها متقومة
بالعقد الا ان الزوج يمنع عن الخدمة لما فيه من الاستهانة به ولا استهانة في رعي الغنم فيجوز شرطه
ومنهم من قال بان منفعة الحر لا تصلح مهرا وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اذا تزوجها
على خدمته سنة فلها مهر المثل وقال محمد لها قيمة خدمته فمحمد رحمه الله تعالى يقول بان المنفعة تصلح
عوضا في ساير العقود فتصلح عوضا في باب النكاح الا انه منع عن التسليم شرعا لما فيه من الاستهانة
مع صلاحيته مهرا فيصار الى قيمته كما لو تزوجها على عبد الغير ولم يجز ذلك الغير وهما يقولان بان المنافع
في الاصل ليست بمال ولهذا لم يضمن بالغصب وانما يظهر لها حكم المالية والتقوم شرعا بالعقد ضرورة
الحاجة اليها فاذا لم يجب التسليم بالعقد لا يندفع به الحاجة فبقي حكم الاصل فلم تظهر المالية والتقوم
فيجب مهر المثل وفي المنتقى عن محمد رحمه الله انه اذا تزوجها على خدمة نفسه يجوز ولو تزوجها على
خدمة عبده سنة جاز بلا خلاف واذا تزوجها على هذا العبد وهو ملك الغير فالنكاح جائز والتسمية
صحيحة فتسميه مال الغير صداقا صحيح لان المسمى مال متقوم فبعد ذلك ينظر ان اجاز صاحب الدار وصاحب
العبد فلها عين المسمى وصار الجواب في النكاح متى اجاز المستحق التسمية نظير الجواب في البيع واذا لم
يجز المستحق لا يبطل النكاح ولا التسمية حتى لا يجب مهر المثل وانما يجب قيمة المسمى بخلاف البيع فان في
باب البيع متى لم يجز المستحق ينفسخ البيع من كل وجه حتى لا يجب قيمة المسمى وفي المنتقى ابن سماعة عن
ابي يوسف رجل تزوج امراة على عبد لها فلها مهر مثلها ولم يجعل هذا بمنزلة من تزوج امراة على عبد غيره
لان الذي له العبد لو اجاز كان جائزا وليس كذلك المراة وفيه ايضا اذا تزوج امراة على عبد ودفعه اليها
فوهبته للزوج ثم استحق فالمراة ترجع على الزوج بقيمة العبد وفي الاصل اذا تزوجها على شيء بعينه وهلك
قبل التسليم او استحق فان كان ذلك من ذوات الامثال رجعت على الزوج بالمثل والا فبالقيمة واذا
تزوجها على الف درهم على ان ترد الفا عليه فلها مهر المثل لان الالف المشروطة بمقابلة الالف المسمى
حتى لا يودي الى الربو فيبقى النكاح بلا تسمية حتى لو تزوجها على الف درهم على ان ترد عليه ماية دينار
يقسم الالف على المائة دينار وعلى مهر مثلها فما اصاب الدنانير كان صرفا يشترط فيه التقابض في
المجلس وما يخص مهر المثل يكون صداقها وكذلك اذا تزوجها على الف درهم على ان ردت عليه عبدا
بعينه فهو جائز وتقسم الالف على قيمة العبد ومهر المثل فما اصاب قيمة العبد يكون شراء حتى اذا مات
العبد قبل التسليم او وجد الزوج به عيبا بطل ذلك القدر وما اصاب مهر مثلها فهو صداقها والله
اعلم **نوع منه في المهر تدخله الجهالة** الاصل ان جهالة المسمى اذا كانت جهالة جنس تمنع
صحة التسمية ويجب مهر المثل واذا كانت جهالة صفة لا تمنع صحة التسمية وللمراة الوسط من ذلك بيان

الاول اذا تزوج امراة على دابة او ثوب فلها مهر مثلها بالغا ما بلغ وكذلك اذا تزوجها على دار لان
المسمى مجهول الجنس فالثياب اجناس مختلفة لاختلاف حصولها من القطن والكتان والابريسم
والخز وكذلك الدابة لان الدابة تقع على الخيل والبغال والحمير وانها اجناس كذلك الدار لانها في معنى
الاجناس المختلفة فانها تختلف باختلاف البلدان والمحال باختلاف الضيق والسعة وكثرة المرافق
وقلتها بيان الثاني اذا تزوج امراة على عبد او ثوب هروي ولم يتصف فالتسمية صحيحة ولها الوسط
من ذلك نظرا للجانبين والزوج بالخيار ان شاء اعطاها الوسط وان شاء اعطاها القيمة لان الوسط
لا يعرف الا بالقيمة فتسليم العبد تسليم ما هو المستحق بالعقد فصارت القيمة اصلا في التسليم
والوسط من العبد في زماننا ادنى تركي وارفع هندي ويعتبر قيمة الوسط على قدر غلاء السعر والرخص
عندهما وهو الصحيح واذا ذكر العبد والثوب مطلقا من غير مضاف الى نفسه فاما اذا ذكره مضافا الى نفسه
بان قال تزوجتك على عبدي او قال ثوبي ليس له ان يعطي القيمة لان الاضافة من اسباب التعريف كالاشارة
ولو كان العبد او الثوب مشارا اليه في العقد ليس له ان يعطيها القيمة فكذا ههنا والمسئلة مذكورة في
السير في ابواب الايمان ولو تزوجها على عبد موصوف فكذلك الجواب في ظاهر الرواية للزوج الخيار
ان شاء اعطاها عين الثوب وان شاء اعطاها القيمة وروى عن ابي حنيفة انه يجبر على تسليم عين الثوب
وهو قول زفر لان الثوب بذكر الصفة ملتحق بذوات الامثال الا ترى انه يجوز التسلم فيه وعن ابي يوسف
انه ان ذكر الاجل مع ذلك يجبر على التسليم وان لم يذكر الاجل كان للزوج الخيار لانه اذا ذكر الاجل كان نظير
السلم فيجبر على التسليم كما في السلم وذكر البقالي ان في الثياب الموصوفة روايتين ولو تزوجها على كر حنطة
ولم يصفه فان شاء اعطى كرا وسطا وان شاء اعطى القيمة وروى عن ابي حنيفة انه يجبر على تسليم الكر وهو
قول زفر بخلاف العبد على هذه الرواية فان هناك لا يجبر على تسليم العبد مع ان الواجب في الصورتين جميعا
الوسط لان العبد ليس من ذوات الامثال وطريق معرفة الوسط منه القيمة فكانت القيمة اصلا في التسليم
ولا كذلك الحنطة لانها من ذوات الامثال فيمكن معرفة الوسط منها بدون القيمة فلم تكن القيمة اصلا في التسليم
له والجواب في ساير المكيلات والموزونات نظير الجواب في الحنطة واذا تزوجها على شيء مما يكال او يوزن
فسمى منه كيلا او وزنا معلوما من صنف معلوم فلها ما سمى من ذلك وان جاء بقيمته دراهم او دنانير
لم تجبر المراة على القبول بخلاف الحيوان والثوب الهروي هكذا ذكر شيخ الاسلام وفي النوادر اذا تزوجها
على مكيل ووصفه بحيث يكفي مثله في السلم لا تجبر على قبول القيمة وان قصر في الوصف وترك
شيا مما يشترط في السلم اجبرت على قبول القيمة وهو قول زفر ولو تزوجها على بيت فاسم البيت في
عرفها ينصرف الى المبني من المدر وانه لا يصلح صداقا اذا لم تكن معينة وفي نوادر ابن سماعة عن محمد اذا تزوجها
على الف رطل خل فان كان الغالب في ذلك البلد خل التمر فهو عليه وكذلك لو تزوجها على كذا رطل لبن فهو
على الغالب من ذلك وان لم يكن واحد منها غالبا فلها مهر المثل لان هذين جنسين الا ترى انه لو اشتراه
على انه خل خمر فاذا هو خل تمر كان البيع فاسدا ولو تزوجها على كر تمر فلها كر وسط من التمر قال وهذا جنس
واحد وفي المنتقى قال محمد رحمه الله وقال ابو حنيفة اذا تزوج امراة على ما له من الحق في هذه الدار قال
افرض لها مهر المثل لا اجاوز به قيمة الدار وفي قولنا لها ما كان له من الحق في الدار لا غير اذا بلغ ذلك عشرة
وفي المنتقى ايضا عن ابي حنيفة رحمه الله اذا تزوجها بنصيبه من هذه الدار فلها الخيار ان شاءت اخذت
النصيب وان شاءت اخذت مهر المثل لا يجاوز به قيمة الدار وفيه ايضا اذا تزوجها على دراهم ولم يسم

كرهي فلها مهر مثلها قال ولا يشبه هذا الخلع ولو قال تزوجتك على ثوب يساوي خمسين درهما
فلها مهر المثل ابراهيم ابن رستم عن محمد اذا تزوجها على الف مهرا على الاقرب الى مهر مثلها من الدراهم
والدنانير واذا تزوجها على الف دينار ولم يسم نيسابوريا او بخاريا او مكيا فقد قيل يجب مهر المثل
لان اسم الدار يقع على جميع هذه الانواع وكان المسمى مجهولا وقيل لها الوسط وهو البخاري لان
هذه جهالة نوع فلا تمنع صحة التسمية وينصرف الى الوسط كما في العبد والثوب الهروي وفي الجامع
الاصغر اذا تزوجها على الف درهم وفي البلد نقود مختلفة ينصرف الى الغالب وان لم يكن نظر الى مثلها
والى تلك النقود فايها وافق مهر المثل حكم لها به واذا تزوجها على ناقة من ابله هذه فلها مهر المثل في
قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يعطيها ما شاء من تلك الابل وروى عنهما بشر في نوادره وكذا لو
تزوجها على مل‌ء هذا البيت او هذا الجوالق او هذا الزنبيل حنطة فلها مهر المثل عند ابي حنيفة رحمه الله وعند
ابي يوسف لها المسمى فان ضاع الزنبيل والجوالق صدق في مقداره قال في البقالي عقيب ذكر
مسئلة الزنبيل وكذلك اذا تزوجها بوزن هذا الحجر او بقيمة هذا العبد او بجميع ما يملك او على مهر فلانة
ولو تزوجها على حكمها او حكم اجنبي او حكمه فالتسمية فاسدة فبعد ذلك ينظر ان كان شرط حكمه وحكم
بمهر المثل او اكثر فلها ذلك وان حكم بالاقل فلها مهر المثل الا ان ترضى المراة وان شرط حكمها وحكمت بمهر المثل
او اقل فلها ذلك وان حكمت بالاكثر فلها مهر المثل الا ان يرضى الزوج وان شرط حكم اجنبي فان حكم باقل من
مهر المثل لم يجز الا برضا المراة وان حكم باكثر من مهر المثل لم يجز الا برضا الزوج وان حكم بمهر المثل جاز حكمه ولا
يتوقف على الرضا **نوع فيما اذا سمى لها مالا وضم اليه ما ليس بمال** قال
في الاصل اذا تزوجها على الف وارطال معلومة من الخمر فليس لها الا الالف لان ذكر الالف جعل كالمعدوم
فكانه تزوجها على الف ولو تزوجها على اقل من عشرة وعلى ارطال من خمر معلومة بان تزوجها مثلا على خمسة
او على ستة وارطال معلومة من الخمر فلها تمام عشرة دراهم لان ذكر الخمر جعل كالعدم فكانه تزوجها على خمسة
ولو تزوجها على هذا الدن من الخمر وقيمة الظرف عشرة فعن محمد رحمه الله في ذلك روايتان احديهما
انه يجب لها الدن لا غير لانه جمع بين ما يصلح مهرا وما لا يصلح مهرا فهو كما لو جمع بين الخل والخمر على ما ياتي
بعد هذا ان شاء الله تعالى وفي رواية اخرى عنه انه يجب مهر المثل لان الظرف لا يقصد بالعقد وانما
يقصد بما فيه وقد لغت تسمية ما في الظرف فتلغو تسمية الظرف بطريق التبعية اذا تزوجها على
الف درهم وعلى طلاق فلانة وقع الطلاق على فلانة بنفس العقد بخلاف ما اذا تزوجها على الف درهم
وعلى طلاق فلانة لانه في الفصل الاول اوجب الطلاق عوضا بالعقد والعوض ثبت بنفس العقد وفي
الفصل الثاني ما اوجب الطلاق عوضا انما شرط التطليق فلا يقع الطلاق ما لم يطلق ثم اذا شرط التطليق
ولم يطلق فلانة كان لها تمام مهر مثلها لانها انما رضيت بالنقصان من مهر المثل ليحصل لها منفعة طلاق
الضرة فاذا لم يسلم لها ذلك كان لها تمام مهر مثلها كما لو تزوجها على الف درهم وكرامتها او تزوجها على الف
درهم وعلى ان يهدي لها هدية فلم يف بالشرط والمعنى ما ذكرنا وكذلك في كل شرط لها فيه منفعة اذا لم
يف الزوج بالمشروط ولو تزوجها على الف درهم وعلى طلاق ضرتها فلانة على ان ردت عليه عبدا
وقع الطلاق بنفس العقد وانقسم الالف والطلاق على بضعها وعلى العبد وهذا لان الزوج بدل شيئين
الالف والطلاق والمراة ايضا بدلت شيئين البضع والعبد فانقسم الطلاق والالف على البضع وقيمة
العبد فان كانت قيمة العبد وقيمة البضع سواء كان نصف الالف ونصف الطلاق عوضا عن العبد

ثمنا ونصف الالف ونصف الصداق عوضا عن البضع صداقا لها وانقسم العبد والبضع على
الطلاق والالف ايضا وصار بمقابلة الطلاق نصف العبد ونصف البضع ويكون طلاق فلانة
في هذه الصغيرة بائنا لان بمقابلة الطلاق نصف العبد ونصف البضع فيكون طلاقا بجعل ثم انما جعلنا
نصف العبد ونصف البضع بمقابلة الطلاق لان المجهول اذا ضم الى المعلوم فالانقسام باعتبار الذات دون
القيمة وجعل الطلاق الذي ليس بمتقوم ولا بمقدر متقوما ومقدرا بانضمام ما هو متقوم ومقدر اليه فان
استحق العبد او هلك قبل التسليم يرجع بخمسماية حصة العبد ويرجع بنصف قيمة العبد ايضا لان
نصف العبد بمقابلة نصف الطلاق واستحقاق الجعل وهلاكه قبل التسليم يوجب قيمته على كل من
كان ملتزما تسليمه وان كان تزوجها على الف وعلى ان يطلق ضرتها فلانة على ان ردت عليه عبدا ههنا
لا يقع الطلاق على الضرة ما لم يطلقها وصار نصف الالف صداقا لها والنصف ثمن العبد اذا كان قيمة
البضع وقيمة العبد على السواء فبعد ذلك ينظر ان وفى لها بالشرط بان طلق فلانة فلها الخمسماية لا غير
وان لم يطلق فلانة فلها تمام مهر مثلها لانها انما نقصت عن مهر المثل رغبة في طلاق ضرتها فتعذر عدم
حصول المرغوب كان لها تمام مهر مثلها **نوع منه في الرجل تزوج امراة على مهر فوجد على
خلاف ما سمى** قال ابو حنيفة رحمه الله اذا تزوج امراة على عبد معين او دن من خل معين او شاة
ذكية معينة فوجد العبد حرا او الخل خمرا او الشاة ميتة فلها مهر المثل في جميع ذلك وقال ابو يوسف
لها مثل ذلك العبد عبد وفي مثل ذلك الدن من خل وسط ومثل تلك الشاة ذكية وقال محمد في الحر والميتة
كما قال ابو حنيفة وفي الخمر كما قاله ابو يوسف وهذه المسئلة في الحاصل على امر معروف في البيوع ان الاشارة
مع التسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من جنس خلاف المسمى فالعبرة للتسمية واما اذا كان المشار اليه
من جنس المسمى الا انهما يختلفان وصفا فالعبرة للاشارة بعد هذا قال ابو يوسف الحر مع العبد والخمر مع
الخل جنسان مختلفان لان احدهما مال يصلح صداقا فتعلق الحكم بالتسمية والمسمى مال واعتبرت
الاشارة لبيان وصف المسمى كانه قال على مثل هذا العبد عبد في الوصف وكذا في الخل والشاة ومحمد رحمه الله
يقول الخل مع الخمر جنسان مختلفان لان المطلوب من كل واحد منهما غير المطلوب من الاخر فاما الحر مع العبد
جنس واحد لان منفعة الحر والعبد تحصل على نمط واحد فكانت العبرة للاشارة والمشار اليه لا يصلح
مالا فكانه قال تزوجتك على هذا او سكت وابو حنيفة رحمه الله يقول اختلاف الجنس باختلاف الصورة
والمعنى لان قيام الشيء بالصورة والمعنى وصورة الخل والخمر واحدة فبقي معنى المجانسة من وجه فلم يسقط
حكم الاشارة فيجب مهر المثل ولو سمى حراما واشار الى حلال بان قال تزوجتك على هذا الخمر واشار الى
هذا الخل فلها المشار اليه في ظاهر قول ابي حنيفة رحمه الله اعتبارا للاشارة وروى محمد عن ابي حنيفة
انه يجب مهر المثل لانه نزل بالتسمية فسقط حكم التسمية اصلا وعن ابي يوسف ان لها المشار اليه وفي
رواية اخرى عنه ان لها مهر المثل ولو جمع بين حر وعبد او بين خل وخمر فقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله
ان لها الحلال المشار اليه لا غير وفي رواية اخرى عنه اذا كان الحلال اقل من مهر المثل فانه يبلغ مهر المثل وقال
ابو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان عبدا وقال محمد لها الحلال المسمى لا غير وفي نوادر ابن سماعة عن محمد
رجل تزوج امراة على شيء واشار الى شيء بعينه وسمى شيئا سواه وكانا جميعا حلالا فلها مهر مثلها قال
ولا يشبه اذا كانا حلالين اذا كان احدهما حراما ومعنى قوله في ابتداء المسئلة اشار الى شيء بعينه وسمى شيئا
سواه وسمى نوعا اخر والحاصل ان في النوعين يعتبر المسمى على ما ذكرنا فاذا كانا حلالين يجب مثل

المسمى واذا كان احدهما حراما يجب مهر المثل بيانه اذا تزوجها على هذا الثوب الرومي فاذا هو هروي
مثل جودة التي رانه وكذا اذا تزوجها على هذا الدن الخل فاذا هو طل فلها خل مثل ذلك الطلا وان قال على
هذا الدن من الخمر فاذا هو خل فلها مهر مثلها قال لاني جعلته على التسمية اذ هما نوعان وهو احدى الروايتين
عن محمد على ما ذكرنا ولو تزوجها على هذه الشاة الميتة فاذا هي ذكية او هي حية قال هذا نوع واحد
فيقع العقد على المشار اليه ولا تعتبر فيه التسمية فان كان المشار اليه ميتة فلها مهر مثلها وان كان
قد سمى ذكية وان كان المشار اليه ذكية او حية فلها ذلك وان كان قد سمى ميتة وذكر الحسن عن ابي
يوسف في كتاب الاختلاف اذا تزوج امراة على عبد وهي لا تعلم حاله فاذا هو حر فلها قيمته وفي
نوادر ابن ابراهيم عن محمد اذا تزوج امراة على هذه الشاة فاذا هي خنزير فلها مهر المثل في قول ابي حنيفة
وفي قول ابي يوسف وقولنا عليه قيمة شاة وسط وفي نوادر ابن سماعة عن محمد ان عليه شاة
وسطا وقال محمد رحمه الله في الاملاء اذا تزوجها على هذه الشاة فاذا هي خنزير او على هذا الخنزير
فاذا هي شاة وهي تعلم بحال المشار اليه فالنكاح على المشار اليه ولا يعتبر فيه التسمية فبعد ذلك ينظر
ان كان المشار اليه حلالا فلها ذلك مهرا وليس لها غير ذلك وان كان حراما فلها مهر مثلها قال الا ترى
ان رجلا لو قال لاخر ابيعك هذا الخنزير بالف واشار الى الشاة وهما يعلمان انها شاة فالبيع جاير
وكذلك اذا قال لغيره ابيعك هذا الخنزير بالف واشار الى عبد وهما يعلمان انه عبد فالبيع جاير
وان كان مشكلا فالبيع باطل في قولهم وهذه المسيلة مع اجناسها بناء على اصل ان الاشارة مع التسمية
اذا اجتمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى انما يتعلق العقد بالمسمى اذا لم يعلم المتعاقدان بحال
المشار اليه ومسايل هذا الاصل مذكورة في الزيادات في باب من الوكالة بالشي يكون على عين ما امر
به وفي المنتقى عن محمد اذا تزوج امراة على ارض وحددها على ان فيها عشرة اجربة فقبضها المراة فاذا
هي ستة اجربة وكان ذلك قبل ان يزرعها فلها الخيار ان شاءت اخذت الارض ولا شي لها غيرها
وان شاءت ردت الارض واخذت قيمتها في ذلك الموضع لو كانت عشرة اجربة فان كانت المراة
قد باعت هذه الارض او وهبتها وسلمتها ثم علمت انها ستة اجربة فلا شي لها غير الارض لان الزوج
يقول لها ردي الاصل وخذي قيمة عشرة اجربة وكذلك اللولو اذا انتقصت من وزنها والثياب
اذا انتقصت من ذراعها ولو لم تكن باعتها ولا وهبتها ولكن غلب عليها دجلة او نحوها من الانهار
تجري فيها وصارت مستهلكة ثم علمت انها ستة اجربة رجعت على الزوج بتمام قيمة الارض وكذلك
اذا تزوجها على عشرة اثواب هروية باعيانها كل ثوب منها عشاري فوجد كلها سباعي فهي بالخيار
ان شاءت اخذتها وان شاءت ردتها واخذت قيمتها لو كانت عشارية على مثل حالها التي هي عليه فان
وجدت كلها عشارية الا واحدة منها فانها سباعية فهي بالخيار ان شاءت اخذت الثياب ولا شي لها
غيرها وان شاءت اخذت الثياب العشارية وردت الثوب التي وجدته سباعيا واخذت قيمته
لو كان عشاريا على مثل رقعته وجوده واذا تزوج امراة على ارض على ان فيها الف نخل وجدها او
تزوجها على دار وجدها على انها مبنية بالاجر والجص والساج فاذا الارض لا نخل فيها واذا الدار لا بنا
فيها فهي بالخيار ان شاءت اخذت الدار والارض ولا شي لها غير ذلك وان شاءت اخذت مهر مثلها وان
طلقها قبل ان يدخل بها لم يكن لها الا نصف الارض ونصف الدار على ما وجدتها عليه الا ان تكون متعتها
اكثر من ذلك فيكون الخيار للمراة ان شاءت اخذت نصف الارض او نصف الدار لا شي لها غير ذلك

وان شاءت اخذت متعتها **نوع منه في الشروط في المهر** اذا تزوج امراة على الف
درهم او على الفي درهم فالنكاح جاير ويحكم مهر المثل عند ابي حنيفة رحمه الله فان كان مهر مثلها
الفا او اقل فلها الا الف وان كان الفين او اكثر فلها الا الفان وان كان اكثر من الف واقل من الفين فلها
مهر مثلها فالحاصل ان عنده لا ينتقص عن الاقل ولا يزاد على الاكثر وعند ابي يوسف ومحمد لها الالف في
الوجوه كلها وهذه المسيلة بناء على ان الموجب الاصلي في باب النكاح عند ابي حنيفة مهر المثل وانما
يصار الى المسمى عند صحة التسمية من كل وجه وعندهما الموجب الاصلي المسمى وانما يصار الى
مهر المثل عند فساد التسمية من كل وجه وعلى هذا الاصل مسيلة ذكرها محمد رحمه الله في الجامع الكبير و
صورتها اذا تزوج امراة على الف حالة او على الف الى سنة فعلى قول ابي حنيفة يحكم مهر المثل فان كان
مهر مثلها الف درهم او اكثر فلها الف حالة وان كان اقل من الف فلها الف الى سنة وعلى قول
ابي يوسف ومحمد لها الف الى سنة على كل حال وهذا لان تاثير الاجل في نقصان المالية ولهذا التجار
يشترون بالنقد باقل مما يشترون بالنسية ولما كان هكذا كان التزوج على الف حالة او الف نسية
بمنزلة التزوج على الف او الفين وهناك الجواب على الاختلاف كذا هاهنا ولو كان تزوجها على الف
حالة او على الفين الى سنة فعلى قول ابي حنيفة ان كان مهر مثلها الفي درهم او اكثر كان المراة بالخيار ان
شاءت اخذت الفي درهم الى سنة وان شاءت اخذت الفا حالة لان المراة رضيت بالنقصان عن مهرها
على كل حال بعد هذا نقول الالف ازيد وصفا وانقص قدرا والالفان ازيد قدرا وانقص وصفا لما
ان المؤجل انقص من الحال والانسان مرة يختار هذا التعجيله ومرة يختار ذلك لكثرته وان كان مهر مثلها
اقل من الف فالخيار الى الزوج يعطيها اي المالين شا ولانه التزم احدى الزيادتين فكان له الخيار كما في
جانب المراة وان كان مهر مثلها اكثر من الف واقل من الفين فلها مهر مثلها في قول ابي حنيفة لما ذكرنا انه انما
يعدل عن مهر المثل عنده عند استقرار التسمية وعندهما الخيار الى الزوج في الوجوه كلها لانه لا يلزمه
الا الاقل والاقل فيما يختاره الزوج فرق ابو حنيفة رحمه الله بين هذا وبين الخلع على الف او الفين و
الاعتاق على الف او الفين فان هناك جوابه كجوابهما والفرق انه ليس للخلع موجب اصلي يصار اليه فيجب المتيقن
من المسمى والنكاح له موجب اصلي وهو مهر المثل لا يعدل عنه الا بعد استقرار التسمية اذا تزوجها
على الف ان لم يكن له امراة وعلى الفين ان كانت له امراة او على الف ان لم يخرجها من البلدة وعلى الفين ان
اخرجها فالنكاح جاير والمهر الشرط الاول فان وفى به فلها المسمى على ذلك الشرط وان لم يف فلها مهر
المثل لا ينقص عن الاقل ولا يزاد على الاكثر وقال ابو يوسف ومحمد الشرطان جايزان وفي فتاوي اهل سمرقند
اذا تزوج امراة على الف ان كانت قبيحة وعلى الفين ان كانت جميلة فان كانت جميلة فلها الفان وان كانت
قبيحة فلها الف وهذا بلا اختلاف فرق ابو حنيفة بين هذا وبينما اذا تزوجها على الف ان اخرجها من البلدة
وعلى الفين ان لم يخرجها فان الشرط الاول جايز عنده والشرط الثاني فاسد والفرق ان في مسيلة الاخراج
دخلت المخاطرة في التسمية الثانية فانه لا يدري ان الزوج يخرجها او لا يخرجها وفي مسيلة القبح والجمال
لا مخاطرة اصلا فان المراة على صفة واحدة قبيحة كانت او جميلة لكن الزوج لا يعرف وجهالته لا توجب
الخطر وذكر شمس الدين النسفي في شرح الثاني ان من تزوج امراة على الف ان كانت عجمية وعلى الفين ان كانت
عربية وجعلها بمنزلة شرط الاخراج من البلدة وما ذكرنا من الفرق تشكل بهذه المسيلة واذا تزوجها على هذا
العبد او على هذا العبد يحكم مهر المثل عند ابي حنيفة فان كان مهر مثلها مثل ادونهما قيمة فلها الادون لا

ان يرضى الزوج بالارفع وان كان مثل ارفعها قيمة فلها الارفع الا ان ترضى المراة بالادون وان كان بينهما
بين ذلك فلها مهر المثل وفي المنتقى اذا قال لامراة اتزوجك على الف درهم ان تزوجيني فلانة بمهر
من عندك بعطية اباها فتزوجها على ذلك كان النكاح بحصتها من الالف اذا قسم على مهرها وليس
عليها ان تزوجه فلانة ولو قال اتزوجك على الف على ان تزوجيني فلانة بالف فقبلت ذلك وتزوجت
فهذه امراة قد تزوجت بغير مهر مسمى فلها مهر مثل نسائها كرجل تزوج امراة على الف على ان يرد عليه الف
درهم ولو ان المراة التي شرط نكاحها زوجت نفسها منه بخمسماية جاز ونكاح الاولى على ما وصفت لك بغير
مهر مسمى وفيه ايضا لو تزوج امراة على ان يهب لاهلها الف درهم فهذه الالف لا تكون مهرا ولا يجبر
على ان يهب لاهلها الف درهم ولها مهر مثلها وان سلم الالف فهو الواهب وله ان يرجع فيها ان شاء
لو قال على ان اهب له عنك الف درهم فالالف مهر ان طلقها قبل الدخول وقد وقع الهبة يرجع عليها
بنصف ذلك وهي الواهبة وفيه ايضا لو تزوجها على ان يعطيها عبد فلان فالنكاح جائز والشرط
باطل ابن سماعة عن محمد رجل تزوج امراة على الفين الف لها والف لابيها او قالت المراة زوجت نفسي منك
على الفين الفالي والف لابي فذلك جائز والالفان لها وعنه ايضا رجل زوج ابنته من رجل على الفي درهم
واشهد على نفسه انه زوج فلانة من فلان بالفي درهم على ان على الف درهم من مالي وعلى فلان الف
درهم فقبل الزوج بالمهر فالمهر كله على الزوج والاب ضامن عنه الف درهم فان اخذت المراة ذلك من
ابيها او ميراثها كان للاب او لورثته ان يرجع بذلك على الزوج لان قول الاب على ان الف درهم على من مال
بمنزلة الضمان لذلك والزوج لما قبل العقد بالمهر فقد اجاز ذلك الضمان فصار كانه امر به وفي نوادر
هشام عن محمد الاولياء المراة اذا قالوا للذي يريد ان يتزوجها زوجناك على الف درهم على ان لنا خمسين دينارا
فالدراهم والدنانير كلها للمراة وعنه ايضا رجل تزوج امراة على خادم على ان يخدم الخادم الزوج ما عاش
قال ان كان مهر مثل المراة مثل قيمة الخادم فلها مهر مثلها الا ان يشاء الزوج ان يسلم لها الخادم بغير خدمة منه
وروى بشر عن ابي يوسف رجل تزوج امراة على جارية على ان له خدمتها ما عاش او في بطنها قال الجارية
وما في بطنها وخدمتها كله للمراة وكذلك الغنم والدلك على ان اصوافها لي فله الصوف استحسانا الحسن
ابن زياد في كتاب الاختلاف عن ابي يوسف رجل قال لامراته اتزوجك على الف على ان اهب لك عبدي
هذا فتزوجها على ذلك قال ان دفع الذي سمى فهو مهرها وان ابى ان لا يدفع لا يجبر عليه وكان عليه
مهر مثلها لا يجاوز بذلك الالف ولا قيمة العبد وهذا قول ابي حنيفة ابن سماعة عن محمد امراة زوجت
نفسها من رجل على ان ابرا فلانا مما له عليه من الدين برئ فلان منه ولها على الزوج مهر مثلها وعن ابي يوسف
في الامالي اذا زوج ابنته على ان تبريه من الدين الذي له عليه او زوجت المراة نفسها على ان تبريها من
الدين له عليها وهو هكذا فالبراة جائزة ولها مهر مثلها **نوع منه في الزيادة في المهر وما
هو في معنى الزيادة** الزيادة في المهر صحيحة حال قيام النكاح عند علمائنا الثلاثة خلافا
لزفر والخلاف فيه نظير الخلاف في الزيادة في الثمن هكذا ذكر شمس الايمة السرخسي في شرحه وفي
المنتقى ذكر ابو سليمان عن ابي يوسف ان الزيادة في المهر جائزة عند ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف لا يجوز
وفي فتاوى ابي الليث ان الزيادة في المهر بعد هبة المهر صحيحة وفي اكراه شيخ الاسلام ان الزيادة في المهر
بعد الفرقة باطلة وهكذا روى بشر عن ابي يوسف وصورة ما روى بشر اذا طلق امراته ثلاثا قبل الدخول
بها او بعده ثم زادها في المهر بعد ذلك لم تصح الزيادة وفي القدوري ان الزيادة في المهر بعد موت المراة

عند ابي حنيفة وعندهما لا يجوز وفي فتاوى ابي الليث اذا وهبت المراة مهرها من زوجها ثم ان
الزوج بعد ذلك اشهد ان لها عليه كذا كذا من المهر تكلموا فيه واختيار الفقيه ابي الليث انه يجوز اقراره
لا دام يمكن يجوز اقراره ان يجعل الزوج زائدا لها في مهرها مقتضى هذا الاقرار وامكن جعله زائدا لها فان
الزيادة في المهر بعد هبة المهر صحيحة واذا تزوجها بالف درهم ثم جدد العقد بالفي درهم فعلى
قول ابي حنيفة وابي يوسف لا يثبت الزيادة ويكون مهرها الف درهم وعلى قول محمد يثبت الزيادة
ويكون مهرها الفي درهم هكذا ذكر شيخ الاسلام في شرح نكاحه وذكر شمس الايمة السرخسي في
شرحه ان على قول ابي حنيفة تثبت الزيادة وعلى قولهما لا تثبت الزيادة وفي شرح مختصر الطحاوي ان على
قول ابي حنيفة ومحمد تثبت الزيادة وعلى قول ابي يوسف لا يثبت الزيادة وفي اقرار المختصر لعصام
انه لا يثبت الزيادة من غير ذكر خلاف واذا تزوج امراة على صداق في السر وسمع في العلانية باكثر
من ذلك فنقول ان كان ما تعاقدا عليه في العلانية من جنس ما تواضعا عليه في السر الا انه اكثر مما تواضعا
عليه في السر الا انه اكثر مما تواضعا عليه فان اتفقا على المواضعة او اشهد الرجل عليها او على وليها
ان المهر هو المسمى في السر والزيادة سمعة فالمهر ما تواضعا عليه في السر على الف وانكرت المراة المواضعة
على ذلك فالمهر هو المسمى في العقد ويكون القول قول المراة الا ان يقوم للزوج بينة وذكر ابن سماعة
في نوادره عن محمد اذا اشهد الزوج على نفسه في السر ان المهر الذي يريد ان يتزوج عليه الف ثم اشهد
على نفسه من الغد بالفين قال ابو حنيفة المهر الفان وقال ابو يوسف اذا اشهد الشهود انه قد اشهد
في السر ان المهر الف وانه سمع بالفين فالمهر الف قالوا هذا خلاف ما حكي عن ابي حنيفة في الاصل
وان كان ما تعاقدا عليه في العلانية من خلاف جنس ما تواضعا عليه فان لم يتفقا على المواضعة فالمهر
هو المسمى في العقد وان اتفقا على المواضعة ينعقد النكاح بمهر المثل الوجه الثاني ان يتعاقدا عليه
في السر ثم اقرا في العلانية باكثر من ذلك فان اتفقا على ما صنعا في السر واشهدا ان الزيادة سمعة في العلانية
فالمهر هو المذكور عند العقد في السر فاما اذا لم يشهد ان الزيادة في العلانية سمعة وذكر شمس الايمة
السرخسي رحمه الله ان على قول ابي حنيفة المهر مهر العلانية ويكون هذا منه زيادة لها في المهر وعلى قول
ابي يوسف ومحمد المهر هو الاول وفي شرح مختصر الطحاوي ان على قول ابي يوسف المهر هو الاول وعلى
قول ابي حنيفة ومحمد المهر مهر العلانية وتكون زيادة على المهر سواء كان من جنسه او من خلاف جنسه
لجميعه يكون زيادة على المهر الاول يكون زيادة وذكر ابن سماعة في نوادره عن محمد في هذه الصورة ان المهر
هو الاول في قول ابي حنيفة وابي يوسف ولغا تاكد الزيادة اما بالدخول بها او بالخلوة الصحيحة او بموت
احدهما حتى لو وقعت الفرقة بينهما قبل وجود واحد من هذه الاشياء بطلت الزيادة وينصف الاصل
دون الزيادة وذكر شيخ الاسلام رحمه الله انهما اذا تعاقدا في السر بالف واظهرا في العلانية خلاف ذلك
ثم اختلفا فقال الزوج ما اقررت به في العلانية هزل وقالت المراة لا بل جد فالقول قول المراة والمهر
هو المذكور في العلانية الا ان يقوم للزوج بينة على ما ادعى ابراهيم عن امراة قالت لرجل زوجت
نفسي على الف فقال الزوج قبلت النكاح بالفين فالنكاح جائز على الفين كانه زادها ابراهيم عن محمد زوج
امته من رجل على مهر معلوم ثم اعتقها ثم زادها الزوج في المهر شيئا معلوما فالزيادة للمولى لان الزيادة
في اصل النكاح وروى ابن سماعة عن ابي يوسف ان الزيادة لها ولا اجبر الزوج على دفع الزيادة الى المولى لان
الزيادة بمنزلة هبة مبتداة معنى وفي فتاوى الفضلي اذا طلق امراته ثم راجعها وقال لها زدت في مهرك لا يصح

لمكان الجهالة ولو قال لها راجعتك بمهر الف درهم فان قبلت المراة ذلك صح وما لا فلا لان هذه زيادة
في المهر فيتوقف على قبولها قال محمد رحمه الله في الجامع حر تزوج امة بغير اذن مولاها على ماية درهم فقال
الزوج للمولى اجز النكاح فقال المولى اجزته على ان تزيدني في الصداق خمسين درهما فان رضي الزوج بذلك
صح وتثبت الزيادة وان لم يرض به لم تثبت الزيادة الاصل في جنس هذه المسايل ان تعليق الاجازة في
النكاح الموقوف بقبول الزوج زيادة مال على المسمى صحيح وكذلك بقبول مال اخر سوى المسمى وتعليقها
بساير الشروط لا يصح وهذا لان الاجازة لها حكم ابتداء العقد على ما عرف في مواضع كثيرة وتعليق اصل
العقد بقبول الزوج المال الصحيح ولا يصح تعليقه بساير الشروط فكذا تعليق الاجازة اذا ثبت هذا جئنا
الى تخريج المسايل فنقول المولى اثبت الاجازة معلقة بشرط رضا الزوج بزيادة خمسين درهما لان كلمة
على كلمة شرط وقد صح التعليق لما ذكرنا فان رضي الزوج بالزيادة تثبت الاجازة لوجود شرطها قال ولا يكون
كلام المولى ردا للعقد بماية حتى لو اجاز النكاح بماية قبل رضاء الزوج بالزيادة صح ولو رده ينفسخ لان
هذا التماس الزيادة في الصداق وذلك يقتضي تقرير الاصل لا رده وكذلك الجواب فيما اذا قال المولى لا اجيز النكاح
الا بزيادة خمسين درهما او قال لا اجيز النكاح ولكن زدني خمسين درهما او قال لا اجيزه واجيزه ان
زدتني خمسين درهما كان هذا من المولى نقضا للنكاح حتى لو اجاز بعد ذلك بالماية لا يجوز وكل جواب
عرفته في المولى مع الامة فهو الجواب في الولي ٭ تزوج المراة البالغة بغير امرها فبلغها فتخير في جميع ما
بينا وفي الجامع ايضا امة منكوحة اعتقت حتى يثبت لها الخيار على ما ياتي بعد هذا بيانه ان شاء الله
فقال لها زوجها زدتك في صداقك خمسين درهما على ان تختاريني ففعلت صح الاختيار وتثبت الزيادة
وتكون الزيادة للمولى ومثله لو قال لها لك على خمسين درهما على ان تختاريني ففعلت فلا شي لها وبطل
خيارها لان في الوجه الاول جعل الخمسين بازاء بضعها فانه جعل زيادة في الصداق ولكن علق هذا
الجعل باختيارها زوجها فاذا وجد الاختيار يثبت الزيادة عوضا عن منافع بضعها لالتحامها باصل
العقد ولا كذلك الوجه الثاني لان في الوجه الثاني ما جعل الخمسين بازاء البضع انما جعله بازاء اختيارها
زوجها وانه غير مستقيم لان اختيارها زوجها ليس بمال والتزام المال بمقابلة ما ليس بمال غير مستقيم
وفي نكاح المنتقى رجل زوج ادعى نكاح امراة وهي تجحد ثم ان الزوج مع المراة اصطلحا على ان اعطاها الف
درهم على ان اجازت له النكاح الذي ادعى فهو جايز وكذلك اذا قال لها ازيدك ماية على ان تقري بالنكاح
ففعلت فان وجد بينة على اصل النكاح الاول لم يكن له ان يرجع في الماية لانها بمنزلة الزيادة في المهر
والبيع نظير النكاح لان الزيادة في الثمن صحيحة كالزيادة في المهر ولو كان هذا منه في الطلاق بان ادعت
امراة على زوجها انه طلقها بالف درهم وانها نقدته المال فجحد الزوج فصالحته على ماية اخرى على
ان يقر بالطلاق بالجعل الاول ففعل ثم انها وجدت بينة على الطلاق بالجعل الاول فلها ان ترجع بالماية
لان الزيادة في جعل الطلاق بعد وقوعه لا يصح والصلح في القصاص والعتاق كالصلح في الطلاق
والكتابة كالبيع يعني اذا ادعى المملوك الكتابة والله اعلم **نوع منه في المراة التي تمنع نفسها بمهرها
والتاجيل في المهر وما يتعلق به** قال الكرخي رحمه الله للمراة ان تمنع الزوج من الدخول
بها حتى يوفيها جميع المهر قال وليس للزوج ان يمنعها من السفر والخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيها
المهر وان كان المهر موجلا لم يكن لها ان تمنع نفسها منه وله ان يمنعها من السفر وزيارة بعض اهلها بغير
اذنه وقال ابو يوسف القياس كذلك كما في البيع لكن استحسنا وقلنا لها ان تمنع نفسها منه وليس له ان

منعها من السفر وزيارة بعض اهلها حتى يوفيها المهر قال وليس هذا كالبيع وهذا اخر قوله وقال
ابو يوسف اذا كان بعض المهر حالا وبعضه موجلا فله ان يدخل بها اذا اعطاها الحال وقال ابو حنيفة
اذا كان المهر موجلا فلم يدخل بها الزوج حتى حل الاجل لها منعت نفسها عن الزوج حتى يوفيها المهر فليس لها
ذلك من قبل ان اصله لم يكن حالا ٭ ثم لا خلاف لاحد ان تاجيل المهر اذا كان الى غاية معلومة نحو شهر او سنة
انه صحيح وان كان لا الى غاية معلومة نحو شهر او سنة انه صحيح وان كان لا الى غاية معلومة فقد اختلف
المشايخ بعضهم قالوا لا يصح وبعضهم قالوا يصح وهو الصحيح وهذا لان الغاية معلومة في نفسها وهو
الطلاق او الموت الا ترى ان تاجيل البعض صحيح وان لم ينصا على غاية معلومة نحو الشهر او السنة وانما
صح بالطريق الذي قلنا قال مشايخنا وفي عرف ديارنا ليس للمراة ان تمنع نفسها من زوجها حتى تستوفي
جميع المهر لان في عرفنا البعض معجل والبعض موجل والمعجل دستمان والموجل يسمى كابين كردي والعرف
كالمشروط فان بينا مقدار المعجل ومقدار الموجل فهو على ما بينا وان لم يبينا شيا ينظر الى المسمى والى المراة
ان مثل هذه المراة كم يكون لها من مثل هذا المسمى معجلا وكم يكون لها موجلا في العرف فيقضى بالعرف وما ذكر
في مجموع النوازل انه يقضى لها بنصف المهر معجلا فانما ذلك بنا على عرف اهل سمرقند انهم يعجلون النصف
من المسمى وهو اختيار الفقيه ابي الليث الا ان ذلك يختلف باختلاف البلاد فالصحيح ما ذكرنا وان شرط
تعجيل الكل في العقد فهو كما شرطا ووجب تعجيل الكل اذ لا معتبر بدلالة العرف اذا جاء الصريح بخلافها
ولو دخل الزوج بها او خلا بها برضاها فلها ان تمنع نفسها منه وتمنعه عن السفر بها حتى تستوفي جميع المهر
على جواب المعجل والكتاب في عرف ديارنا وقال ابو يوسف ومحمد ليس لها ذلك واجمعوا على انه ان دخل بها
كارهة او دخل بها وهي صغيرة او مجنونة انه لا يبطل حقها في المنع والحبس فوجه قولهما ان المعقود عليه صار
مسلما بالوطية الواحدة الا ترى ان المهر كله يتاكد بوطيه واحدة فلو ثبت لها حق المنع تصير مستردة والثابت
لها حق المنع عن التسليم لا حق الاسترداد بعد التسليم ولابي حنيفة ان المستوفي بالوطي وان كثر فهو مستحق بالعقد
ولا يجوز اخلاوه عن العوض ابانة لخطره الا ان في حق تاكيد المهر اقيم وطية واحدة مقام جميع الوطيات لانه
لا يمكن تاكيده بعدده لانه لا يعرف مقدار عدده ولكن اذا وجد وطيات اخر فالبدل يقابل الكل فكانت ممتنعة
عن تسليم ما يقابله البدل لا مستردة وكان الشيخ الفقيه ابو القاسم الصفار يفتي في السفر بقول ابي حنيفة
وفي منع النفس بقولهما واستحسن بعض مشايخنا اختياره في العيون ٭ تزوج امراة على الف درهم الى سنة
فاراد الزوج الدخول بها قبل السنة مثل ان يعطيها شيا فان كان شرط الزوج في العقد ان يدخل بها قبل السنة
فله ذلك وليس لها ان تمنع نفسها منه بالاخلاف وان لم يشترط ذلك فكذلك على قول محمد وعلى قول ابي يوسف
ليس له استحسانا وقدم هذا قال الصدر الشهيد وبهذا يفتى وانه حسن قال رحمه الله وفي ديارنا اذا
ادى المعجل ولم يود الموجل فله ان يبني بلا خلاف لان الدخول عن اداء الموجل مشروط عرفا فصار كما لو كان
مشروطا نصا فاما اذا كان الكل موجلا فالدخول غير مشروط لا نصا ولا عرفا فلم يكن له ان يبني على قول ابي يوسف
استحسانا قال القدوري في كتابه قال ابو يوسف لو كان المهر حالا فاخرته مدة فاراد الدخول بها قبل مضي
المدة فليس له ذلك ولها ان تمنع نفسها منه وهذا مستقيم على قول ابي يوسف اخرا وهو استحسان لان
الاجل لو كان مقارنا للعقد كان لها ان تمنع نفسها منه على قوله استحسانا فكذا اذا كان طاريا وذكر في المنتقى
ان الزوج اذا كان شرط الدخول قبل مضي المدة فله ذلك وان لم يشترط الدخول قبل مضي المدة فليس له ذلك
الا برضاها وهذا مستقيم على قول ابي يوسف استحسانا وفي المنتقى ايضا اذا كان المهر حالا لا حالت

عليه عرضيا اخرلها بالمهر فلها ان تمنع نفسها منه حتى ياخذ عرضها بمنزلة وكيلها ولو ان الزوج
احالها بالمال على غريم له على ان ابرائه منه ففي القياس له ان يدخل بها وفي الاستحسان لايدخل حتى
تاخذ المهر عن ابي حنيفة روايتان روى الحسن بن زياد عنه ان له ان يدخل بها قبل ذلك وروى
الحسن بن ابي مالك عنه انه ليس له ذلك ولو باعها بالمهر متاعا فلها ان تمنع نفسها منه حتى تقبض المتاع
وقال ابو يوسف رحمه الله فاذا قبضت المهر فاذا هو زيوف او دراهم لا تنفق فلها ان تمنع نفسها منه حتى
يبدلها ولو كان دخل بها برضاها ثم وجدت المهر المقبوض زيوفا او ما اشبه ذلك او كان متاعا
اشترتيت منه وقبضته فاستحق بعد ما دخل بها فليس لها ان تمنع نفسها منه لان من اصلها انها
لو سلمت نفسها من غير قبض ليس لها حق المنع والحبس فها هنا اولى وفي واقعات الناطفي اذا زوج ابنته
البكر البالغة فاراد ابوها التحول الى بلد اخر بعياله فله ان يحملها معه وان كره الزوج ذلك اذا لم
يكن اعطاها المهر وان كان قد اعطاها المهر فليس له ذلك الا برضا الزوج وفي فتاوى سمرقند
بان صغيرة زوجت وذهبت الى بيت الزوج بدون اخذ تمام مهرها كان لمن كان احق بامساكها قبل الزوج
ان يمنعها حتى تاخذ جميع المهر ويأخذ من له حق الاخذ وهذا لان الحق ثابت للصغيرة لو بطل بطل برضاها
وهي ليست من اهل الرضا ولو زوج العم بنت اخيه وهي صغيرة بصداق مسمى وسلمها الى الزوج قبل
قبض جميع الصداق فالتسليم فاسد وترد الى بيتها لانه ليس للعم ولانه ابطال حقها وفي فتاوى ابي
الليث واذا اراد الزوج ان يخرج المراة من بلد الى بلد اخر وقد اوفاها مهرها فجواب الكتاب ان له ذلك
واختيار الفقيه ابي الليث على انه ليس له ذلك ولو اراد ان يخرجها من البلد الى القرية او من القرية الى البلد
فله ذلك وفي المنتقى اذا تزوجها على ان ينقدها ما تيسر عليه والباقي الى سنة قال كله الى سنة الا ان تقيم
البينة انه تيسر عليه شيء من ذلك او كله فتاخذه. طلق امراته طلاقا رجعيا ثم راجعها هل لها ان تطالب
الزوج بالمهر المؤجل فيه اختلاف المشايخ وكذلك لو ارتدت والعياذ بالله ثم اسلمت واجبرت على النكاح
هل لها ان تطالبه ببقية المهر فيه اختلاف المشايخ والله اعلم **نوع منه في وجود العيب في المهر**
وفي تغيره من وصف الى وصف ويرد الصداق بالعيب الفاحش وهل يرد بالعيب اليسير ان لم
يكن من ذوات الامثال لا يرد وان كان من ذوات الامثال يرد والعيب اليسير ما يدخل تحت تقوم
المقومين وهو ان يقومه مقوم وهو صحيح بالف درهم ويقومه مقوم اخر وبه هذا العيب بالف
وهذا لان الرد بالعيب اليسير في غير ذوات الامثال لا يفيد لانها ترجع بقيمته ولا فرق بين عين الشيء
وبين قيمته وبه فارق ما اذا كان من ذوات الامثال لان هناك يرجع بمثله صحيحا ويقع الفرق بين شيئين
احدهما صحيح والاخر معيب وان كان العيب يسيرا فكان الرد مفيدا وكذلك اذا كان العيب فاحشا
فالرد مفيد لانه يرجع بقيمته صحيحا ويقع الفرق بين عين الشيء وبه عيب فاحش وبين قيمته صحيحا قال
الكرخي في كتابه اذا انتقص الصداق في يد الزوج بفعل اجنبي فالمراة بالخيار ان شاءت اخذت واتبعت
الجاني بالارش وان شاءت اخذت من الزوج قيمته يوم العقد واتبع الزوج الجاني بالارش لان الصداق
قد تغير في ضمان الزوج لانه كان عينا والان صارت قيمة فيثبت لها الخيار كما يثبت الخيار للمشتري اذا
تعيب المبيع في ضمان البايع واذا انتقص بافة سماوية فالمراة بالخيار ان شاءت اخذته ناقصا ولا شيء
لها وان شاءت اخذت القيمة يوم العقد اما الخيار فلما ذكرنا واما لا شيء لها اذا اختارت الاخذ لان
الصداق مضمون على الزوج بالعقد فلا يظهر في حق الاوصاف لان العقد لا يرد على الوصف وهذا اذا

كان العيب فاحشا فاما اذا كان يسيرا فلا خيار لها كما لو كان موجودا حالة العقد وان كان النقصان
بفعل الزوج فالمراة بالخيار ان شاءت اخذته وضمنته النقصان وان شاءت اخذت القيمة يوم العقد
هذا هو المشهور من الرواية وروى عن ابي حنيفة انه لا ضمان عليه في الارش ولكنها بالخيار ان شاءت
اخذته ناقصا ولا شيء لها وان شاءت اخذت القيمة وسوى بين هذا والبيع فان البايع اذا جنى على المبيع
قبل القبض لم يكن عليه ضمان ووجه المشهور من الرواية ان الوصف صار مقصودا بالاتلاف فيجب
ضمانه كما لو اتلفه اجنبي وانما لم يجب الضمان على البايع لان المبيع مضمون على البايع بالثمن وصار الثمن يمنع ضمان
القيمة لان المحل الواحد لا يصير مضمونا بضمانين والصداق غير مضمون على الزوج بضمان اخر ينافي ذلك
ضمان القيمة الا ترى انه لو اتلفه يضمن قيمته فكذا اذا اتلف جزءه والبايع اذا اتلف المبيع لا يضمن
قيمته بل تنفسخ البيع ويسقط الثمن وان كان النقصان بفعل المهر بان جنى المهر على نفسه ففيه روايتان
احديهما انها كالافة السماوية لان جناية الانسان على نفسه هدر والرواية الاخرى انها في حكم جناية الزوج
لان المحل مضمون في يده فصار كالمغصوب اذا جنى على نفسه في يد الغاصب وان كان النقصان
بفعل المراة صارت قابضة بالجناية وتدخل في ضمانها كالمشتري اذا جنى على المبيع في يد البايع
وفي فتاوى ابي الليث اذا تزوج امراة على الف درهم من الدراهم التي هي نقد البلد فكسدت قبل
القبض وصار النقد غيرها كان على الزوج قيمتها يوم كسدت قال الصدر الشهيد رحمه الله في
واقعاته هو المختار وهذا قول محمد واما على قول ابي حنيفة على الزوج قيمتها يوم الخصومة ولو
كان مكان النكاح بيعا فسد البيع والفرق ان الكساد بمنزلة الهلاك وهلاك البدل في باب البيع
قبل القبض يوجب فساد البيع اما هلاك البدل في باب النكاح لا يوجب فساد النكاح فيجب قيمته
كان مشايخ ما وراء النهر قبل هذا يقولون يجب ان يكون عقد النكاح بما وراء النهر بالعطريفي لا بالعدلي
لان العدلي يتغير والعطريفي لا يتغير وهذا كان في الزمان الماضي اما في زماننا يجب ان يكون العقد
بالذهب او بالفضة والحكم في الانقطاع كالحكم في الكساد وان غلت الدراهم بان ازدادت قيمتها
فلها تلك الدراهم ولا خيار للزوج وان رخصت بان انتقصت قيمتها فقد اختلف فيه المتاخرون
بعضهم قالوا لها من تلك الدراهم وليس لها ان تطالبه بالتفاوت وان فحش وقال بعضهم ان
كان يوجد من تلك الدراهم بالعيار الذي ورد العقد عليه يطالبه بذلك وان كان لا يوجد يطالبه
بقيمة ما ورد عليه العقد وان تزوجها بكذا من العدليات وهي كاسدة ماذا يجب لها قالوا يجب لها
مهر المثل لانها اذا كانت كاسدة وقت العقد كان المهر مجهولا لانها اذا كانت كاسدة كانت سلعة وزنية
والسلعة الوزنية انما تعرف بالاشارة او بذكر الوزن وهو ما ذكر الوزن انما ذكر العدد ولو كانت رائجة
وقت العقد وهي نوعان من الضرب اولا واخرا ينبغي بيان نوعه وقت العقد ولو لم يبين ينظر الى مهر
مثلها فاي نوع من ذلك وافق مهر مثلها يقضي لها بذلك النوع وتقدم جنس هذا وفي المنتقى بشر عن ابي
يوسف رجل تزوج امراة على امة بعينها ودفعها اليها وماتت عندها ثم علمت انها كانت عمياء رجعت
عليه بنقصان العمى وهذا ظاهر ولو كانت تزوجها على خادم بغير عينها واعطاها جارية وسطا وماتت
عنده ثم علمت انها عمياء فانها تضمن قيمتها عمياء ويضمن الرجل قيمة خادم وسط فيتقاصان ان لم يكن بينهما
فضل ويترادان الفضل ان كان ثمة فضل **نوع منه في اختلاف الزوجين في**
المهر اذا ادعت المراة المهر الفان وادعى الزوج انه الف درهم فايهما اقام بينة قبلت بينته

وان اقاما البينة فالبينة بينة المراة لانها تثبت زيادة في المهر وان لم يكن لها بينة فانهما لا يتحالفان
عندنا وذكر في الاصل بعد هذا قال ابو يوسف القول قول الزوج الا ان ياتي بشي مستنكر جدا وذلك
تفسير احدهما ان يدعي انه تزوجها باقل من عشرة وبه اخذ بعض المشايخ لان ما دون العشرة مستنكر
شرعا والثاني ان يدعي انه تزوجها باقل من عشرة لا يتزوج مثل تلك الدراهم مثل ذلك المهر وبه
اخذ عامة المشايخ وهو الصحيح وذكر ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف في المراة يموت عنها زوجها
فتدعي مهرا هو مهر مثلها والورثة يقولون قد تزوجها على مهر الا انا لا ندري كم هو قال اجعل لها مهر
مثلها قال ابن سماعة وقد كان قبل ذلك بخلاف هذا قال هذا في رجب سنة ثلاث وتسعين
ومئة وقال ابو حنيفة ومحمد يحكم مهر مثلها فان كان مثل ما قال الزوج الف او اقل فلها ما قال الزوج
مع يمينه بالله ما تزوجها على الفين وان كان مهر مثلها مثل ما قالت المراة الفين او اكثر فلها ما قالت
مع يمينها بالله ما وجبت منه بالف درهم وان كان مهر مثلها بين الدعويين فانهما يتحالفان ثم يقضي لها
مهر المثل وهو نظير ما ذكر في كتاب الاجارات اذا وقع الاختلاف بين رب الثوب وبين الصباغ في الاجر
يحكم في ذلك قيمة الصبغ فان كان قيمة الصبغ بين الدعويين فانهما يتحالفان كذا ههنا وذكر الكرخي في
كتابه انه اذا لم يكن بينهما بينة فانهما يتحالفان اولا فاذا حلفا حينئذ يحكم مهر المثل عندهما قال شمس الائمة
السرخسي رحمه الله والاصح ما ذكره الكرخي لان ظهور مهر المثل عند انعدام التسمية وقد انعدم
التسمية بالتحالف فان ما يدعي كل واحد منهما ينتفي بيمين صاحبه فيبقى نكاحا بلا تسمية فيكون موجبه
مهر المثل وغيره من المشايخ صححوا ما ذكر في الاصل لانه انما يصار الى التحالف اذا لم يمكن ترجيح قول احدهما
على الاخر بشهادة الظاهر له واذا كان مهر المثل يشهد لاحدهما فالظاهر شاهد له فلا يصار الى التحالف
وان وقع الاختلاف بينهما على هذا الوجه بعد الطلاق فان كان قد دخل بها فهذا والاول سوا وان لم
يدخل بها فقد ذكر في كتاب النكاح ان القول قول الزوج وعليه نصف ما اقر به وذكر في الجامع ان القول
قول من يشهد له المتعة فمن مشايخنا من قال ما ذكر في النكاح قول ابي يوسف وما ذكر في الجامع قولهما
ايضا وانما اختلف جوابهما لاختلاف الموضوع موضوع المسيلة في الجامع في الاختلاف في العشرة
والماية فالزوج يدعي التزوج بالعشرة فيكون مقرا لها بالخمسة وذلك لا يبلغ متعتها عادة فافاد تحكيم
المتعة موضوع المسيلة في النكاح في الاختلاف في الالف والالفين فيكون الزوج مقرا لها
بالخمسماية وذلك يزيد على متعتها عادة فلا يفيد تحكيم المتعة ومن المشايخ من قال ما ذكر في الجامع قول
محمد وما ذكر في النكاح قول ابي حنيفة وابي يوسف فصار في تحكيم المتعة في الطلاق قبل الدخول
روايتان عن ابي حنيفة على هذا قول القايل وحكى القاضي ابو الهيثم عن القضاة الثلاثة رحمهم الله ان ما ذكر
في النكاح قول ابي حنيفة وابي يوسف وما ذكر في الجامع قول محمد فصار الحاصل على قول هذا القايل ان على
قول ابي يوسف القول قول الزوج قبل الطلاق وبعده الا ان ياتي بشي مستنكر جدا وعلى قول محمد يحكم
مهر المثل قبل الطلاق والمتعة بعد الطلاق وعلى قول ابي حنيفة يحكم مهر المثل قبل الطلاق ولا يحكم
المتعة بعد الطلاق ويكون القول قول الزوج بعد الطلاق والفرق له ان مهر المثل بدل عن البضع لانه
قد دخل بها والتعديل بين البدلين واجب فيجب اعتبار مهر المثل لان الزوج استوفى بدله حين دخل بها
فاما المتعة فليست ببدل عن البضع لان الزوج لم يدخل بها فلا يجب اعتبار المعادلة فيصير فيه الى الاصل
والاصل ان من ادعى على الاخر شيا وانكر الاخر فالقياس قول المنكر والمنكر ههنا الزوج ولو مات احدهما

ثم وقع الاختلاف بين ورثة الميت وبين الحي فهذا وما لو اختلفا وهما حيان سوا وان ماتا فههنا
فصلان احدهما ان تتفق الورثة انه لم يكن في العقد تسمية وفي هذا الفصل القياس ان يقضى لها بمهر
المثل وهو قول ابي يوسف ومحمد قال ابو حنيفة رحمه الله استحسن في هذا ان ابطل المهر وله
في ذلك طريقان احدهما يشير الى انه انما يقول ببطلان مهر المثل اذا تقادم العهد وانقرض اهل ذلك
العصر حتى يتعذر على القاضي الوقوف على مقدار مهر المثل اما اذا لم يتقادم العهد وامكن القاضي
الوقوف على مقدار مهر المثل فلا يبطل مهر المثل كما هو مذهبهما والثاني يشير الى انه يقول ببطلان
مهر المثل بموتهما على كل حال تقادم العهد او لم يتقادم الفصل الثاني اذا وقع الاختلاف بعد موتهما
في مقدار المسمى فعلى قول محمد يحكم مهر المثل وعلى قول ابي يوسف القول قول ورثة الزوج الا ان ياتوا
بما هو مستنكر جدا واما على قول ابي حنيفة فمهر المثل لا يبقى بعد موتهما على احدى الطريقين اذا
تقادم العقد فيكون القول قول ورثة الزوج الا ان يقوم لورثة المراة بينة على ما ادعوا قال الكرخي
في مختصره لو ادعى الزوج ان المهر هذا العبد وقالت المراة هذه الجارية فالكلام فيه كالكلام في الالف
والالفين الا في فصل واحد انه اذا كان مهر مثلها مثل قيمة الجارية او اكثر فلها قيمة الجارية لان تمليك
الجارية لا يكون الا بالتراضي فاذا لم يتفقا على ذلك فقد تعذر التسليم فوجب القيمة وعلى هذا اذا قال
الزوج تزوجتك على عبدي الاسود هذا وقيمته الف وقالت المراة تزوجتني على عبدك الابيض
هذا وقيمته الفا درهم فهو نظير الالف والالفين الا في فصل واحد انه اذا كان مهر مثلها مثل قيمة
الابيض او اكثر فلها قيمة الابيض لما قلنا في فصل الجارية والعبد ولو اختلفا في طعام بعينه فقال الزوج
تزوجتك على هذا الطعام بشرط انه كر وقالت المراة لا بل بشرط انه كران فهو مثل الاختلاف في الالف
والالفين والاصل في جنس هذه المسايل ان الزوجان اذا اتفقا على تسمية شي بعينه في النكاح واختلفا
في مقداره ان كان شيا لا يضره التبعيض كالمكيل والموزون يحكم فيه مهر المثل ويتحالفان اذا كان مهر
المثل بين الدعويين بيانه في هذه المسيلة وفيما اذا تزوجها على نقرة فضة بعينها واختلفا فقال الزوج
تزوجتك على هذه النقرة بشرط انها مايتا درهم وقالت المراة لا بل بشرط انها ثلثماية درهم وان كان شيا
يضره التبعيض كما لو تزوجها على ثوب حر بعينه ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتك على هذا الثوب على
انه عشرة اذرع وقالت المراة لا بل على انها تسعة اذرع ففي هذه الصورة القول قول الزوج ولا يتحالفان
كما لو تزوجها على ابريق فضة بعينه ثم اختلفا في وزنه فالقول قول الزوج واذا وقع الاختلاف في الصفة
في مسمى بعينه كما لو قال الزوج تزوجتك على هذا الكر على انه ردي وقالت المراة لا بل على انه جيد فالقول
قول الزوج ولا يتحالفان كما في باب البيع فان الاختلاف في الصفة لا يوجب التحالف كما لو اختلفا
في اشتراط صفة البكارة وان كان المهر دينارا واختلفا في صفته او جنسه او نوعه فانه يحكم مهر
المثل ويتحالفان لان الدين انما يعرف بالصفة والاوصاف تختلف فكان الاختلاف في الوصف
اختلافا في اصل التسمية وان اختلفا فيما لا يضره التبعيض في القدر والصفة جميعا ففي القدر يحكم
مهر المثل وفي الصفة القول قول الزوج مع يمينه اعتبارا لحالة الاجتماع بحالة الانفراد هذا اذا اختلفا
حال قيام النكاح واما اذا اختلفا بعد الطلاق وكان الطلاق بعد الدخول فكذلك الجواب لان مهر المثل
لا يسقط بالطلاق بعد الدخول فيمكن تحكيم مهر المثل وان كان الطلاق بعد الدخول بها ان اتفقا على مسمى
بعينه واختلفا في صفة ذلك او في قيمته فالقول قول الزوج بالاجماع ولا يحكم متعة مثلها لانهما اتفقا

على ما يوجب سقوط المتعة لان مع تسمية شي بعينه لا يجب المتعة بالطلاق قبل الدخول فيتعذر تحكيم
المتعة فوجب اعتبار الدعوى والانكار وان اختلفا في جنس المهر في مقداره او صفته والمهر دين
فعلى قول ابي حنيفة ومحمد يحكم متعة مثلها ويكون القول قول من تشهد له المتعة وعلى قول ابي يوسف
القول قول الزوج الا ان ياتي بشي مستنكر جدا ولو تزوجها على عبد بعينه وهلك العبد في يد الزوج واختلفا
في قيمته فالقول قول الزوج ولا يحكم مهر المثل لانهما اتفقا على تسمية صحيحة وذلك يوجب العدول عن مهر
المثل بقيت هي مدعية الزيادة والزوج ينكر ليكون القول قوله مع يمينه ولو قال تزوجتك على
عبدي الاسود وقيمته الف وقد مات في يدي وقالت المراة لا بل تزوجتني على عبدك الابيض
وقيمته الف درهم وقد مات في يدك فانه يحكم مهر المثل ويتحالفان ان كان مهر المثل بين الدعوتين
ولو تزوجها على كر بعينه وهلكت واختلفا في مقداره او صفته او تزوجها على ثوب بعينه او
نقرة فضة بعينها او ابريق فضة بعينه وهلك واختلفا في الذرع او الوزن ففي كل ما ذكرنا ان القول
قول الزوج قبل الهلاك وكان القول قوله بعد الهلاك ايضا وان ادعى احدهما الف درهم والاخر
مائة دينار فهو نظير الاختلاف في الالف والالفين واذا بعث الى امراة دقيقا او عسلا او تمرا ثم
قال بعثت من المهر وقالت المراة بعثت هدية فالقول قول الزوج لانه هو المملك فيكون القول قوله في
جهة التمليك الا فيما صار مكذبا عرفا وذلك في شي يفسد ولا يبقى في عيون المسائل في نوادر ابن
رستم عن محمد الا ان يكون مثل الحمص واللحم والشاة المذبوحة والثريد ونحو هذا من الطعام مما لا يبقى
فحينئذ القول قول المراة استحسانا وفي فتاوى ابي الليث بعث الى امراته متاعا وبعث اليه ابو المراة
ايضا متاعا ثم ادعى الزوج ان الذي بعث كان صداقا فالقول قوله مع يمينه لانه هو المملك فان حلف
والمتاع قايم فللمراة ان ترد وترجع بما بقي من المهر وان كان هالكا لا ترجع بالمهر واما الذي بعث ابو المراة ان
كان هالكا لم يكن على الزوج شي وان كان قايما وقد بعثه الاب من مال نفسه فله ان يرجع فيه لان
الواهب في هذه الصورة الاب وان كان بعثه من مال الابنة برضاها لم يكن له ان يرجع لان الواهب في
هذه الصورة الابنة وقد وهبت من زوجها وفي فتاوى اهل سمرقند تزوج امراة وبعث اليها هدايا
وعوضته المراة على ذلك عوضا ثم زفت اليه ثم فارقها وقال انما بعثت اليك عارية واراد ان يسترد
ذلك وارادت المراة ان تسترد العوض فالقول له في الحكم لانه انكر التمليك واذا استرد ذلك من المراة كان
للمراة ان تسترد منه ما عوضته عليه وفي فتاوى ابي الليث اشترى لامراته امتعة بامرها بعد ما مشى بها
ودفع اليها دراهم حتى اشترت هي ايضا ثم اختلفا فقال الزوج هو من المهر وقالت المراة هدية فالقول
قول الزوج انه من المهر الا ان يكون شيا ماكولا قال الفقيه ابو الليث المختار انه ينظر ان كان ذلك
من متاع سوى ما يجب على الزوج فالقول قوله انه من المهر فان كان ذلك من متاع يجب على الزوج من الخمار
هو الدرع ومتاع الليل فليس له ان يحتسب من المهر لان الظاهر يكذبه والخف والملاءة لا يجب عليه لانه
ليس عليه ان يهيي لها اسباب الخروج • بعث الى امراة ابيه متاعا ثم ادعى انه بعث امانة صدق كذا
لو ادعى بعد موت المراة وفي مجموع النوازل بعث الى امراته ايام العيد دراهم وقال عيدي او قال شكر
ثم ادعى انه من المهر لا يصدق لانه صرح وقت البعث انها عيدي او سيم شكر فيصير متناقضا في دعواه
بعد ذلك انه من المهر امراة ادعت على زوجها بعد وفاته ان لها عليه الف درهم من مهرها تصدق
في الدعوى الى تمام مهر مثلها في قول ابي حنيفة رحمه الله لان عنده يحكم مهر المثل فمن شهد له مهر المثل

كان

كان القول قوله مع يمينه وفي المنتقى بشر ابن الوليد عن ابي يوسف اذا اختلف الزوج والمراة فان
اقر بشي من المسمى وحلف عليه فالقول قوله وان لم يقر بشي وحلف على ما ادعت جعلت لها الاوكس
من مهر مثلها ومما ادعت قال وكذلك ورثتهما بعد موتهما وفيه ايضا اذا قالت المراة لزوجها تزوجتني
بغير شي وقال الزوج تزوجتك على هذا العبد فان كان قيمة العبد مثل مهر مثلها او اقل مقدار ما يتغابن
الناس فيه فالمراة بالخيار ان شاءت اخذت عين العبد وان شاءت اخذت قيمته وان كان قيمة العبد
اقل من مهر مثلها مقدار ما لا يتغابن الناس فيه فلها مهر مثلها وفيه ايضا قال هشام لمحمد رحمه الله
رجل اقام بينة انه تزوج هذه المراة وعقدة النكاح كانت على الف درهم واقامت المراة البينة انه تزوجها
وكانت عقدة النكاح على الفين قال المهر الف قلت ولم وقد يكون ان تقع عقدة النكاح على الف ثم يزيدها
قال حتى يقيم البينة على الزيادة قال هشام قاسمني محمد بان القاضي لو كان حضر العقد على الف وجاءت
المراة بالفين قال الحاكم ابو الفضل رحمه الله في هذا الجواب نظر وذكر بعده بورقة ما يشبه خلافه
قال هشام سالت محمدا عن امراة ادعت ان هذا الرجل تزوجها بالكوفة منذ سنة على الفين واقامت على
ذلك بينة واقام الزوج بينة انه تزوجها بالبصرة منذ سنتين على الف قال البينة بينة المراة قلت وان كان
معها ولد لاكثر من سنتين قال وان كان

نوع في بيان ما يجب به جميع المهر

المهر كما يتاكد بالدخول يتاكد بالخلوة الصحيحة عندنا لان البدل في عقود المعاوضات تقرره بتسليم من له البدل المبدل
لا بحقيقة استيفاء للبدل الا ترى ان البايع اذا خلى بين المبيع وبين المشتري او الاجر اذا خلى بين المستاجر
والمستاجر تاكد البدل وان لم يوجد القبض حقيقة والمعنى فيه وهو انا لو وقفنا تقرر البدل على تقرر
المبدل حقيقة لمن عليه البدل يمتنع عن الاستيفاء قاصدا الاضرار بمن له البدل والضرر مدفوع شرعا و
الخلوة الصحيحة ان لا يكون ثمة مانع يمنعها عن الجماع لا حقيقة ولا شرعا حتى لو كان احدهما مريضا مرضا
يمنع الجماع لا تصح الخلوة وان كان مريضا مرضا لا يمنع الجماع تصح الخلوة فالحاصل ان المرض في جانبها
مسوغ بلا خلاف واما المرض في جانبه فقد قيل انه مسوغ ايضا وقيل انه غير مسوغ وانه يمنع صحة الخلوة
على كل حال جميع انواعه في ذلك على السواء قال الصدر الشهيد هو الصحيح وكذا لو كان احدهما محرما بحجة فرض
او نافلة او كانت المراة حايضا لا تصح الخلوة وكذلك اذا كان احدهما صايما في رمضان لا تصح الخلوة اختلفت
الرواية في غير صوم رمضان قال القدوري رحمه الله الصحيح ان الصوم التطوع والقضاء والنذر لا يمنع
صحة الخلوة ولو كان معهما ثالث لا تصح الخلوة الا ان يكون الثالث ممن لا يشعر بذلك كصغير لا يعقل او مغمى
عليه والمجنون كالصبي وفي بعض المواضع لو كان معهما مجنون او مغمى عليه لا تصح الخلوة ولو كان معهما
اعمى او نايم لا تصح الخلوة ولو كانت ثمة امته كان محمد رحمه الله يقول اولا تصح الخلوة بخلاف ما لو كان ثمة امتها
ثم رجع وقال لا تصح الخلوة وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف ولو خلا بها ومعها امراة اخرى لهذا الزوج فقد
افتى محمد رحمه الله ما لزمه انه خلوة ثم رجع عنه وقال ليس بخلوة قال هشام كان محمد رحمه الله يقول اولا للرجل
ان يطا امراته بين يدي امراة اخرى له فجعل ذلك خلوة ثم رجع الذي وقال ليس له ان يطاها بين يدي امراة
اخرى له فلم يجعلها خلوة والمكان تصح فيه الخلوة ان يامنا فيه اطلاع غيرهما عليهما بغير اذنهما كالدار
والبيت وما اشبههما ولهذا لا يصح الخلوة في المسجد والطريق الاعظم والحمام وكان سد اد رحمه الله
يقول في المسجد والحمام ان هذا يكون خلوة اذا كان في ظلمة لان الظلمة كالستر اذ لا يراهما احد وفي المنتقى ابراهيم
عن محمد رجل ذهب بامراته الى رستاق فرسخين او ما اشبه ذلك وكان ذلك بالليل قال ان سار بها في الطريق

الجادة لا تكون خلوة ولو عدا بها عن الطريق في موضع خالى كان خلوة ولو حج بها ونزل المفازة من غير خيمة
فليس بخلوة قال وكذلك لو خلا بها على جبل ولو خلا بها في بيت غير مسقف فهو خلوة وكذلك الكرم لو
خلا بها على سطح من الدار فهو خلوة ذكر مسيلة السطح في المنتقى مطلقا قالوا اذا لم يكن على جوانب
السطح ستر لا يكون خلوة وعلى قياس ما قاله شداد في مسيلة المسجد والحمام انه يكون خلوة اذا كان في
ظلمة ايضا. هشام عن محمد اذا خلا بها في بستان ليس عليه باب مغلق فليس بخلوة وان كان له باب
وغلق فهو خلوة ولو خلا بها في محمل عليه قبة مضروبة ليلا او نهارا فان كان يقدر ان يطاها فهو خلوة
ولو خلا بها وبينهما وبين النساء ستر من ثوب رقيق يرى منه قال ابو يوسف رحمه الله ليس هذا
بخلوة قال وكذلك لو كان ستر قصير قدر ما لو اقام انسان راهم رآه بشر المراة اذا دخلت على
الزوج ولم يكن معها احد ولم يعرفها الزوج فمكث ساعة ثم خرجت او الزوج اذا دخل عليها ولم
يعرفها هكذا اختار الفقيه ابو الليث رحمه الله لان الخلوة انما تقام مقام الوطى اذا تحقق التسليم
بالخلوة وفا. لا يحصل بدون المعرفة وقال الفقيه ابو بكر لا يكون خلوة وكذلك اذا كانت نائمة وان
عرفها الزوج ولم يعرفه فهو خلوة هذه الزيادة من مجموع النوازل وفي مجموع النوادر ايضا سيل شيخ
الاسلام عمن تزوج امراة فادخلتها امها عليه وخرجت وردت الباب الا انها لم تغلقه والبيت في
خان لا يسكنها الناس ولهذا البيت طوابق مفتوحة والناس قعود في ساحة الخان ينظرون من بعيد
هل تصح هذه الخلوة قال ان كانوا ينظرون في الطوابق يترصدون لهما وهما يعلمان بذلك لا تصح الخلوة
فاما النظر من بعيد والقعود في الساحة فغير مانع عن صحة الخلوة فانهما يقدران ان ينتقلا في هذا البيت
الى زاوية لا تقع ابصارهم عليها فيها فقد قيل ان الزوجين اذا اجتمعا في بيت بابه مفتوح والبيت في دار
لا يدخل عليهما احد الا باذن فالخلوة صحيحة والا فلا هذه جملة ما ذكر شيخ الاسلام وعلى قياس
ما روى بشر عن ابي يوسف في الستر القصير ينبغي ان يقال في هذه المسيلة اذا كان البيت
والطريق بحيث لو نظر فيهما انسان راهما لا تصح الخلوة وان كان معهما كلب عقور لا تصح الخلوة وقيل
في الكلب اذا لم يكن عقورا ان كان كلب المراة يمنع صحة الخلوة وان كان كلب الزوج لا يمنع واذا خلا بها
ولم تمكنه من نفسها فقد اختلف المتاخرون فيه وفي طلاق النوازل اذا قال لامراته ان خلوت بك فانت
طالق فخلا بها وقع الطلاق وعليه نصف المهر لان الطلاق وقع عقيب الخلوة بلا فصل فلم يكن متمكنا
من الوطى ليقام التمكن مقام الوطى والخلوة بالرتقا ليست بخلوة هكذا ذكر الكرخي في مختصره وفي المنتقى
ابن سماعة عن ابي يوسف انه قال لا يوجب في خلوة المجنون بامراته مهرا تاما الا ان يجي بولد فان جات بولد
لزمه وعليه المهر لانهم زعموا انه يحبل وخلوة العنين والخصي خلوة صحيحة ثم ان اصحابنا رحمهم الله اقاموا
الخلوة مقام الوطى في حق بعض الاحكام دون البعض اما الاحكام التي اقاموا الخلوة فيها مقام الوطى
فتاكد جميع المسمى ان كان في العقد تسمية وثبوت النسب ووجوب العدة ووجوب النفقة والسكنى
في هذه العدة وحرمة نكاح اختها ما دامت العدة باقية وحرمة نكاح اربع سواها وحرمة نكاح الامة
عليها على قياس قول ابي حنيفة في نكاح الامة على الحرة في العدة عن طلاق باين ومراعاة حق الطلاق
في وقتها واما الاحكام التي ما اقاموا الخلوة فيها مقام الوطى فالاحصان حتى لا يصير محصنا بالخلوة وحرمة
البنات والاحلال للزوج الاول والرجعة والميراث حتى لو طلقها ثم مات وهي في العدة لا ترث واما وقوع
طلاق اخرى في هذه العدة فقد قيل لا يقع وقيل يقع وهو اقرب الى الصواب لان الاحكام لما اختلفت

في هذا الباب يجب القول بالوقوع احتياطا وكما يتاكد جميع المهر بالدخول وبالخلوة الصحيحة
يتاكد بموت احدهما ولو قتلت الحرة نفسها فلها المهر عندنا ولو كانت امة فقتلها المولى فلا مهر عند ابي حنيفة
وعند ابي يوسف ومحمد يجب المهر للمولى ولو قتلت الامة نفسها فعن ابي حنيفة فيه روايتان في رواية
لا يجب وفي رواية يجب وهو قولهما واذا تاكد المهر لم يسقط واذا جاءت الفرقة من قبلها بان ارتدت
او طاوعت ابن زوجها بعد ما دخل بها او خلا بها وقبل ذلك يسقط جميع المهر بمجي الفرقة من قبلها والله اعلم

نوع منه في بيان حكم المهر وما يجب لها بالطلاق قبل الدخول وللمطلقة قبل الدخول
بها نصف المفروض لقوله تعالى فنصف ما فرضتم وان لم يكن في النكاح مفروض وفرض لها بعد العقد
مهر فرضيت به او رفعت الامر الى القاضي ففرض لها مهرا ثم طلقها قبل الدخول بها فعلى قول ابي يوسف
الاول لها نصف المفروض بعد العقد وهذا وما لو سمي في العقد سواء ثم رجع وقال لها المتعة وهو
قول ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله لان الفرض تقدير لمهر المثل على اعتبار الطلاق قبل الدخول لا يجب مهر
المثل ولا يجب نصف المفروض وعلى هذا اذا سمى لها مهرا ثم زادها في مهرها ثم طلقها قبل الدخول بها فلها
نصف المسمى مع نصف الزيادة وعلى قوله الاخر وهو قول ابي حنيفة لها نصف المسمى في العقد وبطل
كل الزيادة بالطلاق قبل الدخول ثم المتعة واجبة للمطلقة قبل الدخول اذا لم يسم لها مهرا وانها مستحبة
لكل مطلقة يريد به المطلقة بعد الدخول بها اذا كان في النكاح تسمية وفي القدوري وكل فرقة جاءت
من قبل المراة فلا متعة فيها وان كانت من قبل الزوج ففيها المتعة وفيه ايضا وكل فرقة من جهة الزوج
بعد الدخول يستحب فيها المتعة الا ان يرتد او يابى الاسلام وفيه ايضا. لو جبر امراته فاختارت نفسها فرقة
من قبل الزوج والمتعة ثلاثة اثواب قميص وملحفة ومقنعة وسط لا جيد غاية الجودة ولا ردي غاية
الرداة فيجب لها ذلك الا اذا زاد ذلك على نصف مهر مثلها فلها نصف مهر مثلها وان كان لا يزيد ذلك على
نصف مهر مثلها فلها الاثواب الا ان تنقص قيمتها من خمسة دراهم والحاصل ان لها الاقل من نصف مهر
المثل ومن المتعة الا ان تكون قيمة المتعة اقل من خمسة دراهم فلا تنقص عن خمسة وهذا لان مهر المثل هو
العوض الاصلي ولكن تعذر تنصيفه لجهالته فيصار الى المتعة خلفا عنه فلا يجوز ان يزيد على نصف
مهر المثل ولا ينقص من خمسة دراهم لان المهر لا يكون اقل من عشرة دراهم وان كان المتعة مثل نصف مهر المثل
فلها المتعة ويعتبر فيها حال الرجل لقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وكان الكرخي رحمه الله تعالى
يقول هكذا في المتعة المستحبة اما في المتعة الواجبة فيقول يعتبر حالها لانها خلف عن مهر المثل المعتبر حالها
فكذا في خلفه ولا متعة للمتوفي عنها زوجها سمى لها مهرا ولم يسم لها مهرا دخل بها زوجها او لم يدخل
وكذلك كل نكاح فاسد فرق فيه بينهما قبل الدخول بها وقبل الخلوة او بعد الخلوة والزوج منكر
للدخول فلا متعة فيها لان المتعة خلف عن مهر المثل وما هو الاصل لا يجب في النكاح الفاسد قبل
الدخول فكذا ما هو خلف عنه والعبد بمنزلة الحر في وجوب المتعة اذا كان النكاح باذن المولى لانه
ساوى الحر في سبب الوجوب وهو النكاح فيساويه في الموجب ولو شرط مع المسمى ما ليس بمال نحو
طلاق الضرة او على ان لا يخرجها ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المسمى وسقط الشرط وكذا اذا شرط
مع المسمى كرامتها ولو تزوجها على اقل من عشرة ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف ما سمى وتمام خمسة
دراهم لان العشرة في كونها مهرا لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل وكانه سمى عشرة وكذا اذا
تزوجها على ثوب يساوي خمسة دراهم وطلقها قبل الدخول فلها نصف الثوب ودرهمان ونصف

واذا كان المهر في يد الزوج عينا وطلقها قبل الدخول بها عاد الملك في النصف الى الزوج بنفس
الطلاق حتى لو كانت امة عاد الملك في النصف الى الزوج بنفس الطلاق حتى لو كانت امة بعد العتق
في النصف ولو كان مقبوضا لم ينفسخ الملك في النصف بنفس الطلاق ولم يعد ملك الزوج حتى
يقضي القاضي عليها برد النصف او يسلم هي النصف الى الزوج وذكر القدوري لو كان الصداق
مقبوضا لم ينفسخ الملك بنفس الطلاق حتى يفسخه الحاكم او تسلمه المراة او يقول الزوج قد فسخت
الا رواية عن ابي يوسف فقد روى عنه في النوادر انه ينفسخ الملك بنفس الطلاق وان كان الصداق
مقبوضا وهو قول زفر والفرق ان سبب ملكها في النصف يفسد بالطلاق قبل الدخول لان السبب
هو النكاح والنكاح بالطلاق قبل الدخول ان كان قطعا صورة فهو فسخ معنى لان المعقود عليه يعود
الى ملكها بكماله كما خرج فجعل فسخا من وجه دون وجه والاصل ان العقد متى انفسخ من وجه دون
وجه يرتفع الجواز ويبقى اصل العقد اعتبارا للمعنيين واذا ثبت ان سبب ملكها يفسد بالطلاق
قبل الدخول فنقول فساد السبب لا يمنع ثبوت الملك في البدل بعد القبض فاولى ان لا يمنع البقا اما فسا
السبب قبل القبض يمنع ثبوت الملك في البدل فيمنع البقاء وانما ينتقض الملك بعد القبض بالقضا او
بالرضا كما في المقبوض بحكم العقد الفاسد وكذلك ينتقض بقول الزوج قد فسخت على ما ذكره القدوري
لما ذكرنا انه فسد سبب ملكها ولكل واحد من المتعاقدين ولاية فسخ السبب الفاسد كما في البيع الفاسد
وبعد ما وجد القضا او الرضا وانتقض الملك يقتصر الانتقاض على حالة القضا او الرضا حتى لو كان
المهر مملوكا واكتسب اكسابا بعد الطلاق فالكسب يكون للمراة هكذا ذكر شيخ الاسلام في شرحه وفي
زكوة الجامع ما يدل عليه ولو كان المهر دراهم او دنانير او مكيلا او موزونا في الذمة فطلقها قبل الدخول
بها فعليها رد مثل نصف ما قبضت وليس عليها رد عين المقبوض لان الدراهم والدنانير لا يتعينا
في عقد النكاح فلا يتعينان في فسخه ولو كان المهر عبدا في الذمة او ثوبا في الذمة ثم عينه ودفعه
اليها ثم طلقها قبل الدخول فعليها رد نصف ما قبضت من المشايخ من ابى ذلك وقال اذا لم يكن العبد
او الابل معينا وقت العقد فالمراة لا تستحق عين العبد وعين الابل وانما المستحق احد الشيئين الوسط من
المسمى او قيمته والخيار الى الزوج فعند فسخ النكاح بالطلاق قبل الدخول كيف يستحق الزوج عليها
نصف العبد ونصف الابل ومنهم من صحح ذلك وقال العبد والابل ان لم يكن معينا وقت العقد الا ان
بعد ما عينه التحق بالمعين وقت العقد وجعل كان العقد من الابتداء ورد على هذا المعين وانما التحق
بالمعين وقت العقد ضرورة انه لو لم يلتحق وجب عليها بالطلاق قبل الدخول ما وجب على الزوج بالعقد
ولا وجه اليه لانه يقع التفاوت بين مثل نصف المقبوض وبين قيمة نصف المقبوض لان الحيوان ليس من
ذوات الامثال ولذا يقع التفاوت بين نصف المقبوض وبين قيمته لان القيمة انما تعرف بالحزر والظن وعليها
رد مثل نصف المقبوض بلا زيادة ولا نقصان والتحرز عن هذا التفاوت ممكن بايجاب رد نصف المقبوض
والحاق المقبوض بالمعين وقت العقد فالحقنا المقبوض بالمعين وقت العقد واوجبنا رد نصف المقبوض
بخلاف ابتداء العقد لان الاحتراز عن هذا التفاوت في ابتداء العقد بايجاب المعين غير ممكن اذ المعين حالة
العقد غير متعين اما بعد الطلاق تعين المقبوض بالقبض فامكن ايجاب بصفة احترازا عن التفاوت
فاوجبنا ذلك وهذا بخلاف الدراهم والدنانير لان الدراهم والدنانير لا تلتحق بالتعيين بالمعين وقت
العقد وكيف تلتحق وان عينها وقت العقد لا تتعين اذا وقعت الفرقة بين الزوجين لمعنى من قبل الزوج

قبل الدخول بها ان وقعت بالطلاق لفظا وحكما او حكما لا لفظا يوجب سقوط نصف الصداق
وان وقعت بما هو فسخ من كل وجه بان لم يوجد لفظ الطلاق ولا حكمه يوجب سقوط كل الصداق
وهذا لان الفرقة من قبل الزوج قد تكون بما هو فسخ من كل وجه الا ترى ان غير الاب والجد اذا زوج
الصغير امراة ثم بلغ قبل الدخول واختار الفرقة وفسخ القاضي العقد بينهما كان ذلك فسخا من كل وجه
حتى يسقط كل الصداق ففي كل موضع وجد الطلاق لفظا او ثبت حكمه كان الفرقة بالطلاق فيسقط
نصف الصداق وفي كل موضع لم يوجد الطلاق لفظا ولم يثبت حكمه كانت الفرقة بحكم الفسخ فيوجب
سقوط كل الصداق وصارت الفرقة الواقعة من قبل الزوج بحكم الفسخ نظير الفرقة الجائية من قبل المراة
قبل الدخول بها وانها فسخ من كل وجه لانه يتعذر ان يجعل تلك الفرقة بالطلاق لانها لا تملك الطلاق
وتملك الفسخ فانها تملك الفسخ بخيار البلوغ وعدم الكفاءة فاعتبر فسخا من كل وجه فيوجب سقوط كل
الصداق وهذا لان سقوط نصف المهر بالطلاق قبل الدخول عرف بخلاف القياس بالشرع وانه فسخ
معنى لان به يعود المعقود عليه الى ملك العاقد كما خرج عن ملكه من غير سبب جديد طلاق حقيقة
وحكما وكل ما كان في معناه عن كل وجه او من وجه دون وجه يلتحق به وما لا فلا ولهذا قلنا اذا ارتد الزوج
او قبل ام امراته بشهوة قبل الدخول بها سقط نصف المهر لانه فسخ معنى وطلاق حكما فان حكم الطلاق
ثبوت الحرمة وقد ثبتت الحرمة والزوج يملك اثبات الحرمة بالطلاق فيعتبر طلاقا في حق المراة فيوجب
سقوط النصف واذا اشترى منكوحته قبل الدخول بها يسقط كل الصداق والفرقة جاءت من قبل الزوج
قبل الدخول بها ومع هذا اسقط الصداق كله لان الفرقة وقعت بما هو فسخ من كل وجه لانه لم يوجد الطلاق
لا لفظا ولا معنى فان الحرمة لم تثبت هاهنا هذه الجملة في شرح الجامع وفي المنتقى رجل وكل رجلا
بشرا امراته فاشتراها الوكيل من المولى حتى فسد النكاح فلا مهر للمولى على الزوج ولو باعها المولى من رجل
ثم ان الزوج اشتراها من المشتري فعليه نصف المهر للمولى الاول لان في هذا الوجه لم يكن من قبله
معونة على فساد النكاح ولو وكل الزوج من يشتريها له ووكل المولى من يبيعها فاشتراها وكيل الزوج من
وكيل المولى فقد بطل المهر ولو باعها المولى من اجنبي وخرج المشتري بها الى بلدة اخرى وعلى الزوج في
السفر اليها مونة فلا مهر لها على الزوج حتى يولي بها في قول ابي حنيفة وكذلك قول ابي يوسف رحمه الله

نوع منه في المهر يزيد او ينقص في يد الزوج او في يد المراة فيطلقها الزوج قبل الدخول بها

اذا حدثت الزيادة في يد الزوج في المهر فان كانت متصلة كالسمن والجمال فانها تنتصف مع الاصل
بالطلاق قبل الدخول بالاجماع وان كانت منفصلة فان كانت متولدة من العين كالولد او كانت مستفادة
بسبب العين كالعقر والارش فانها تنتصف مع الاصل بالاجماع لان هذه الزيادة صداق بمنزلة الزيادة
المتولدة من المبيع قبل القبض على ما ياتي بيانه في تلك المسئلة والقبض شبيه بالعقد فكانت الزيادة الموجودة
عند القبض كالموجودة لدى العقد وان كانت الزيادة مستفادة بسبب المنافع كالكسب والغلة
فالاصل ينتصف بالطلاق قبل الدخول بالاجماع واما الزيادة فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله لا تنتصف بل
تكون الكل للمراة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تنتصف الزيادة مع الاصل قال القدوري في شرحه
ولو اخر الزوج المهر فالاجر له ويتصدق بها وهذا لان المنافع متقومة بالعقد عندنا والعقد كان من
الزوج غير انه يتصدق بالاجر لانها حصلت عن محل مملوك للغير فدخله الخبث هذا اذا حدثت الزيادة
في يد الزوج وان حدثت في يد المراة ثم طلقها قبل الدخول فهذه الزيادة لا تنتصف بلا خلاف وهل يمنع تنصيف

الاصل فان كانت الزيادة منفصلة وقد استفيدت بسبب المنافع كالكسب والغلة لا تمنع تنصيف
الاصل وان كانت الزيادة متولدة من العين كالولد او كانت مستفادة بسبب العين كالارش تمنع تنصيف
الاصل وعلى المراة نصف قيمة الاصل يوم قبضت وكذلك لو لم يطلقها الزوج في هذه الصورة ولكنها
ارتدت او قبلت ابن الزوج فعليها رد جميع القيمة يوم القبض وصار اثر الردة في حق الكل بمنزلة اثر الطلاق
في حق النصف وروى عن ابي يوسف في الردة والتقبيل انه يجب عليها رد الاصل والزيادة وفرق بين الردة
والتقبيل وبين الطلاق وان كانت الزيادة الحادثة في يد المراة متصلة كالسمن والجمال فانها تمنع تنصيف
الاصل عند ابي حنيفة وابي يوسف وعلى المراة نصف قيمة الاصل يوم القبض وقال محمد لا تمنع تنصيف
الاصل ولو هلكت هذه الزيادة ثم طلقها كان له نصف الاصل لان المانع من التنصيف قد ارتفع ولو حدثت
هذه الزيادة في يد المراة بعد الطلاق او الردة ثبت حق الزوج في الزيادة هكذا ذكره القدوري لان الصداق
في يدها في هذه الصورة بمنزلة المقبوض بحكم العقد الفاسد فيجب عليه الرد بزوائدها المتصلة و المنفصلة
جميعا وفي المنتقى قال هشام سالت محمدا عن رجل تزوج امراة على نخيل صغار وطول النخلة قدر شبر وسلمها
اليها فمكث حتى صارت النخيل في طول الرماح الا انها لم تحمل ثم طلقها قبل الدخول بها قال له ان ياخذ
نصفها بالعدد فقد اشار الى ان الزيادة المتصلة في يد المراة تتنصف وانه يخالف رواية الاصل على
ما بينا قال هشام قلت فان تزوجها على زرع حنطة بقل ودفعه اليها واعارها الارض حتى بلغ الزرع
وانعقد الحب قال ان كان الحب قد اشتد فلا سبيل للزوج على الزرع لانه قد خرج من الحالة التي تزوجها
عليه قلت فان تزوجها على عشرين شاة عجاف فاحسنت اليها حتى حملت ودر اللبن في ضروعها
ثم طلقها قبل ان يدخل بها قال ياخذ نصفها على حالها هذا هو الكلام في الزيادة جئنا الى النقصان فنقول
اذا انتقص المهر في يد الزوج ثم طلقها قبل الدخول بها فهذا على وجوه احدها ان تكون النقصان بافة سماوية
وانه على وجهين ان كان النقصان يسيرا كان لها نصف الخادم معيبا من غير ضمان النقصان ليس لها غير
ذلك وان كان النقصان فاحشا فلها الخيار ان شاءت تركت المهر على الزوج وضمنته نصف قيمته يوم
العقد وان شاءت اخذت نصف الخادم معيبا من غير ان يضمن الزوج النقصان الوجه الثاني ان يكون
النقصان بفعل الزوج وانه على وجهين ايضا ان كان النقصان يسيرا فانها تاخذ نصف الخادم وتضمن
الزوج نصف قيمة النقصان وليس لها ان تترك الخادم على الزوج وتضمنه نصف قيمة الخادم يوم العقد
وتركت الخادم وان شاءت اخذت نصف الخادم وضمنت الزوج نصف قيمة النقصان. الوجه الثالث
ان يكون النقصان بفعل المراة وفي هذا الوجه لها نصف الخادم لا شي لها غير ذلك ولا خيار لها سواء كان
النقصان يسيرا او فاحشا والوجه الرابع ان يكون النقصان بفعل الصداق ففي ظاهر الرواية هذا كالنقصان
بافة سماوية روى عن ابي حنيفة ان هذا بمنزلة تعيب الزوج والوجه الخامس ان يكون النقصان
بفعل الاجنبي وانه على وجهين ان كان يسيرا فانها تاخذ نصف الخادم وتضمن الاجنبي نصف قيمة
النقصان ليس لها غير ذلك وان كان فاحشا ان شاءت اخذت نصف الخادم واتبعت الاجنبي بنصف قيمة
النقصان وان شاءت تركت الخادم على الزوج واخذت من الزوج نصف قيمة الخادم يوم العقد ثم الزوج
يتبع الجاني بجملة النقصان هذا اذا حصل النقصان في يد الزوج واذا حصل النقصان في يد المراة ثم طلقها
قبل الدخول بها فان كانت بافة سماوية والنقصان يسير اخذ الزوج نصف المهر معيبا ليس له غير ذلك وان كان
النقصان فاحشا ان شاء اخذ النصف كذلك معيبا من غير ضمان النقصان وان شاء ترك ذلك على المراة

وضمنها

وضمنها نصف قيمته صحيحا يوم القبض لان قبضها غير مضمون عليها لانها قبضت ملك نفسها فما حدث
من النقصان لا يكون مضمونا عليها لكن الزوج يتخير لانه وجب عليها الرد كما قبضت وان كان هذا النقصان
في يد المراة بعد الطلاق ذكر الحاكم الشهيد رحمه الله ان هذا وما لو كان النقصان قبل الطلاق سواء
وعامة المشايخ على ان للزوج ان ياخذ نصفها مع نصف النقصان وهكذا ذكر القدوري في شرحه وهو
الصحيح لما ذكرنا ان الصداق في يد المراة بعد الطلاق بمنزلة المقبوض بحكم بيع فاسد فيكون مضمونا
بجميع اجزائه وان شاء اخذ نصف قيمته يوم قبضت وان كان النقصان قبل الطلاق او بعد الطلاق
بفعل المراة فهذا وما لو كان النقصان بافة سماوية سواء وان كان النقصان بفعل المهر فكذلك الجواب ايضا
وان كان النقصان قبل الطلاق بفعل الاجنبي ينقطع حق الزوج عن المهر وعليها نصف القيمة للزوج يوم قبضت
لان الاجنبي قد ضمن الارش فتصير هذه الزيادة منفصلة الا ان تكون هي ابرأت الزوج الجاني عن الجناية
او هلك الارش في يدها قبل الطلاق فح يتنصف المهر لزوال المانع وان كان هذا النقصان بعد الطلاق
ذكر الحاكم الشهيد ان هذا وما لو حصل النقصان قبل الطلاق سواء وذكر القدوري في شرحه ان
الزوج ياخذ نصف الاصل وهو بالخيار في الارش ان شاء اتبع الجاني واخذ نصف الارش وان
شاء اخذ من المراة لما ذكرنا ان الصداق في يدها بعد الطلاق بمنزلة المقبوض بحكم عقد فاسد فيكون
مضمونا عليها وان كان النقصان قبل الطلاق بفعل الزوج فهذا وما لو كان النقصان بفعل الاجنبي سواء
لان الزوج ضمن الارش كالاجنبي فصار الجواب في حقه كالجواب في حق الاجنبي وان هلك الصداق في
يد الزوج ثم طلقها قبل الدخول بها فلها على الزوج نصف القيمة يوم العقد وان هلكت في يد المراة وطلقها
قبل الدخول بها فله على المراة نصف القيمة يوم القبض

نوع منه في المراة تهب الصداق من زوجها ثم طلقها الزوج قبل الدخول بها

الصداق لا يخلو اما ان يكون دينا كالدراهم والدنانير
والمكيل والموزون في الذمة او كان عينا فان كان عينا فوهبت للزوج ثم طلقها الزوج قبل
الدخول بها فلا رجوع له عليها بشي سواء وهبته قبل القبض وبعد القبض لان عين ما وجب رده
عاد الى الزوج وكذلك لو كان المهر حيوانا في الذمة فاعطاها حيوانا وسطا او عرضا وسطا ثم
وهبته من الزوج لما مر انه ملحق بالمعين وقت العقد ولو كان المهر دينا فوهبته منه قبل القبض ثم
طلقها قبل الدخول بها لا يرجع عليها بشي عند علمائنا الثلاثة ولو قبضت ذلك منه ثم وهبته منه
رجع عليها بنصف المقبوض لان رد العين ليس بواجب الا ترى ان لها ان تمسك المقبوض وترد مثله
فصار كانها وهبته مالا اخر ولو قبضت النصف ووهبت منه النصف الباقي ثم طلقها قبل الدخول
بها قال ابو حنيفة لا يرجع عليها بشي وقال ابو يوسف ومحمد يرجع بنصف المقبوض هكذا ذكر في الاصل
وفي القدوري ولم يذكر ما اذا وهبت النصف المقبوض وذكر في المنتقى ابراهيم عن محمد اذا تزوج امراة
على الف ودفع اليها خمسماية ثم انها وهبت من الزوج الخمسماية المقبوضة ثم طلقها الزوج قبل الدخول
بها يرجع عليها بماية علل فقال لان ما دفع اليها بينهما نصفان وما بقي بينهما نصفان بيانه ان رد عين
المقبوض ليس بواجب عليها بل لها ان تمسك المقبوض وترد مثله فكانها وهبت مالا اخر وبقيت الستماية
المقبوضة مهرا في يدها على حالها فتتنصف الستماية بالطلاق قبل الدخول بها كما تتنصف الاربعماية
التي بقيت في الذمة فاثنتان بمائتين وبقيت له ماية ولو كانت وهبت الستماية التي دفعها اليها والاربعماية
الباقية رجع عليها بثلثماية وهو بناء على ما قلنا وفيه ايضا لو دفع الالف كلها اليها ثم اختلعت منه

منه بالف قبل ان يدخل بها رجع عليها في القياس بخمسماية وفي الاستحسان لا يرجع عليها بشئ
وفي الاصل اذا وهبت الصداق باجنبي وسلط على قبضها فقبض ثم طلقها قبل الدخول بها يرجع
عليها بنصفه ولو قبض الصداق ووهبته من اجنبي ثم الاجنبي وهبه من الزوج ثم طلقها قبل الدخول
بها يرجع عليها بالنصف الدين والعين فيه سواء وهذا لان المستحق للزوج بالطلاق قبل الدخول
سلامة نصف المهر من جهة المراة من غير عوض ولم يوجد ذلك هاهنا وفي القدوري لو باعته المهر
او وهبته على عوض ثم طلقها قبل الدخول بها رجع عليها بنصف القيمة وتعتبر القيمة يوم البيع لو
كانت قبضت ثم باعت اعتبرت القيمة يوم القبض والله اعلم **نوع منه في وجوب المهر بلا
نكاح** اذا وطي جارية الابن مرارا فعليه مهر واحد واذا وطي جارية الاب مرارا وادعى الشبهة فعليه
بكل وطية مهر وهذا لان الثابت في حق الاب شبهة ملك فكان الوطي الثاني استيفاء الملكه ومن
استوفى منفعة ملكه مرارا لا يلزمه الا بدل واحد في ابتداء الوهلة والثابت في حق الابن شبهة الاشتباه
فكان كل وطي استيفاء ملك الغير فيجب بكل وطي مهر على هذا اذا وطي جارية امراته مرارا يجب بكل وطي
مهر لان له شبهة اشتباه ولو وطي مكاتبته مرارا فعليه مهر واحد لان له شبهة ملك هذه الجملة في
واقعات الناطفي واذا وطي احد الشريكين الجارية المشتركة مرارا يجب بكل وطية نصف مهر اذ ليس
له في النصف الثاني شبهة ملك فصار بمنزلة جارية الابن ذكره في العيون وفي نوادر هشام عن
محمد اذا اشترى جارية ووطيها مرارا ثم استحقت فعليه مهر واحد واذا استحق نصفها فعليه
نصف مهر وفي نوادر هشام ايضا عن محمد في صبي ابن اربع عشر سنة جامع امراة ثيبا وهي نايمة
لا تدري فلا مهر عليه وان كانت بكرا فافتضها فعليه مهر مثلها وان جامع امة ثيبا فلا مهر عليه
وان كانت بكرا فافتضها فعليه المهر وكذا المجنون وفي اخر حد ود شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده
رحمه الله الصبي اذا زنى بصبية فعليه المهر لانه مواخذ بافعاله وان اقر الصبي بذلك فلا مهر عليه واذا
زنى الصبي بامراة حرة بالغة فاذهب عذرتها او كانت مكرهة ضمن الصبي المهر وان كانت طايعة دعته
الى نفسها فلا مهر والصبية اذا دعت صبيا الى نفسها فاذهب عذرتها فعليه المهر لان امرها لم
يصح في اسقاط حقها بخلاف البالغة والامة اذا دعت صبيا وزنى بها لزمه المهر لان امرها لم يصح
في حق المولى وفي واقعات الناطفي اذا وطي منكوحته مرارا ثم ظهر انه كان حلف بطلاقها يلزمه
مهر واحد لان له شبهة ملك وفي نوادر ابن سماعة عن محمد رجل طلق امراته ثلاثا وهو يجامعها ثم
على جماعه اياها حتى قضى حاجته منها فلا حد عليه ولا مهر الا ان يكون اخراجه بعد الطلاق ثم عاد الى
المخالطة فيكون ذلك جماعا مستقلا لان الجماع ليس بجماع تام الا بابتداء ادخاله ثم باخراجه فان كان
الجماع اوله او اخره حلالا فهذا ليس بجماع تام على الحرمة فدرات عنه الحدود ولم يلزمه المهر قال
وكذلك العتق على هذا قال ولو زنى بامراة ثم تزوجها وهو على ذلك ثم على جماعه ثم طلقها فاني ادرا عنه
الحد والزمه مهرين مهر بابتداء الغشيان ومهر بالتزوج لان تمكينه على الجماع لا يكون اقل من الخلوة في ايجاب
المهر الا ترى انها لو حملت من جماعه ذلك كان ابنه ولا اجعل هذا منه احصانا وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف
رجل غصب امراة وجامعها ما دون الفرج وجاءت بولد فان كانت بكرا فعليه المهر وان كانت ثيبا
فلا مهر عليه وعنه ايضا اذا وطي الرجل امراة ابيه بشبهة من قبل ان يدخل بها الاب فان كان علم انها امراة
ابيه فعليه مهر بالدخول ونصف مهر للاب بما افسد عليه وان كان لا يعلم انها امراة ابيه فعليه لها

مهر بالدخول وعلى الاب لها نصف المهر في قولي وقول ابي حنيفة قال الحاكم ابو الفضل رحمه
الله ذكر هذه المسالة بخلاف هذا في رواية بشر وفي المنتقى بشر عن ابي يوسف لو ان اخوين
تزوج احدهما بامراة والاخر بابنتها فادخلت كل واحدة منهما على غير زوجها ودخل بها فقد بانت
منهما امراتاهما وعلى كل واحد منهما لامراته نصف المهر وللتي وطيها مهر مثلها وليس لواحد منهما
ان يتزوج بامراته بعد ذلك ولزوج الام ان يتزوج بالابنة التي وطيها وان كانت هي ربيبته لانه
لم يدخل بالام وليس لزوج الابنة ان يتزوج الام التي وطيها لانها ام امراته وكذلك لو لم يكن بين الزوجين
قرابة وفي المنتقى رجل وابنه تزوجا امراتين اجنبيتين فادخلت كل واحدة منهما على زوج صاحبتها
فوطيها فعلى كل واطي مهر التي وطيها ولا شي عليه لامراته لان الوطي كان بمطاوعة منها فالبينونة
من قبلها وفيه ايضا رجل وابنه تزوج احدهما بامراة والاخر بامها فادخلت امراة الاب على الابن وادخلت
امراة الابن على الاب فوطياهما فان على الواطي الاول نصف مهر امراته وجميع مهر الموطوءة ولا شي على الواطي
الاخر من مهر امراته فان كان الوطي منهما معا فلا شي على واحد منهما لامراته وفيه ايضا اذا قال لامراته
ولم يدخل بها انت طالق حين اخلو بك او قال اذا خلوت بك فخلا بها وجامعها فعليه مهر ونصف
مهر بالدخول ونصف مهر بالطلاق قبل الدخول ولا اثر للخلوة في هذه الصورة في تاكيد المهر لان المهر
انما يتاكد بالخلوة اذا كان فيها مدة يمكنه الدخول فيها وان لم يكن جامعها بعد الخلوة فعليه نصف المهر
وفيه ايضا اذا قال لاجنبية اذا تزوجتك وخلوت بك ساعة فانت طالق فتزوجها وخلا بها ودخل
بها وقع الطلاق عليها ولها مهران مهر بالخلوة ومهر بالدخول اذا كان الدخول بعد الخلوة بساعة
وان كان الدخول مع الخلوة لم يكن عليه الا مهر لان الطلاق وقع بعد الدخول في العيون اذا قال لامراة
كلما تزوجتك فانت طالق فتزوجها في يوم واحد ثلاث مرات ودخل بها في كل مرة فهي امراته وعلى مهران
ونصف وقد وقعت تطليقتان على قياس قول ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف رحمهما الله لانه لما تزوجها
اولا وقعت تطليقة ووجبت نصف مهر فلما دخل بها وجب مهر كامل لان هذا وطي عن شبهة في المحل
ووجب العدة فاذا تزوجها ثانيا وقع طلاق اخر وهذا الطلاق بعد الدخول معنى فان من تزوج المعتدة
وطلقها قبل الدخول بها عند ابي حنيفة وابي يوسف يكون هذا الطلاق بعد الدخول معنى فيجب مهر
كامل فصار مهران ونصف فاذا دخل بها فقد دخل بها وهي معتدة عن طلاق رجعي فصار مراجعا ولا يجب
بالوطي شي فاذا تزوجها ثالثا لم يصح النكاح لانه تزوجها وهي منكوحة ولو قال لها كلما تزوجتك فانت
طالق باين والمسالة بحالها بانت بثلاث وعليه خمس مهور ونصف مهر في قياس قولهما يخرج على
الاصل الذي بينا وذكر نجم الدين النسفي رحمه الله تفسير العقر الواجب بالوطي في بعض المواضع حاكيا
عن القاضي الامام الاسبيجابي انه ينظر كم يستاجر هذه المراة للوطي لو كان الاستيجار على الوطي حلالا
وفي واقعات الناطفي في اخر كتاب البيوع ان تفسيره عند ابي حنيفة انه ينظر بكم يتزوج به مثلها
واحاله الى اختلاف ابي حنيفة وابن ابي ليلى رحمهما الله والله اعلم بالحقايق **الفصل السابع عشر في
النكاح الفاسد واحكامه** اذا وقع النكاح فاسدا وفرق القاضي بين الزوج وبين المراة
فان لم يكن دخل بها فلا مهر لها ولا عدة وان كان قد دخل بها فلها الاقل مما سمي لها ومن مهر المثل ان كان ثمة
مسمى وان لم يكن له مسمى فلها مهر المثل بالغا ما بلغ وتجب العدة ويعتبر الجماع بالقبل حتى يصير مستوفيا
المعقود عليه وتعتبر العدة من حين يفرق بينهما عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله ولكل واحد من الزوجين

فسخ هذا النكاح بغير محضر من صاحبه عند بعض المشايخ وعند بعضهم ان لم يدخل بها فكذلك
الجواب وان دخل الجواب بها فليس لواحد منهما حق الفسخ الا بمحضر من صاحبه كما في البيع الفاسد
لكل واحد من المتعاقدين حق الفسخ بغير محضر من صاحبه قبل القبض وليس له ذلك بعد القبض واذا
فرق القاضي بين الزوج وامراته بحكم فساد النكاح وكان ذلك بعد الدخول بها حتى وجب عليها العدة
ثم تزوجها في العدة نكاحا صحيحا ثم طلقها قبل الدخول بها فلها المهر الثاني كاملا وعليها عدة مستقبلة
عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يجب نصف المهر الثاني ويلزمها بقية العدة الاولى وكذلك
لو كان النكاح صحيحا وطلقها تطليقة ثانية بعد ما دخل بها ثم تزوجها في العدة ثم طلقها في النكاح
الثاني قبل الدخول بها فلها المهر الثاني كاملا عند ابي حنيفة وابي يوسف فالحاصل ان الدخول في
النكاح الاول دخول في النكاح الثاني اذا حصل النكاح الثاني في العدة واجمعوا على ان النكاح
الثاني لو كان فاسدا او فرق بينهما قبل الدخول بها في النكاح الثاني انه لا يجب المهر الثاني لتمكنه من الدخول
شرعا وذلك بالعقد الفاسد لا يكون وبهذا الطريق قلنا ان الخلوة في العقد الفاسد لا توجب المهر
والعدة هذه الجملة في نكاح الاصل في باب الاكفاء وذكر في فتاوى ابي الليث رحمه الله رجل تزوج
امراة نكاحا فاسدا وجاءت بولد الى ستة اشهر يثبت النسب فالنكاح الفاسد بعد الدخول في حق
النسب بمنزلة النكاح الصحيح وتعتبر المدة وذلك ستة اشهر من وقت النكاح عند ابي حنيفة وابي
يوسف وعند محمد من وقت الدخول قال الفقيه ابو الليث والفتوى على قول محمد رحمه الله لان
النكاح الصحيح انما يقام مقام الوطي لانه داع اليه شرعا والنكاح الفاسد ليس بداعي فلا يقام مقام الوطي
وذكر في كتاب الدعوى من الاصل اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها ودخل بها الزوج ثم ولدت
لستة اشهر منذ تزوجها فادعاه المولى والزوج فهو ابن الزوج لان النكاح الفاسد عند الدخول به
في حق النسب ملحق بالنكاح الصحيح والجواب في النكاح الصحيح ما قلنا كذا ههنا فقد اعتبر المدة من وقت
النكاح لا من وقت الدخول فانه وضع المسيلة فيما اذا ولدت لستة اشهر منذ تزوجها ولم يحك خلافا
قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة الحلواني هذه المسيلة دليل على ان الفراش ينعقد بنفس العقد
في النكاح الفاسد خلافا لما يقوله بعض مشايخنا انه لا ينعقد الا بالدخول وتاويل هذه المسيلة على
ما ذكر شيخ الاسلام ان الدخول كان عقيب النكاح بلا فصل فتكون المدة من وقت النكاح ومن
وقت الدخول سواء اذا تزوجها نكاحا فاسدا او خلا بها وجاءت بولد وانكر الزوج الدخول فعن ابي
يوسف رحمه الله روايتان في رواية قال يثبت النسب ووجب المهر والعدة وفي رواية قال لا
يثبت النسب ولا يجب المهر ولا العدة وهو قول زفر وان لم يخل بها لا يلزمه الولد في مجموع النوازل
الطلاق في النكاح الفاسد ليس بطلاق على الحقيقة بل هو متاركة حتى لا ينتقص من عدد الطلاق
والمتاركة في النكاح الفاسد لا يتحقق بعدم مجي كل واحد منهما الى صاحبه وانما يتحقق بالقول بان
يقول الزوج مثلا تركتك تركتها خليت سبيلك خليت سبيلها

الفصل الثامن عشر في ثبوت النسب

قال محمد رحمه الله في كتاب الدعوى اذا تزوج الرجل جارية وجاءت
بولد فقال الزوج تزوجتك منذ شهر وقالت المراة لا بل منذ سنة فان الولد ثابت النسب وان كان
تصادقا انه تزوجها منذ شهر لم يثبت النسب منه فان قامت البينة بعد ما تصادقا انه تزوجها منذ
سنة قبلت اما اذا كان الولد كبيرا وقد اقام البينة بنفسه فهذا الجواب ظاهر لان هذه بينة قامت

من خصم على خصم واما اذا كان الولد صغيرا فقد تكلم المشايخ في تقرير المسيلة بعضهم قالوا
القاضي ينصب خصما عن الصغير فنصب عنه خصما لتكون البينة قايمة ممن هو خصم ثم الخصم
انما يقيم البينة على الزوج ههنا لان النسب ثابت منها على كل حال وبعضهم قالوا تسمع البينة
من غير ان ينصب عنه خصما بناء على ان الشهادة على النسب هل تقبل حسبة من غير دعوى وقد اختلف
مشايخنا فيه منهم من قال يقبل وزعم ان هذه المسيلة تدل عليه اذا كان الصبي في يدي امراة
فقال رجل للمراة هذا ابني منك من النكاح وقالت المراة هو ابنك من الزنا لم يثبت النسب لانكارها
ما ادعاه من الفراش فان قالت بعد ذلك هو ابنك من نكاح ثبت نسبه منهما لانهما اقرا له بالنكاح
بعد ما انكرت والاقرار بعد الانكار صحيح فيثبت النكاح بينهما ومن ضرورته ثبوت النسب منهما واذا
كان الولد في يدي رجل وامراة فقال الزوج هذا الولد من زوج كان لك قبلي وقالت المراة بل هو منك
فهو منه لان النسب بينهما ظاهر وهو الفراش وما ادعاه الرجل غير معلوم رجل تحته امراة وفي يد
المراة ولد والولد ليس في يد الزوج فقالت المراة تزوجتني بعد ما ولدت هذا الولد من زوج قبلك
وقال الزوج لا بل ولدتيه في ملكي فهو ابن الزوج لما قلنا ان النسب بينهما ظاهر ولو كان الولد في يدي
الزوج دون المراة فقال هو ابني من غيرك وقالت هو ابني منك فالقول قول الزوج وتصدق المراة بخلاف
ما سبق والفرق ان قيام الفراش بينه وبينها لا يمنع فراشا اخر له على غيرها بالنكاح او ملك فاذا كان الولد
في يده كان شان نسبته اليه انه من اي فراش حصل له اما ثبوت الفراش عليها يمنع فراشا لغيره عليها فكان
هذا الفراش في حقها متعينا وباعتباره يثبت النسب من هذا الزوج قال اصحابنا رحمهم الله لثبوت
النسب مراتب ثلاثة احدها النكاح الصحيح وما هو في معناه من النكاح الفاسد والحكم فيه انه يثبت
النسب من غير دعوة ولا ينتفي بمجرد النفي وانما ينتفي باللعان فان كانا ممن لا لعان بينهما لا ينتفي بسبب الولد الثاني
ام الولد والحكم فيه ان بسبب ولدها يثبت بدون الدعوة قالوا وانما يثبت نسب ولد ام الولد بدون الدعوة
اذا كانت بحال يحل للمولى وطيها اما اذا كانت بحال لا يحل وطيها للمولى لا يثبت النسب بدون
الدعوة حتى ان المولى اذا كانت ام ولده فجاءت بولد بعد ذلك لا يثبت نسبه بدون الدعوة وكذلك الجارية
اذا كانت بين رجلين جاءت بولد فادعياه حتى يثبت النسب منهما ثم جاءت بولد اخر لا يثبت نسب هذا
الولد بدون الدعوة في الواقعات اذا غاب عن امراته وهي بكر او بنت عشر سنين فتزوجت وجاءت بالاولاد
فالاولاد من الزوج الاول عند ابي حنيفة رحمه الله ووضع المسيلة في الاصل فيما اذا نعي الى المراة زوجها
فتزوجت وولدت من الزوج الثاني ثم جاء الزوج الاول حيا فعلى قول ابي حنيفة الولد للزوج الاول
على كل حال لانه صاحب الفراش الصحيح لان تغيبه لا يفسد فراشه وفراش الزوج الثاني فاسد ولا معارضة
بين الصحيح والفاسد بوجه ما بل الفاسد مدفوع بالصحيح وروى عبد الكريم الجرجاني عن ابي حنيفة ان
النسب من الزوج الثاني وهو قول ابن ابي ليلى وكان ابو يوسف رحمه الله يقول ان جاءت بالولد لاقل من ستة
اشهر منذ تزوجها الثاني فالاولاد للزوج الاول وان جاءت بالولد لستة اشهر فصاعدا منذ تزوجها الثاني
فالاولاد للزوج الثاني وقال محمد ان جاءت بالولد لاقل من سنتين منذ دخل بها الزوج الثاني فالاولاد
للاول وان جاءت بالولد لاكثر من سنتين منذ دخل بها الزوج الثاني فالاولاد للثاني وكذلك لو اعتدت
الطلاق فاعتدت وتزوجت والزوج الاول جاحد لذلك فهو على الخلاف الذي قلنا هكذا ذكر شمس الايمة
السرخسي رحمه الله في شرح كتاب الدعوى وفي نكاح المنتقى رجل له زوجة تزوجت وهو حاضر وجا

بولد فان الولد للاول في هذا الموضع قال ثمة بهذا يحتج ابو حنيفة في فصل الغيبة قال وقول ابي يوسف
كقول ابي حنيفة اذا كان الزوج الاول حاضرا او غايبا غيبة مشتبهة فان كان غايبا غيبة منقطعة
معروفة فالولد للاخر ذكر الحسن بن زياد عن ابي يوسف في مجنون تزوج امراة ومكثت عنده زمانا
ثم جاءت بولد قال الزمه الولد واجعل ذلك احصانا واحلها بذلك للزوج كان قبله ويهدم طلاقه وفي
نوادر هشام قال هشام سمعت ابا يوسف يقول في رجل اشترى امة فولدت منه ثم اقام رجل البينة انها
امراته زوجها مولاها منه قال اجعلها امراته واجعل الولد ولد الزوج لانه صاحب الفراش واعتق الولد بدعوى
المولى يعني لو ادعاه المولى يحكم بعتقه وفي نوادر ابن سماعة عن محمد رجل زوج ابنه وهو صغير لا يجامع
مثله ولا يحبل امراة فجاءت امراة بولد لا يلزمه الولد ولا ترد المراة ما انفق اب الزوج عليها عن ابنه لانها
ان زنت فحبلت فعليها النفقة وهي على ذلك لانه لا يعرف ابوه يعني اب الولد وان اقرت انها تزوجت
ردت على الزوج نفقة ستة اشهر مقدار مدة الحبل وان كان تزوجه امة فجاءت بولد فادعاه
السيد فهو ابنه لانه عنده لا يعرف له نسب فيجوز دعوته فيه رجل زنى بامراة فحبلت منه فلما استبان
حملها تزوجها الذي زنى بها فالنكاح جايز فان جاءت بالولد بعد النكاح لستة اشهر فصاعدا يثبت
النسب منه ويرث منه لانها جاءت به في مدة حمل تام عقيب نكاح صحيح وان جاءت به لاقل من ستة
اشهر لا يثبت النسب ولا يرث منه الا ان يقول هذا الولد مني ولم يقل من الزنا في فتاوى ابي الليث
وفيه ايضا رجل له جارية يطاها ويعزل عنها فجاءت بولد فان كانت الجارية غير محصنة تخرج
وتدخل واكبر ظن الرجل ليس منه فهو في سعة من نفيه وان كانت محصنة لا يسعه النفي ولا يعتمد
العزل لانه قد يعزل في الفرج الخارج ويظن انه لا يدخل ويدخل ومتى عزل وعاد وجاء وجامع قبل ان يبول
الحبل لانه يبقى الماء في ذكره فالعزل مما لا يعتمد عليه وفيه ايضا في كتاب العتاق جارية هربت من مولاها
ثم انه وجدها ويطاها ويعزل عنها فظهر بها حبل وولدت بعد ستة اشهر منذ هربت ومات الولد
فان كانت الجارية قد هربت الى متهم بها فالمولى في سعة من بيعها لان الغالب ان الولد كان من فجور وان
كانت الجارية عفيفة لم يظهر منها الفجور لا ينبغي له ان يبيعها وينبغي ان يشهد انها ام ولده حتى لا تباع بعد
موته هذا حق لازم ديانة لان الغالب انه منه فالعزل مما لا يعتمد عليه على ما قلنا واذا طلق الرجل امراته
الصغيرة تطليقة ثانية او مات عنها زوجها فهذا على ثلاثة اوجه الاول ان يدعي حملا بعد الموت
والبينونة في مدة العدة وفي هذا الوجه الحكم فيها والحكم في الكبيرة سواء والوجه الثاني ان يقر بانقضاء
العدة فعلى قول ابي حنيفة ومحمد ان جاءت بالولد لاقل من تسعة اشهر من وقت الطلاق او لاقل من عشرة
اشهر وعشر من وقت الموت يثبت النسب وان كان لتسعة اشهر فصاعدا من وقت الطلاق ولعشرة اشهر
وعشر من وقت الموت لا يثبت وعلى قول ابي يوسف يثبت النسب اذا جاءت به لاقل من سنتين وان كان
الطلاق رجعيا يثبت النسب اذا جاءت بالولد لاقل من سبعة وعشرين شهرا الا انا نحكم بان العلوق كان في مدة
العدة وصار به مراجعا واما المتوفى عنها زوجها اذا كانت كبيرة فيثبت نسب ولدها الى سنتين والله
اعلم

الفصل التاسع عشر في نكاح العبد والامة

لا يتزوج العبد
اكثر من ثنتين الحر والامة فيه على السواء ولا يتزوج امة على حرة عندنا والمكاتب والمدبر وابن ام الولد
بمنزلة العبد وكما لا يجوز للعبد ان يتزوج بغير اذن المولى فكذا لا يجوز للمكاتب والمدبر وابن ام الولد وكذلك
المعتق البعض على قول ابي حنيفة وكذلك الامة والمكاتبة والمدبرة وام الولد لا يصح نكاحهن بغير اذن المولى

ولا

ولا يجوز للمولى ان يزوج المكاتب والمكاتبة بغير رضاهما ويجوز نكاحه على الامة بغير رضاها وكذا
على العبد الا رواية عن ابي حنيفة ويجوز للمكاتب او المكاتبة ان يزوجا امتاهما من غير رضا المولى
وتزويجهما مكاتبتهما بخلاف تزويجهما انفسهما واذا تزوج العبد او المكاتب او المدبر او ابن ام الولد بغير
اذن المولى ثم طلقها ثلاثا قبل اجازة المولى فهذا الطلاق متاركة للنكاح وليس بطلاق على الحقيقة حتى
لا ينتقص من عدد الطلاق ولكن لو وطيها بعد الطلاق يلزمه الحد فان اجاز المولى هذا النكاح بعد ذلك
لا تعمل اجازته لانه قد ارتفع بالطلاق وان اذن له ان يتزوجها بعد هذا الطلاق كرهت له ان يتزوجها ولم
افرق بينهما ان فعل وقال ابو يوسف لا اكره ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله الخلاف على هذا الوجه في شرحه
وفي المنتقى بشر عن ابي يوسف امة تزوجت بغير اذن مولاها وطلقها الزوج ثلاثا كان ذلك فرقة لا
طلاقا غير اني اكره ان يتزوجها حتى تنكح زوجا غيره واذا اذن لعبده في النكاح مطلقا فتزوج امراتين
في عقدة لم يجز واحدة منهما عليه وهذا بناء على ان الامر بالنكاح مطلقا ينصرف الى امراة واحدة الا اذا
اقترن به ما يدل على التعميم بان قال تزوج ما شيت من النساء او ما اشبهه في تعميم ويتزوج ثنتين فان قال
عنيت به ثنتين جاز نكاحهما عليه لانه نوى ما يحتمله لفظه لانه نوى كل الفعل في حقه ونية الكل في اسم
الجنس صحيحة وكل مهر وجب للامة بعقد او دخول فهو للمولى واما المكاتب والمدبر فيسعيان فيه لانه
تعذر الاستيفاء من عين الرقبة فيستوفي من الكسب وما لزمهم بغير اذن المولى اخذوا به بعد العتق لانه
لم يظهر الوجوب في حق المولى فصار بمنزلة الدين الثابت بالاقرار واذا اذن لعبده في النكاح مطلقا فتزوج
امراة نكاحا فاسدا ودخل بها لزمه المهر في الحال في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يتاخر الى ما
بعد العتق وهذا بناء على ان الاذن بالنكاح مطلقا ينصرف الى الجايز والفاسد عند ابي حنيفة وعندهما
الى الجايز وحده وثمرة الخلاف انما تظهر في مسالتين احديهما هذه المسالة الثانية ان العبد بعد ما تزوج
هذه المراة نكاحا فاسدا لو اراد ان يتزوج هذه او اخرى بعد ذلك نكاحا صحيحا لا يملك عند ابي حنيفة رحمه
الله لان الاذن انتهى وعندهما يملك قال محمد رحمه الله في الجامع عبد تزوج امراة بغير اذن المولى ثم ان المولى
اذن له في النكاح فاجاز ذلك النكاح فان ابا يوسف قال القياس ان لا يجوز لكن استحسن ان اجيزه وانما اضاف
جواز القياس الى ابي يوسف لان ابا يوسف كان يقول بالقياس في هذه المسالة ثم رجع وقال بالاستحسان
ومحمد رحمه الله كان يقول بالقياس في هذه المسالة ثم رجع وقال بالاستحسان ومحمد رحمه الله كان يقول
بالاستحسان في هذه المسالة من الابتداء ولم يذكر قول ابي حنيفة رحمه الله لانه لم يحفظ عنه الا انه قوله
بخلاف قولهما ووجه الاستحسان ان الاجازة اتمام لذلك العقد والاذن بالشي اذن به وبما هو من تمامه
الا ترى ان الوكيل بالشرى يملك القبض لان القبض من تمامه والا ترى ان الوكيل بالقبض يملك اسقاط خيار
الروية بخلاف ما لو اذن بنكاح امراة بعينها فزوج امراة اخرى لا يجوز لان نكاح غيرها ليس من تمام نكاحها
وبخلاف العبد المحجور اذا باع شيا من كسبه ثم اذن له المولى في التجارة فاجاز ذلك البيع حيث لا يجوز لان
الاجازة هناك ليست من تمام ما دخل تحت الاذن لان بيع مال المولى ليس بداخل تحت الاذن في التجارة وكسب
العبد المحجور خالص مال المولى الا ترى انه لو باع هذا المال بعد الاذن في التجارة لا يجوز واذا لم يكن مع هذا المال
واحدا تحت الاذن من حيث انه اتمام لذلك النكاح لان نكاح اي امراة شا العبد داخل تحت الاذن
الا ترى ان العبد يملك التزوج باي امراة شا العبد داخل تحت الاذن الا ترى ان العبد يملك التزوج
باي امراة شا بعد اذن المولى فيملك ما كان من اتمامه ومن المشايخ من قال القياس والاستحسان في ذلك

هذه المسيلة من وجه اخر القياس ان يبطل النكاح الموقوف باذن المولى فيملك ما كان من اتمامه
ومن المشايخ من قال القياس والاستحسان فى هذه المسيلة من وجه اخر القياس ان يبطل النكاح
الموقوف باذن المولى عنده فى النكاح فلا يعمل اجازة العبد وفى الاستحسان ان لا يبطل فتعمل اجازته
ثم على جواب الاستحسان لا ينفذ هذا العقد من غير اجازة بخلاف ما اذا اعتق هذا العبد بحيث ينفذ
ذلك النكاح عليه من غير اجازة وفيه ايضا اذا اذن الرجل لعبده ان يتزوج على رقبته فتزوج على رقبته
او مدبرة او ام ولد باذن مواليهن جاز النكاح وصار رقبة العبد لمواليهن وانما جاز النكاح لانه لو لم
يجز انما لم يجز لمن حيث انه يقارن نكاحها ما ينافى نكاحها وهو ملكها رقبة زوجها من حيث ان الملك فى
المهر يثبت للامة اولا ثم ينتقل الى المولى وليس كذلك بل الملك يثبت ابتداء لان المملوك ليس من اهل الملك
ولو قلنا ان الملك يثبت لها ابتداء الا ان هذا ملك لا قرار له فلا يكفى لفساد النكاح وان تزوج حرة على
رقبته لا يجوز لانه يملك رقبة زوجها لو جاز النكاح مقارنا للنكاح لان الملك فى البدلين فى المعاوضات
تقع معا وهذا ملك له قرار فيمنع صحة النكاح الا ترى انه لو طرى على النكاح ابطله فاذا قارنه منع ثبوته
كذلك لو تزوج مكاتبة على رقبته كان النكاح باطلا لانه لو جاز هذا النكاح ثبت لها حق التمليك فى
رقبة زوجها لان للمكاتب فى الكتابة حق الملك هذا اذا اذن له ان يتزوج على رقبته امرأة اما اذا اذن له
ان يتزوج امرأة ولم يقل على رقبتك فتزوج امرأة حرة او مكاتبة او مدبرة او ام ولد على رقبته جاز النكاح
بقيمته استحسانا بخلاف ما اذا اذن له على رقبته فتزوج حرة او مكاتبة على رقبته فانه لا يجوز واذا
امر مكاتبه او مدبره ان يتزوج على رقبته فتزوج على رقبته امة او مدبرة او ام ولد جاز وهذا ظاهر
لانه يجوز مثل هذا من العبد مع ان العبد يقبل النقل من ملك الى ملك بخلاف العبد واذا صح النكاح
يجب على المكاتب والمدبر قيمتهما يسعيان فى ذلك وهذا لانه ان تعذر تصحيح النكاح هاهنا بعين
المسمى امكن تصحيحه بقيمة المسمى لان المسمى مال معلوم الا انه معجوز التسليم بحق مستحق شرعا
لا لفساد العقد وفى مثل هذا يجوز النكاح بالقيمة كما لو تزوج امرأة على عبد الغير ولم يجز ذلك الغير
وفى الجامع ايضا عبد تزوج حرة او امة او مكاتبة او ام ولد او مدبرة على رقبته بغير اذن المولى فبلغ المولى
ذلك فاجازه فان كان تزوج امة او مدبرة او ام ولد عمل اجازته وصح النكاح وان كان تزوج حرة او مكاتبة
لا تعمل اجازته فان كان قد تزوج على رقبته حرة وقد دخل بها لزمه الاقل من قيمتها ومن مهر المثل بعد ذلك ينظر
ان دخل بها بعد ما اجاز المولى النكاح يكون ذلك دينا فى رقبته الا ان يفديه المولى وان دخل بها قبل اجازة
المولى النكاح يؤاخذ به بما لزمه بعد العتق وهذا لان النكاح فاسد والمهر فى النكاح الفاسد لا يجب
بمجرد العقد وانما يجب بالعقد والدخول والدخول اخرهما فيضاف الوجوب اليه اذا ثبت هذا فنقول
اذا دخل بها بعد اجازة المولى والاجازة فى الانتهاء كالاذن فى الابتداء كان النكاح والدخول حاصلا باذن
المولى لان اذن المولى له بالعقد اذن بالدخول والاذن بدخول يوجد فى المستقبل معتبر وكان هذا دينا لزمه
بسبب هو مأذون فيه فيؤاخذ به فى الحال فاما اذا دخل بها قبل اجازة المولى فالاذن فى حق العقد ان عمل لانه
قائم لم ينفسخ بعد ففى حق الدخول لم يعمل لانه مضى وانقضى حقيقة فبقى الدخول بغير اذن فكان هذا دينا
لزمه بسبب هو ليس بمأذون فيه فيؤاخذ به بعد العتق وان كان تزوج على رقبته امة او مدبرة او ام ولد
وقد دخل بها ان دخل بها بعد اجازة المولى النكاح لا يجب الا المسمى وهو رقبة العبد لمواليهن لان
الدخول حصل فى نكاح نافذ وان دخل بها قبل اجازة المولى النكاح فكذلك الجواب لا يجب الا المسمى وهو

رقبة العبد للمولى وبعض مشايخنا قالوا اما ذكر جواب الاستحسان والقياس ان يجب مهر المثل
بالدخول والمسمى بالعقد وقاسوا هذه المسيلة على مسيلة ذكرها فى الاصل وصورتها عبد تزوج امرأة
بغير اذن مولاه بالف درهم ودخل بها قبل اجازة المولى النكاح ثم اجاز المولى النكاح ذكر ان القياس ان يلزمه
مهر المثل بالدخول والمسمى بالنكاح لانه بالدخول قبل الاجازة ولزمه مهر المثل لانه دخل بها عن شبهة
وبالاجازة بعد النكاح يلزمه المسمى فى النكاح وفى الاستحسان يجب المسمى لا غير لان مهر المثل فى مثل
هذه الصورة لو وجب بالدخول وجب باعتبار العقد فانه لولا العقد كان الواجب هو الحد والمسمى واجب
بالعقد ايضا والعقد الواحد لا يوجب مهرين وبعض مشايخنا قالوا ما ذكر من القياس ثمة لا يتاتى
هاهنا لان مولى الامة ملك رقبة العبد عند الاجازة فسقط مهر المثل الواجب بالدخول عن شبهة
اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا واذا سقط ذلك فى مسيلتنا لم يجتمع المسمى ومهر المثل على طريق
القياس ولا كذلك مسيلة الاصل واذا زوج امته من عبده لا مهر لها عليه واختلف المشايخ فى
تخريج المسيلة بعضهم قالوا لا يجب المهر اصلا لانه لا فائدة فى ايجابه وقال بعضهم يجب ثم يسقط
واذا اعتقت الامة فلها الخيار لان بالعتق ازداد الملك عليها لان الملك قبل العتق يزول بتطليقتين
وبعد العتق لا يزول الا بثلاث تطليقات فكان لها ان تدفع زيادة الملك عن نفسها وذلك برد اصل
النكاح فيثبت لها رد اصل النكاح وكما يثبت لها الخيار بالعتق حال قيام النكاح يثبت لها الخيار بالعتق
فى العدة عن طلاق رجعى هكذا ذكر فى المنتقى ويستوى ان تكون الامة صغيرة او كبيرة الا انها اذا كانت
صغيرة لا تتصرف بحكم هذا الخيار فسخا ولا اجازة ما لم يبلغ فتخار بان تختار نفسها واجازه بان تختار
زوجها لتردده بين الضرر والنفع والصغيرة لم تتوهل لمثل هذا التصرف ولا يملك وليها التصرف
بحكم هذا الخيار ايضا لان وليها قائم مقامها فاذا بلغت خيرها القاضى خيار العتق ولا يخيرها خيار
البلوغ وقوله ولا يخيرها خيار البلوغ يحتمل ولا يخيرها خيار البلوغ لانه ليس لها خيار البلوغ مع ان
خيار البلوغ ثابت لانه يثبت لها خيار العتق ينتظم خيار البلوغ لانه اعم من خيار البلوغ وقد اختلف
المشايخ فيه منهم من قال بالاول وهو الاصح وهكذا ذكر محمد فى الجامع فى فصل العبد على ما ياتى بيانه
بعد هذا وهذا لان العقد صدر ممن هو كامل الولاية لان ولاية المولى على مملوكه بسبب الملك ولا نقصان
فى الملك فكملت الولاية فلا يثبت خيار البلوغ كما فى الاب والجد ثم الكلام فى خيار العتق فى فصول
احدها ان خيار العتق يثبت للانثى دون الذكر والثانى ان خيار العتق لا يبطل بالسكوت ويبطل بقول
او فعل يدل على اختيارها النكاح فقد ذكر الكرخى عن محمد رحمه الله ان المعتقة اذا قالت رضيت بالنكاح
بطل خيارها والثالث انه يبطل بالقيام عن المجلس والرابع ان الجهل بخيار العتق عذر حتى لو علمت بالعتق
ولم تعلم بالخيار لا يبطل خيارها وان قامت عن المجلس على ما عليه اشارات الجامع وهو قول الكرخى وجماعة
من مشايخنا من غير خلاف الا ما قاله القاضى الامام ابو طاهر الدباس واحمد بن مصا والخامس ان الفرقة
بخيار العتق لا يحتاج فيها الى قضاء القاضى والسادس ان الفرقة بخيار العتق فرقة بغير طلاق
وان خيار العتق انما يثبت للانثى دون الذكر والفرقة من جانب المرأة لا تكون طلاقا قال فى المنتقى
وخيار العتق نظير خيار الطلاق سوى بين الخيارين مطلقا وفى الكتب الظاهرة بينهما فرق فى حق
بعض الاحكام فان الفرقة ثمة طلاق والحيلة ثمة ليس بعشر الى غير ذلك من الاحكام قال واذا زوج
الرجل عبده الصغير امرأة حرة ثم ان المولى اعتق العبد ثم بلغ فليس له خيار البلوغ ولا خيار العتق وبهذه

المسيلة تبين ان الصحيح في فصل الامة قول من يقول بان خيار البلوغ غير ثابت لها الا انه ثابت لكن
ينتظم خيار العتق الا ترى ان في فصل العبد خيار العتق غير ثابت ولم يثبت له خيار البلوغ والمعنى ما ذكرنا
ان الانكاح صدر ممن له ولاية كاملة لان نكاح المملوك حق المولى باعتبار ملكه ولم يكن حقا للعبد عليه
بطريق النظر حتى يجب التخيير بطريق النظر بخلاف ما اذا انشا النكاح بعد العتق عن الصغير لانه حق
على المولى بطريق النظر فكان هو بمنزلة اليتيم فيجب التخيير بطريق النظر رجل كاتب جاريته وهي بنت
عشر سنين ولم يبلغ وقبلت الكتابة فالكتابة جايزة لان الكتابة منفعة محضة لانها تعتق باداء كتابة ويكون
للمولى من غير عتق والصبي العاقل من اهل مثل هذا التصرف فان زوجها المولى بعد ذلك بغير اذنها توقف
النكاح على اجازتها لان الكتابة لما صحت من الصغيرة العاقلة حسب صحتها من البالغة كانت الصغيرة
المكاتبة فيما يبتنى على الكتابة بمنزلة البالغة ولو كانت المكاتبة بالغة وزوجها مولاها بغير رضاها يتوقف
على اجازتها كذا هاهنا فان لم تجز النكاح حتى ادت فعتقت بقي النكاح موقوفا على الاجازة ولكن اجازة
المولى لا على اجازتها حتى تجوز باجازة المولى فرق بين هذا وبين المكاتبة اذا زوجت نفسها من رجل بغير
اذن المولى ثم انها ادت فعتقت نفذ النكاح عليها من غير اجازة وانما كان كذلك لانها اذا زوجت نفسها
بغير اذن المولى فالنكاح انما يتوقف لحق المولى لا لحقها وحق المولى زال بالعتق فزال التوقف كالراهن اذا باع المرهون
ثم قضى الدين فاما اذا زوج المولى المكاتبة بغير رضا المكاتبة فالتوقف لحق المكاتبة لان المكاتبة صارت
حرة يدا وحرمة اليد التي كان توقف النكاح من المولى لاجلها تاكدت وازدادت بالعتق فبقي الموجب
للتوقف فبقي التوقف وكان كالعبد اذا تزوج بغير اذن المولى ثم اذن له المولى في التزويج فانه لا ينفذ ذلك
النكاح من غير اجازة العبد والمولى فان صار للعبد ولاية التزويج بالاذن لان التوقف كان لحق
المولى لقيام ملكه في رقبته وبعد الاذن ملك المولى كان باقيا فبقي التوقف الا انه لا يعمل اجازتها
بعد ما عتقت قبل ان تبلغ بحكم الصغير وتعمل اجازة المولى لان الولاية تحولت الى المولى بحكم الولاء لانه
عصبتها اذ لم يكن لها ولي اقرب منه قال مشايخنا هذه المسيلة من الطف المسايل واعجبها فانهم
صححوا اجازة المكاتبة الصغيرة نكاحها قبل العتق وقبل العتق هي حرة يدا لا رقبة ولم يصححوا اجازتها
بعد العتق هي حرة يدا ورقبة وصححوا اجازة المولى نكاحها بعد العتق باعتبار اثر الملك وهو الولاء ولم
يصححوا اجازته قبل العتق باعتبار اثر الملك وهو الولاء الذي هو حال قيام الملك حقيقة اما الاول فلان
قبل العتق هي مكاتبة والمكاتبة وان كانت صغيرة فهي ملحقة بالبالغة حكما في حق الاحكام التي تبتنى
على الكتابة ولو كانت بالغة حقيقة صح اجازتها فكذا اذا كانت ملحقة بالبالغة حكما فاما بعد العتق لم
يبق مكاتبة وبطل الحاقها بالبالغة فعادت القضية الاصلية والصغيرة بقضية الاصل ليست من اهل
الاجازة كما انها ليست من اهل ابتداء النكاح واما الثاني فلان قبل العتق هي ملحقة بالبالغة ولو كانت
بالغة حقيقة لا يعمل اجازة المولى عليها فكذا اذا الحقت بالبالغة وبعد العتق بطل الحاقها بالبالغة
فهذه حرة صغيرة والمولى وليها اذ لم يكن لها ولي اقرب منه فيملك اجازة النكاح عليها كما يملك
الانشاء عليها ثم اذا اجاز المولى نكاحها وعمل اجازته ونفذ النكاح عليها كان لها الخيار اذا بلغت عند
ابي حنيفة ومحمد لان الاجازة بمنزلة نكاح مبتدا فكانه تزوجها بعد العتق ولو كان كذلك كان لها
خيار البلوغ لانه زوجها باثر الملك وهو الولاء فكان ناقص الولاية فكان كالاخ والعم ولو ان هذه المكاتبة
الصغيرة حين زوجها المولى رضيت بالنكاح وهي صغيرة بعد حتى صح رضاها ونفذ النكاح ثم ادت

نعتقت لا خيار لها حتى تبلغ كالامة الصغيرة اذا اعتقت فان بلغت فلها خيار العتق عند علمائنا
رحمهم الله لما ذكرنا وليس لها خيار البلوغ وكان ينبغي ان يكون لها خيار البلوغ لان ولاية المولى بحكم
الملك وبعد الكتابة ملكه ناقص فالتزويج صدر ممن هو ناقص الولاية والجواب انما لا يثبت لها خيار
البلوغ لوجهين احدهما انه يثبت لها خيار العتق وانه اعم فلا يفيد اثبات خيار البلوغ معه الثاني
ان صدور العقد ممن له ولاية ناقصة انما يثبت الخيار اذا لم يوجد الرضا من المولى عليه بعد البلوغ
اما حقيقة واما اعتبارا وقد وجد الرضا منها بعد البلوغ اعتبارا على ما ذكرنا قال ولو ان هذه
المكاتبة لم ترض بالنكاح ولم تنقضه حتى عجزت وردت في الرق بطل النكاح حتى لو اجازه المولى لا
تعمل اجازته لان بالعجز حلت للمولى وطيها على الحل الموقوف حل بات فاوجب بطلان الموقوف
حتى لو كان مكان المكاتبة مكاتبا صغيرا وقد زوجه المولى امراة بغير رضاه ثم عجز ورد رقيقا لم يبطل
نكاحه بل يبقى موقوفا على اجازة المولى لانه لم يطرا حل بات على حل موقوف وكان ينبغي ان ينفذ نكاح
المكاتب من غير اجازة المولى لان المولى رضي بهذا النكاح وانما توقف لحق المكاتب وقد زال حق المكاتب
بالعجز وصار الحق كله للمولى والجواب ان المولى انما رضي بهذا النكاح لتكون المهر والنفقة في كسب هو
غير مملوك للمولى فان كسب المكاتب حال قيام الكتابة غير مملوك للمولى وبعد العجز يصير كسبه مملوكا للمولى
وهو لم يرض بكون المهر والنفقة في مثل هذا الكسب فلهذا توقف على اجازته فرع على مسيلة المكاتب
فقال لو لم يعجز المكاتب ولكن ادى وعتق بقي النكاح موقوفا على اجازة المولى ايضا لما قلنا في فصل المكاتبة
ففي حق المكاتب لا يختلف الجواب بين العجز والعتق انما يختلف ذلك في حق المكاتبة ولو طرا الرق على النكاح
فهو كالمقارن في حق ثبوت خيار العتق عند ابي حنيفة وذلك نحو الحربية اذا تزوجت ثم سبيت ثم
اعتقت والمسيلة اذا تزوجت ثم ارتدت مع زوجها ولحقا بدار الحرب ثم سبيا ثم اعتقت لها الخيار
في قول ابي يوسف وعن محمد انه لا يثبت لها الخيار وهكذا ذكره القدوري قال البقالي والصحيح ان الخلاف
على عكس هذا قال القدوري قال ابو يوسف يجوز ان يثبت خيار العتق مرة بعد اخرى نحو ان تعتق فتختار
زوجها ثم ترتد مع الزوج ثم تسبى فتعتق فتختار نفسها وقال محمد يثبت خيار واحد واذا اختارت
المعتقة نفسها قبل الدخول بها فلا مهر لها اصلا وان اختارت بعد الدخول بها وجب المسمى لسيدها
ولو اختارت زوجها كان المسمى لسيدها دخل بها او لم يدخل بها واذا زوجت الامة نفسها بغير
اذن مولاها ثم اعتقها المولى نفذ العقد لما قلنا في جانب العبد ولا خيار للامة ويجب مهر واحد
ان لم يكن الزوج دخل بها قبل العقد ويكون لها لانه ملك بضعها وهي حرة لان نفاذ النكاح بعد العتق
فصار كما لو عقد العقد عليها وهي حرة ولاجل ذلك قال لا خيار لها وان كان الزوج قد دخل بها قبل العتق
فالقياس ان يجب مهران للمولى مهر بالدخول بشبهة النكاح قبل العتق ولها مهر بنفوذ العتق في الاستحسان
لا يجب الا مهر واحد وهو للمولى لان وجوب المهر بالدخول في هذه الصورة لا يكون الا بالعقد الا ترى
انه لو لم يسبق العقد لا يجب المهر بل يجب الحد والعقد الواحد لا يوجب الا مهرا واحدا فاذا وجب مهر واحد
للمولى لا يجب مهر اخر لها واما المدبرة اذا زوجت نفسها بغير اذن مولاها ثم مات مولاها وعتقت نفذ النكاح
عليها كما في الامة هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله وفي المنتقى ان خرجت المدبرة من الثلث جاز النكاح وان
لم تخرج لم يجز في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى تودي ويجوز في قول ابي يوسف ومحمد واما ام الولد اذا
زوجت نفسها بغير اذن مولاها ثم مات المولى حتى عتقت فهل ينفذ النكاح عليها لم يذكر محمد هذا الفصل

في الاصل ومشايخنا فصلوا الجواب فيها تفصيلا وقالوا ان كان الزوج قد دخل بها قبل موت المولى
ثم مات المولى نفذ النكاح عليها وان لم يدخل بها الزوج حتى مات المولى بطل النكاح قيل هذا الجواب
انما يستقيم على رواية ابن سماعة فان على رواية ام الولد اذا تزوجت نفسها بغير اذن المولى ودخل
بها الزوج قبل الاجازة ثم مات المولى لا تجب عن المولى العدة فينفذ النكاح اما على ظاهر الرواية تجب
العدة عن المولى فلا ينفذ النكاح وان لم يدخل بها الزوج حتى مات المولى لا ينفذ النكاح لاجل العدة التى
لزمتها للمولى ولو لم يمت المولى ولكن اعتقها فهو على هذا التفصيل ايضا ان اعتقها قبل ان يدخل بها الزوج
بطل النكاح الى اخر ما ذكرنا في فصل الموت واذا زوج احد الشريكين الجارية المشتركة بدون رضى صاحبه
ودخل بها الزوج ثم رد الاخر النكاح فللزوج الاقل من نصف مهر المثل ومن نصف المسمى لانه راضى
بالمسمى ورضاه معتبر في حقه وللاخر نصف مهر المثل بالغا ما بلغ لانه لم يرض ببطلان شى من حقه
وان لم يدخل بها الزوج حتى رد الاخر النكاح فلا مهر لواحد منهما خلا بها الزوج او لم يخل وهذا لان الخلوة
انما تعتبر في النكاح الصحيح وهذا النكاح لم يصح قال البقالي في فتاويه ومهر مثل الامة على قدر الرغبة
فيها وعن الاوزاعى ثلث قيمتها في البقالي ايضا اذا زوج امته ثم اعتقها ثم زاد الزوج في مهرها فالزيادة
للمولى رواه ابن رستم عن محمد وعن ابى يوسف ان الزيادة لها وكذلك لو باعها ثم زاد فالزيادة للمشترى
في المنتقى ابن سماعة عن محمد امة تزوجت بغير اذن المولى ثم وطيها المولى لم يكن ذلك نقضا للنكاح وعن
ابى يوسف انه ينفسخ النكاح ولو باعها على انه بالخيار فهو نقض للنكاح من قبل ان البيع ينفذ اذا سكت
عن نقضه حتى مضى مدة الخيار بشر عن ابى يوسف امة تزوجت بغير اذن المولى ثم ان المولى وصى بها
لرجل فان قبل صاحب الوصية انفسخ النكاح وان لم يقبل لا ينفسخ وان وهبها لم ينفسخ النكاح ولو مات
المولى وتركها ميراثا فهذا في القياس ملك حادث فيكون فسخا للنكاح وفي الاستحسان لا ينفسخ لان الوارث
يقوم مقام المورث في تركته وفي المنتقى ابن سماعة عن محمد عبد تزوج حرة بغير اذن مولاه ودخل بها ثم
تزوج بامة لم يكن تزوجه الامة في عدة الحرة ردا لنكاح الحرة في قول ابى حنيفة وفي قول ابى يوسف
ومحمد هو رد بناء على ان عند ابى حنيفة لا تزوج الامة في عدة الحرة خلافا لهما ولو تزوج حرة ودخل بها
ثم تزوج اختها لم يكن ذلك ردا لنكاح الاولى وفي نوادر بشر ابن الوليد عن ابى يوسف عبد تزوج بغير
اذن مولاه امة رجل باذنه ثم قال لا حاجة لي في نكاحها فهذا رد له ولو لم يقل ذلك حتى دخل بها ثم تزوج
بعض من لا يصلح له نكاحها في عدتها لم يكن ذلك نقضا للنكاح وفي المنتقى تزوج العبد حرة باذن المولى
على غير مهر ثم جعل المولى العبد لامرأته على مهرها وقبلت ذلك انتقض النكاح حتى ملكته وعليها ان ترد العبد
ان لم يكن دخل بها قال محمد رحمه الله في الجامع رجل زوج امته برضاها من رجل بغير امر الزوج والزوج
بالغ عاقل خاطب عنه ابوه او اجنبى بغير امره حتى توقف النكاح على اجازة الزوج فاعتق المولى الامة قبل
ان يجيز الزوج النكاح بقى النكاح كذلك موقوفا على اجازة الزوج وايهما نقض هذا النكاح يعنى الامة
او الزوج قبل اجازة الزوج صح نقضه اما اذا نقض الزوج فظاهر واما اذا نقض الامة فلان حكم العقد
يلزمها عند الاجازة فكان لها النقض دفعا لحكم العقد عن نفسه ثم نقضها صحيح وان لم يعلم بها الزوج
لان المولى فضولى في النكاح في حق الزوج وتصرف الفضولى غير منعقد في حق الحكم فصار عقد المولى
في حق الزوج بمنزلة غير المنعقد فكان النقض في حق الزوج امتناعا على العقد لا اكراها على الزوج فيصح
من غير علم الزوج بخلاف البيع بشرط الخيار اذا فسخه من له الخيار بغير علم صاحبه حيث لا يصح عند

ابى

حنيفة ومحمد رحمهما الله لان البيع بشرط الخيار منعقد وانما الحكم معلق فصار الفسخ الزاما
على خصمه فيتوقف على علمه ولو اراد المولى ان ينقض هذا العتق قبل اجازة الزوج لم يذكر هذا الفصل
في الكتاب وقد اختلف المشايخ فيه والصحيح انه ليس له ذلك وان اجاز الزوج النكاح بعد ما عتقت
حتى نفذ النكاح لم يكن لها خيار العتق لان الاجازة بمنزلة نكاح مبتدا في حق الحكم فكانه تزوجها
بعد العتق برضاها وهناك لا يثبت لها خيار العتق كذا هاهنا ويكون المهر للمعتقة ولو كان المولى
زوجها بغير رضاها وباقى المسيلة بحالها ثم ان الامة بعد ما اعتقت نقضت النكاح قبل اجازة
الزوج او بعد اجازة الزوج فانه يعمل نقضها في الحالين فرق بين هذا وبينما اذا تزوجها برضاها ثم
نقضت الامة النكاح بعد ما اعتقت وقد اجاز الزوج النكاح حيث لا يعمل نقضها والفرق ان في
الفصلين جميعا يعتبر الاجازة بابتداء العقد فاذا كان النكاح عليها برضاها يجعل المولى كالمستانف
للعقد عليه برضاها بعد العتق واجاز الزوج النكاح لا يصح نقضها بعد ذلك واذا كان النكاح عليها
بغير رضاها يجعل المولى كالمستانف للعقد عليها بعد العتق ولو استانف العقد عليها بعد العتق بغير
رضاها كان لها ان تنقضه بعد اجازة الزوج وقبلها قال في الاصل واذا زوج الرجل امته او مدبرة
او ام ولده وبوالها بيتا مع زوجها ثم بدا ان يستخدمها ويردها الى منزله فله ذلك لان للمولى حق استخدامها
بحكم الملك والملك قايم في المحل فلا يسقط فسقط بالتسوية الا ترى انه لا يسقط بالانكاح وكذلك لو كان
شرط ذلك للزوج كان الشرط باطلا لا يمنعه ذلك من استخدامها لان المستحق للزوج بالنكاح ملك
البضع ومنافع ساير الاعضاء باقية على ملك المولى فيصير المولى معيرا منافع ساير الاعضاء التى بقيت
على ملكه والاعارة شرعت غير لازمة وليس على العباد تغيير المشروع فيلغو هذا الشرط رجل زوج امته
من عبد رجل فولدت بينهما اولادا فالاولاد لمولى الامة لان الولد يتبع الام في الملك الا ترى ان الولد يتبع
الام في الرق والحرية تزوج الرجل امة على انها حرة اجبرت على حرية نفسها ثم ظهر بعد ذلك انها امة
قد اذن لها المولى في النكاح وقد ولدت ولدا فالولد حر بالقيمة لمكان الغرور ويضمن الاب ذلك للمولى
وتعتبر القيمة يوم الخصومة ولو مات الولد قبل الخصومة فلا ضمان على الاب فيه ويرجع الزوج بقيمة
الولد عليها اذا اعتقت لانها لما زوجت نفسها منه على انها حرة فقد ضمنت له سلامة الاولاد
في ضمن عقد المعاوضة فكان بمنزلة الكفالة والمملوك يواخذ بضمان الكفالة بعد العتق وان ظهر
انها مدبرة او مكاتبة او ام ولد فكذلك الجواب في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله
انه اذا ظهر انها ام ولد فلا شى على الاب لان ولد ام الولد لا قيمة له عند ابى حنيفة رحمه الله كما لا قيمة لام
الولد الا ترى انه لا يضمن بالغصب عنده كما لا تضمن ام الولد وروى الحسن عن ابى حنيفة وابى يوسف
رحمهم الله انه اذا ظهر انها مكاتبة فلا شى على الاب لانه لو ضمن ضمن لها وهى انما تسعى لتحصيل الحرية لنفسها
ولولدها فحرية ولدها تحصيل بعض مقصودها فكيف يجب الضمان به ويرجع الزوج بقيمة
الاولاد عليهم بعد العتق لما قلنا هذا كله اذا اشترطت الامة الحرية للزوج بغير اذن المولى اذا
اشترطت ذلك باذن المولى يجب عليها قيمة الولد للزوج للحال الا في المكاتبة فان المكاتبة لا تواخذ
بقيمة الاولاد للحال وان اذن لها المولى باشتراط الحرية لما ذكرنا ان ضمان الغرور بمنزلة ضمان الكفالة
والمكاتب لا يواخذ بضمان الكفالة في الحال وان اذن له المولى ولو مات الولد في هذه الصورة وترك
مالا فالمال لابيه بحكم الارث ولا ضمان على الاب فيه يريد به لو مات الولد قبل الخصومة وهذا

العقد قبل

لان الضمان على المغرور بالمنع بعد الطلب فاذا مات قبل الخصومة لم يوجد المنع بعد الطلب
ولم يوجد سبب الضمان ولو قتل الولد واخذ الاب قيمته كان عليه قيمة الولد لمولى الامة لانه
سلم له بدل نفسه وحكم البدل حكم المبدل فيتحقق المنع بعد الطلب ولو مات الاب في هذه الصورة
وبقي الولد اخذ المولى قيمته من تركة الاب ولا يرجع بها بقية الورثة في حصة الولد وان لم يترك الاب
شيا لم يوخذ الولد بشي كما لا يوخذ بساير ديون الاب وان كان المخبر عن حرية الجارية رجلا اجنبيا
الا ان الرجل المخبر لم يزوجها اياه بل الزوج تزوجها بنفسه على انها حرة فالزوج لا يرجع على الرجل المخبر
بقيمة الولد لانه لم يضمن له سلامة الولد نصا ولا في ضمن عقد المعاوضة لانه ما زوجها منه ولكن
يرجع بقيمة الولد على الجارية اذا اعتقت لما ذكرنا وان كان الرجل المخبر زوجها منه على انها حرة فالزوج
يرجع بقيمة الولد على المخبر في الحال اما الرجوع فلانه ضمن له سلامة في ضمن عقد المعاوضة واما في الحال
فلان الحر يواخذ بضمان الكفالة في الحال قال في المنتقى قال ابراهيم سالت محمدا عن امراة قالت للقاضي
زوجني فاني حرة فزوجها وقد ولدت اولادا ثم استحقت قال ياخذها المستحق وعقرها وقيمة ولدها
ولا يرجع على القاضي بشي ولكن يرجع عليها بقيمة الولد ولكن يرجع عليها بقيمة الولد اذا اعتقت وان
كان المغرور عبدا او مكاتبا او مدبرا بان تزوج واحد من هولاء امراة باذن المولى على انها حرة ثم ظهر
انها امة لا يكون مغرورا حتى لا يكون الولد حرا بالقيمة بل يكون رقيقا وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف
اخرا وكان ابو يوسف اولا يقول الولد حر بقيمة يجب على الاب بعد العتق وهو قول محمد اشترى
جارية وزوجها قبل القبض ان تم البيع جاز النكاح وان انتقض البيع بطل النكاح عند ابي يوسف خلافا
لمحمد قال الصدر الشهيد المختار قول ابي يوسف لان البيع اذا انتقض قبل القبض ينتقض من الاصل
ويصير كان لم يكن فيكون النكاح باطلا عبد طلب من مولاه ان يزوجه معتقته فابى ثم شفع العبد
ان ياذن له في التزوج فاذن له وذهب وتزوج المعتقة جاز لان الاذن حصل مطلقا او عاما في مجموع
النوازل وفي فتاوى ابي الليث اذا اذن الوارث مكاتب مورثه في النكاح جاز لانهم ان لم يملكوا رقبته
فالولاء لهم وفيه ايضا عبد تزوج امراة ثم امراة ثم امراة فبلغ المولى فاجاز الكل فان لم يكن دخل بهن جاز
نكاح الثالثة لان الاقدام على النكاح الثالثة رد لنكاح الاولى والثانية بقي الموقوف نكاح الثالثة
وان كان دخل بهن منذ نكاحهن لان الاقدام على نكاح الثالثة لا يمكن ان يجعل رد العدة الاولى والثانية
ونكاح الثالثة في عدة الاولى والثانية لا يجوز وكذا الحر اذا تزوج عشر نسوة بغير اذنهن فبلغهن واجزن
جميعا جاز نكاح التاسعة والعاشرة لان نكاح الخامسة رد النكاح الاربع التي قبلها ونكاح التاسعة
رد لنكاح الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة فكان الموقوف نكاح التاسعة والعاشرة وفي الاصل
الاب يملك تزويج امة ولده الصغير وكذا الوصي ولا يملكان تزويج عبد الصغير وهل يملكان تزويج امة
الصغير من عبده سياتي في فصل المتفرقات والمكاتب يملك تزويج امته وكذا الشريك شركة مفاوضة
واما العبد الماذون والصبي الماذون والشريك شركة عنان والمضارب لا يملكون تزويج الامة عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف يملكون والله اعلم

الفصل العشرون في نكاح الكفار

هذا الفصل يشتمل على انواع

نوع منه في نكاح اهل الذمة

كل نكاح جاير
بين المسلمين فهو جاير بين اهل الذمة وما لا يجوز بين المسلمين فهو انواع منها النكاح بغير شهود قال محمد
رحمه الله اذا تزوج الذمي ذمية بغير شهود وهم يدينون ذلك فهو جاير حتى اسلما يقران على ذلك عند

عند علمائنا الثلثة وكذلك اذا لم يسلما ولكن طلبا من القاضي حكم الاسلام او طلب احدهما ذلك
فالقاضي لا يفرق بينهما وكذلك نكاح معتدة الغير قال محمد رحمه الله اذا تزوج الذمي امراة هي معتدة
الغير ان وجبت العدة من مسلم كان النكاح فاسدا بالاجماع ويتعرض لهم في ذلك قبل الاسلام وان كانوا
يدينون جواز النكاح في حالة العدة فداموا على الكفر لا يتعرض لهم بالاجماع وان اسلما او اسلم احدهما
فعلى قول ابي يوسف ومحمد نفرق بينهما وكذلك اذا لم يسلما ولكن ترافعا الى القاضي وطلبا حكم الاسلام
او رافع احدهما واما على قول ابي حنيفة فالقاضي لا يفرق بينهما اسلما او اسلم احدهما ترافعا او رافع
احدهما واختلف المشايخ في تخريج قوله واكثرهم على ان العدة لا تجب عنده على الذمية والذمي لان
خطاب العدة لم تعمل في حقهم الا ترى انه لو لم يدينوا وجوب العدة لا يتعرض لهم في ذلك وهذا لان
العدة اما ان تجب عليها حقا للشرع ولا وجه اليه اذا كان الزوج لا يدين ذلك بخلاف ما اذا كانت العدة
من المسلم لان خطاب العدة اذا كانت العدة من المسلم تعمل في حقهم الا ترى انهم لم يدينوا وجوب
العدة من المسلم نعرض لهم في ذلك وهذا لانه امكن ايجاب العدة من المسلم لحقه ان لم يمكن ايجابها
لحق الشرع واذا لم تجب العدة على الذمية من الذمي كان النكاح مصادفا محلا فارغا فصح ومنها نكاح
المحارم والجمع بين الاختين قال محمد رحمه الله اذا تزوج ذمي بمحارمه او تزوج بخمس نسوة او باختين
فداموا على الكفر ولم يترافعوا الينا لا نتعرض لهم بالاتفاق اذا كانوا يدينون ذلك غير ان على قول ابي يوسف
ومحمد هذا النكاح يقع فاسدا حالة الكفر حتى لو طلب من القاضي النفقة فالقاضي لا يقضي لها بذلك ولا
يجري الارث بينهما واذا دخل بها سقط احصانه حتى لو اسلم بعد ذلك وقذفه قاذف لا يحد واما على
قول ابي حنيفة فاختلف المشايخ فيه قال مشايخ العراق يقع فاسدا وقال مشايخنا يقع جايزا واتفقوا
على قول ابي حنيفة انه لا يجري الارث ويقضي بالنفقة ولا يسقط احصانه متى دخل بها واتفقوا على قوله
ايضا انه لو تزوج اختين في عقدة واحدة ثم فارق احدهما قبل الاسلام ثم اسلم ان الباقية نكاحها على
الصحة حتى يقرا عليه والباقي عين الثابت وانه دليل جواز هذا النكاح فان اسلما او اسلم احدهما
يفرق بينهما بالاجماع كذلك اذا لم يسلما ولكن رفعا الامر الى القاضي وان رفع احدهما الامر الى القاضي
فالقاضي يفرق بينهما قال القدوري في كتابه وقال ابو يوسف يفرق القاضي بينهما اذا علم بذلك سواء
ترافعا الينا او لم يترافعا واذا طلق الذمي امراته ثلاثا او خالعها ثم اقام عليها فرافعته الى السلطان
فالقاضي يفرق بينهما بالاتفاق بخلاف نكاح المحارم على قول ابي حنيفة فانه لا يفرق بينهما بمرافعة احدهما
واما اذا تزوجها بعد الطلقات الثلاث برضاها قبل التزوج بزوج اخر لان هذا ونكاح المحارم في
جميع التفريعات على السواء هكذا ذكر في الاصل وفي القدوري اذا طلق امراته ثلاثا او خالعها ثم
اقام عليها فانه يفرق بينهما وان لم يترافعا قوله وان لم يترافعا يحتمل عدم المرافعة منهما ويحتمل ترك المرافعة
من احدهما واذا تزوج الذمي ذمية على ان لا مهر صح ذلك ولا شي لها وان اسلمت في قول ابي حنيفة وقال
ابو يوسف ومحمد لها مهر مثلها ولو تزوجها وسكتا على المهر فلها مهر المثل في ظاهر رواية الاصل قال
ابو الحسن الكرخي قياس قول ابي حنيفة انه لا فرق بين حالة السكوت وحالة النفي ولا يجب المهر الا اذا
سمي ولو تزوجها على ميتة او دم فلها مهر مثلها في رواية الاصل وذكر في الجامع الصغير انه لا يجب
شي ولو تزوجها على خمر او خنزير فهو جاير ولها المسمى فان اسلما او اسلم احدهما فان كان الخمر والخنزير عينا
في العقد فلها ذلك وليس لها غيره في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يجب الخمر والخنزير بعد

اسلام احدهما واجمعوا على انه اذا سمى الخمر والخنزير دينا في الذمة لم يجب لها غير ذلك ولم يكن لها
ان تنقض بعد هذا قال ابو حنيفة رحمه الله يجب لها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وقال
ابو يوسف لها مهر المثل في الخمر والخنزير سواء كان بعينه او بغير عينه وقال محمد لها القيمة في ذلك
كله وان كان المهر مقبوضا قبل الاسلام فلا شئ لها وتجوز المناكحة بين اهل الذمة وان اختلفت
شرائعهم والمولود بين الكتابي والمجوسي تابع للكتابي تحل مناكحته للمسلمين وتحل ذبيحته عندنا خلافا
للشافعي رحمه الله تعالى قال في الاصل واذا زوجت صبية من صبي وهما من اهل الذمة فادركا فان كان
المزوج ابا فلا خيار لها لان الشفقة لا تتفاوت وان كان المزوج غير الاب والجد فلهما الخيار عند ابي حنيفة
ومحمد واذا زوجت الذمية ذميا فقال الولي هو ليس بكفو لا يلتفت الى قوله لانهم اكفاء بعضهم
لبعض لان ذل الشرك وصغار الجزية يجمعهم فلا يظهر مع ذلك نقصان النسب الا ترى انهم لو استرقوا كانوا
ولو اعتقوا كذلك ولو اسلموا كذلك فلا يكون للمولى ان يخاصم قال الا ان يكون امرا مشهورا بعني كانت
بنت ملك خدعها حايك او سايس وهاهنا يفرق بينهما لا لانعدام الكفاءة بل لتسكين الفتنة والقاضي مامور
بتسكين الفتنة فيما بينهم كما هو مامور فيما بين المسلمين **نوع منه في نكاح المرتد**
اذا ارتد احد الزوجين وقعت الفرقة بينهما في الحال هذا هو ظاهر الرواية وبعض مشايخ بلخ وبعض مشايخ
سمرقند رحمهم الله كانوا يفتون بعدم الفرقة حسما لباب المعصية وعامتهم على ان تقع الفرقة الا انها
تجبر على الاسلام والنكاح مع زوجها الاول لان الحسم يحصل بالجبر على النكاح مع الاول ومشايخ بخارا كانوا
على هذا وفي المنتقى عن ابي يوسف في رواية ابن سماعة اذا تكلمت بالكفر وقلبها مطمئن وهي مشركة
ثم ان كانت المرتدة هي المراة ولم يكن الزوج دخل بها فلا مهر وهذه فرقة بغير طلاق بلا خلاف وان كان الزوج
هو المرتد ولم يكن الزوج دخل بها فلها نصف المهر وتكون هذه فرقة بغير طلاق عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد تكون فرقة بطلاق ولو ارتد الزوجان معا لا تقع الفرقة استحسانا عند علمائنا الثلاثة وتحصل
اصرار صاحبه على الردة بعد اسلامه كانشاء الردة منه مسلم تحته نصرانية تمجسا معا فهما على النكاح
قال لان هذا منها ردة فصار كما لو ارتدا معا قال ولو تهود ابانت منه قال لان هذا منها ليس بردة فصار
كانه ارتد الزوج وحده وروى المسئلة مع هذا التعليل ابن رستم عن محمد وعن محمد رواية اخرى في التهود
انها لا تبين كما لو تمجسا لحصل عن محمد فيما اذا تهودا روايتان وعن ابي حنيفة فيما اذا تهودا روايتان ايضا
وفيما اذا تمجسا رواية واحدة انهما على النكاح وعن ابي يوسف روايتان في الفصلين جميعا وفي الاصل
اذا اسلم النصراني وتحته نصرانية فتحولت الى اليهودية فهي امراته كما لو كانت يهودية في الابتداء
وان اسلم النصراني وتحته مجوسية ثم ارتد عن الاسلام بانت منه لان النكاح بعد اسلامه باق في
ما لم يفرق القاضي بينهما وتفرد احد الزوجين بالردة يوجب الفرقة وكذلك لو اسلمت المجوسية ثم ارتد
بانت منه وان لم يرتد الزوج ولم تسلم هي حتى مات الزوج فلها المهر كاملا دخل بها او لم يدخل بها قال
محمد رحمه الله في الجامع مسلم تزوج صبية مسلمة زوجها ابوها منه ثم ارتد ابواها عن الاسلام ولحقا
بدار الحرب او لم يلحقا فانهما ما لم تبن من زوجها ما دامت في دار الاسلام لانها بقيت مسلمة ما دامت بقيت
في دار الاسلام بيانه وهو ان الصغيرة قبل ارتداد الابوين كانت مسلمة تبعا للابوين ولدار الاسلام لان
لدار الاسلام اثرا في الاستتباع كما للابوين الا ترى ان من سبى صغيرا او صغيرة وادخله دار الاسلام يحكم
باسلامه كما دخل دار الاسلام تبعا للدار حتى لو مات يصلى عليه وان كان لدار الاسلام اثر في الاستتباع

باب ما يتعلق بهذه المسئلة في كتاب السير في مسائل المرتد

كما للابوين كان اسلام الصغيرة حكما بسبب التبعية مضافا اليهما واحدهما قائم بعد ردتهما فيبقى اسلامها
فان قيل دار الاسلام انما توجب اسلام الصغير حال فقد الابوين كما في الصغير اذا سبى وحده فاما
حال وجود الابوين فلا الا ترى ان الولد الحادث بين النصرانيين في دار الاسلام او بين اليهوديين
يكون نصرانيا او يهوديا تبعا للابوين ولا يكون مسلما تبعا للدار وهذا لان سبب الاستتباع في جانب
الابوين اقوى لان الاستتباع في جانبهما بالجزئية والبعضية وفي الدار بالمجاورة والاتصال و
لابد الحال بالحكم الى الاقوى فجعلناها مسلمة تبعا للابوين وبارتدادهما زالت التبعية فيحكم بكفرها
وتبين من زوجها قلنا انما يحال بالحكم على اقوى السببين اذا كان الاقوى من السبب يوجب من الحكم خلاف
ما يوجبه الاضعف لانه حينئذ يتعذر العمل بهما لما بينهما من التنافي في الحكم فيجب العمل بالارجح كما في المسئلة
التي اوردها اذا الشخص الواحد لا يتصور ان يكون مسلما او كافرا فاما اذا الحكم واحد يضاف بالحكم
الى الكل الا ترى انه لو كان في حادثة نص الكتاب وخبر الواحد والقياس وموجب الكل حكم واحد كان ذلك
الحكم مضافا الى الكل فيقال هذا حكم ثبت بالكتاب والسنة والقياس وهاهنا الحكم واحد وهو
اسلامها فاضفناه اليهما والتقريب ما ذكرنا حتى لو لحقا بها بدار الحرب بانت من زوجها لان تبعية
الدار قد زالت كما زالت تبعية الابوين فحكمنا بردتها فبانت وبطل مهرها ولو ماتت امها مسلمة في
دار الاسلام او بعدما ارتدت ولحق بالصبية ابوها مرتدين بدار الحرب لم تبن من زوجها بخلاف ما
اذا كانا حيين ولحقا بالصبية بدار الحرب مرتدا فانها تبين من زوجها مسلم تزوج صبية نصرانية
زوجها ابوها وابواها نصرانيان ثم تمجس احد ابويها وبقي الاخر على النصرانية فالابنة لا تبين من زوجها
لان الولد يتبع خير الابوين دينا وخيرهما دينا النصراني فان النصراني اقرب الى الاسلام من المجوسي
حتى تحل ذبيحته ويحل للمسلم نكاح النصرانية فبقيت نصرانية تبعا لوالدها النصراني ولو كان الابوان
تمجسا والجارية صبية على حالها بانت من زوجها وان لم يدخلاها دار الحرب فرق بين هذه المسئلة وبين
الصغيرة المسلمة اذا ارتد ابواها لا تبين من زوجها ما لم يدخلاها دار الحرب والفرق ان في تلك الصورة
الصغيرة بقيت مسلمة بعد ارتداد الابوين تبعا لدار الاسلام وهاهنا لا يمكن ابقاؤها نصرانية تبعا للدار
اذ الدار ليست دار النصر واستشهد في الكتاب لحال بقاء النكاح بحال ابتداء النكاح فقال الا ترى
ان بعد تمجس الابوين ليس للقاضي ولا لاحد ان يزوج الصغيرة من مسلم وبعد ردة الابوين جاز للقاضي
ان يزوج الصبية من مسلم فكذا في حالة البقاء قال وليس لها من المهر قليل ولا كثير علل فقال لان
الفرقة جاءت من قبلها فان قيل كيف يستقيم هذا التعليل وانه لم يوجد منها صنع اصلا انما الصنع
للابوين في التمجس قلنا ما قاله محمد مستقيم لانه لم يقل الفرقة جاءت بصنعها حقيقة انما قال جاءت
من قبلها اي من عندها والفرقة جاءت من عندها لان الفرقة وقعت بردتها تبعا للابوين وتبعيتها بسبب
الصغر وصغرها من قبلها لانه وصفها وكذلك الجواب فيما اذا بلغت معتوهة لانها اذا بلغت معتوهة
بقيت تابعة للابوين والدار في الدين لانه ليس في المعتوهة اسلام نفسها حقيقة فكانت بمنزلة
الصغيرة من هذا الوجه امراة بالغة مسلمة صارت معتوهة ولها ابوان مسلمان زوجها ابوها وهي
معتوهة حتى جاز النكاح ثم ارتد الابوان والعياذ بالله ولحقا بها بدار الحرب لم تبن من زوجها فرق
بين هذا وبين الصغيرة المسلمة ارتد ابواها ولحقا بها بدار الحرب فانها تبين من زوجها والفرق انها اذا
بلغت عاقلة فقد زالت تبعية الابوين واذا وصفت بالاسلام صارت مسلمة باسلامها مقصودا وبعد

العنه اسلامها باقٍ حقيقة لان العنه لا تنافي الاسلام فاما الصغيرة فهي مسلمة تبعا للابوين لا باسلام
نفسها وبعد ما ارتد الابوان لا يمكن ابقاؤها مسلمة تبعا للابوين وليس لها اسلام نفسها فلهذا بانت
من زوجها والصغيرة اذا عقلت الاسلام ووصفت ثم صارت معتوهة كانت بمنزلة هذه لانها لما
عقلت الاسلام ووصفت ثم صارت معتوهة كانت بمنزلة هذه الاصالة كالبالغة **و** مسلم تزوج نصرانية
صغيرة ولها ابوان نصرانيان فكبرت وهي لا تعقل دينا من الاديان ولا تعتقده وهي غير معتوهة فانها
تبين من زوجها معنى قوله لا تعقل دينا من الاديان لا تعرف دينا من الاديان بقلبها ومعنى قوله لا تصفه
لا تعرفه باللسان وهذا لانه لم يبق لها دين الابوين لزوال التبعية ولم يظهر لها جهة الاصالة فكانت
جاهلة ليس لها ملة معينة والملة المعينة شرط النكاح ابتداؤها **و** كذلك الصغيرة المسلمة اذا بلغت
وهي لا تعقل الاسلام ولا تصفه وهي غير معتوهة بانت من زوجها لما ذكرنا ومحمد رحمه الله سمى هذه في
الكتاب مرتدة لانا حكمنا باسلامها بطريق التبعية والان حكمنا بكفرها فكانت مرتدة **و** لم يذكر في الكتاب
اذا بلغت فعرفت الاسلام بان قالت انا اعقل الاسلام واعرفه واقدر على وصفه الا اني لم اصفه انها هل
تبين من زوجها قيل يجب ان يكون فيه اختلاف المشايخ على قول من يشترط الاقرار باللسان لصيرورته
مسلما تبين من زوجها لانها تركت ما هو الركن بلا عذر **و** كذلك لم يذكر ما اذا قالت انا اعقل الاسلام لكني
لا اقدر على الوصف هل تبين من زوجها قيل يجب ان يكون فيه اختلاف المشايخ على نحو ما بينا على قول
من يشترط الاقرار باللسان تبين من زوجها لانها تركت ركنا بغير عذر لان العجز انما جاء من ناحية الجهل لا الله
الا الله والجهل في دار الاسلام ليس بعذر **و** لو كانت هاتان اللتان بلغتا قد عقلتا الاسلام او النصرانية
قبل ان يبلغا ولكن لم يصفا ذلك ولا غيره لم تبن واحدة منهما من زوجها فهذا دليل على ان من صدق بقلبه
كان بقلبه وان لم يقر بلسانه **و** هكذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله في كتاب العالم والمتعلم وبه
اخذ الشيخ الامام امام الهدى ابو منصور الماتريدي رحمه الله وهو مذهب ابي الحسن الاشعري
وعامة مشايخنا قالوا لا بل الاقرار باللسان شرط لصيرورته مسلما وتاويل هذه المسلة على قول
عامة المشايخ انهما عقلتا الاسلام قبل البلوغ ولم يصفا ذلك ولا غيره فانهما لا يبينان من زوجهما ما دامتا
صغيرتين لانهما ما دامتا صغيرتين كانت تبعية الابوين باقية فكانت المسلمة مسلمة والنصرانية
نصرانية معا اما بعد البلوغ فلا فان وصفت المجوسية ودانت بانت من زوجها عند ابي حنيفة
ومحمد لان هذه بمنزلة الردة وردة الصبي العاقل صحيحة عندهما وعند ابي يوسف ان تمجست وكانت
مسلمة لا تبين من زوجها لان ردة الصبي المسلم عنده غير صحيحة **و** ان تمجست وكانت نصرانية فقد
اختلف المشايخ فيه على قوله بعضهم قالوا تبين من زوجها بخلاف ما اذا كانت مسلمة لان التمجس
هناك انما يصح لما فيه من ضرر زوال الاسلام وانه لا يتاتى هاهنا لانها انتقلت من كفر الى كفر وصح التمجس
منها فتبين من زوجها وبعضهم لا تبين من زوجها لانه ان لم يكن في التمجس ضرر زوال الاسلام ففيه
ضرر حبوتها عن الاسلام والصبي محجور عما هو ضرر في حقه فلم يصح التمجس منها فلهذا لا تبين
من زوجها والله اعلم

نوع منه في اسلام احد الزوجين

اذا اسلم احد الزوجين
في دار الاسلام فان كان الذي اسلم هو المراة يعرض الاسلام على الزوج فان اسلم بقيا على النكاح والا
فرق بينهما ويحتاج في هذه الفرقة الى القضاء وتكون هذه فرقة بطلاق عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
اذا كان الزوج من اهل الطلاق بان كان صبيا يعقل الاسلام حتى اعتبر اباؤه فقد اختلف المشايخ

لانها لما عقلت الاسلام ووصفت صارت مسلمة بطريق م

فيه قال بعضهم هي فرقة بغير طلاق لان الصبي ليس من اهل الطلاق **و** قال بعضهم هي فرقة
بطلاق لان الطلاق هو المتعين للفرقة شرعا فاذا استحقت لم يستحق الاباء وطنع له شرعا
ويكون لها نصف المهر ان كان اباء الزوج قبل الدخول بها ونفقة العدة ان كان بعد الدخول بها وان
كان الذي اسلم هو الزوج فان كانت المراة كتابية اقرا على النكاح وان كانت مجوسية او وثنية
عرض عليها الاسلام فان اسلمت والا فرق بينهما وتكون هذه فرقة بغير طلاق بلا اختلاف ولا مهر
لها ان كان الاباء قبل الدخول بها **و** ان كان بعد الدخول فليس لها نفقة العدة **و** ان اسلم احد الزوجين
في دار الحرب فان الفرقة تقف على مضي ثلاث حيض فاذا مضت وقعت الفرقة وهذا لانه تعذر
اعتبار التفريق من جهة القاضي لانقطاع ولايته من دار الحرب ولانقضاء ثلاث حيض مقام التفريق
عند تعذر اعتبار التفريق قال محمد في الاصل فاذا عقد النكاح على صبيين من اهل الذمة
ثم اسلم احدهما وهو يعقل الاسلام حتى صح اسلامه عندنا يعرض على الاخر الاسلام ان كان يعقل
الاسلام فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى ان يسلم فان كان الزوج هو المسلم والمراة كتابية اقرا على
النكاح **و** ان كانت مجوسية او وثنية ففي القياس لا يفرق بينهما **و** في الاستحسان يفرق بينهما
ولا مهر لها ان لم يكن دخل بها هذا هو وضع المسلة في الاصل **و** في الجامع وضع المسلة في
المجوسي تزوج جارية مجوسية بنت عشر سنين تعقل الاسلام زوجها ابوها فاسلم الزوج عرض
على الجارية الاسلام فان اسلمت فهي امراته وان ابت فرق بينهما ولا مهر لها ان لم يكن دخل بها وهذا
استحسان **و** القياس ان لا يفرق بينهما من مشايخنا من قال هذا ليس بقياس واستحسان مبتدا
في هذه المسلة انما هو القياس والاستحسان الذي يذكر في الصبي العاقل اذا اسلم فالقياس ان لا
يصح اسلامه وفي الاستحسان يصح **و** منهم من قال هذا قياس واستحسان اخر في هذه المسلة
وجه القياس في ذلك ان في عرض الاسلام عليها وهي صغيرة خطاب لها بالاسلام واجماع ان الخطاب
ساقط عن الصغير ما لم يبلغ **و** اذا اختلفوا انه اذا اسلم هل يصح اسلامه وجه الاستحسان ان
الصبي العاقل والصبية العاقلة انما لا يخاطبان بالعقل قبل البلوغ لحق الله تعالى فانما يخاطب باداء
حقوق العباد فان اسلمت بقيا على النكاح وان ابت فرق بينهما وهذا لا يشكل على قول ابي حنيفة ومحمد
لان على قولهما ردتها عن الاسلام صحيحة وانها انكار بعد الاقرار فالاولى ان يصح اباؤها وانه امتناع عن
قبول الاسلام فاما على قول ابي يوسف فقد اختلف المشايخ منهم من لم يصحح اباؤها على قوله وسوى
بين الردة وبين الاباء منهم من صحح اباها وفرق بين الاباء والردة **و** اختلف عباراتهم في ذلك بعضهم قالوا
ان ابا يوسف انما ابطل الردة شرعا رحمة الله على الصبي وهاهنا وجد الاباء بناء على العرض حقا للعبد
وانه يقتضي صحته **و** بعضهم قالوا الردة تبديل الاعتقاد ولا اعتقاد للصغير فلا ردة له فاما الاباء مداومة
على ما كان قبل ذلك فلا حاجة فيه الى الاعتقاد فقد تيقنا بالاباء فحكمنا به ولم نتيقن مثله في الردة فلا نحكم
به قال محمد رحمه الله في الجامع نصراني زوج ابنه الصغير النصراني وهو لا يعقل امراة كبيرة نصرانية
فاسلمت المراة وطلبت من القاضي التفريق فالقاضي لا يفرق بينهما حتى يبلغ الصغير او يعقل الاسلام
فاذا عقله عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما ولا يجعل اباء الاب قبل بلوغه بمنزلة ابائه بعد البلوغ
وفرق بين هذا وبين ما اذا كان الزوج نصرانيا معتوها مطبقا لا ترجى صحته وابواه نصرانيان زوجه
ابوه امراة نصرانية فاسلمت وارادت التفريق فان القاضي يجبر والده ان كان حيا ووالدته ان كان الوالد

حيا ووالدته ان كان الوالد ميتا ويقول له اما ان تسلم فيصير ابنك مسلما باسلامك والا فرق بينهما
والقاضي عاجز عن عرض الاسلام على الزوج في الموضعين وكل واحد منهما يصير مسلما باسلام الاب
والفرق بينهما ان التفريق بعد اسلام المراة معلق بابا الزوج الاسلام من كل وجه وذلك بان وجد
الابا من الزوج حقيقة وحكما وبقاوهما على النكاح معلق باسلام الزوج من كل وجه وذلك بان يوجد
الاسلام من الزوج حقيقة وحكما وهذا مرجو متى عقل الصبي وبلغ وللبلوغ غاية معلومة فيوخر الامر
الى ان يوجد من الزوج الاسلام من كل وجه او الابا من كل وجه ولا يكون هذا ابطالا لحق المراة في التفريق
فوجب التاخير ولم نجز اقامة اسلام ناقص وابا ناقص مقام الكامل من غير ضرورة فاما في مسألة المعتوه
متى اخرنا الامر الى ان يزول العته وليس لزواله غاية معلومة ادى الى ابطال حقها في التفريق وانه لا يجوز
فلهذه الضرورة اقمنا ابا ناقصا واسلاما ناقصا مقام الكامل فان قيل هذا العذر يشكل بما لو كان
الزوج غايبا وهو صبي فانه لا يعرض الاسلام على ابيه وليس لابايه واسلامه من حيث الحقيقة والحكم
وقت معلوم قلنا الغايب من يعرف مكانه ومتى عرف مكانه امكن عرض الاسلام عليه من حيث
الحقيقة اما باحضاره او بان توكل المراة وكيلا حتى يخاصم معه حيث هو متى بلغ او عقل فيعرض الاسلام
عليه حتى لو كان مفقودا لا يعرف مكانه نقول يعرض الاسلام على ابيه ثم ان محمدا رحمه الله قال في مسألة
المعتوه يعرض الاسلام على والدته فان اسلمت والا فرق بينهما قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة
السرخسي رحمه الله في تعليقه على القاضي الامام ابي عاصم العامري رحمه الله ليس هذا على طريق الحكم
ولكن انما قال ذلك لان للوالدين شفقة على ولدهما كما ان لهما شفقة على انفسهما فيجوز ان تحملهما شفقة
الولد على ان يسلم فيصير المعتوه مسلما باسلامه كما ان شفقته على نفسه تحمله على ان يسلم فلا يفرق بينهما
فانما قال يعرض الاسلام عليه وان كان لا يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه وقبل منه
اذا اداه في حق الله رحمة عليه وهاهنا وجب العرض لخصومتها وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصغر
فتوجه الخطاب بالعرض بحق العبد لا بحق الله واستشهد في الكتاب فقال الا ترى ان امراة النصراني
اذا اسلمت ورفعت الامر الى القاضي فوكل الزوج رجلا بالخصومة وغاب الزوج فللقاضي ان
لا يفرق بينهما حتى يحضر الزوج فيفرق بينهما اذا ابى الاسلام لانه يمكن اعتبار ابا الزوج حقيقة وحكما فلا
ضرورة لاقامة ابا الوكيل مقام ابا الزوج كذا في مسألتنا ثم فرع على مسألة المعتوه فقال ان كان الابوان
قد ماتا فالقاضي ينصب خصما عنه ويفرق بينهما لانه تعذر عرض الاسلام عليه وعلى غيره ففات
الامساك بالمعروف فتعين التسريح بالاحسان فان قيل لما تعذر اعتبار الاسلام والابا حقيقة ينبغي
ان يقام ثلاث حيض مقام الفرقة كما لو اسلم احد الزوجين في دار الحرب قلنا في تلك المسألة انما اقيم
ثلاث حيض مقام الفرقة اقامة للشرط مقام العلة لكون الحيض شرط الفرقة وهاهنا امكن اعتبار العلة
حقيقة وهو تفريق القاضي بان ينصب عنه وكيلا فلا حاجة الى اقامة الشرط مقام العلة والله اعلم

الفصل الحادي والعشرون في الخصومات الواقعة بين الزوجين وما يتصل بها هذا الفصل يشتمل على انواع ايضا نوع منه في دعوى النكاح واقامة البينة عليه

قال محمد رحمه الله في الاصل رجل ادعى على امراة نكاحا واقام على ذلك بينة واقامت اخت المراة على
هذا الرجل بينة على انها امراته وانه تزوج اباها فالبينة بينة الزوج لان الزوج ببينته اثبت لنفسه ملك
المتعة الذى هو اصل في باب النكاح والاخت ببينتها اثبت لنفسها ملك المهر الذى هو تبع في باب النكاح

اما ملك المتعة نثبت عليها العين ولا شك ان الاصل اقوى من التبع فكان الزوج اكثر اثباتا فكانت
اولى بالقبول واذا قضي ببينة الزوج بطل نكاح الاخرى ولا يقضى للاخرى بالمهر ان لم يكن الزوج دخل بها
وهذا كله اذا لم تورخ البينتان او ورختا وتاريخهما على السواء اما اذا كان تاريخ احدهما اسبق فيجب القضا
ببينة من هو اسبق تاريخا ويفسد نكاح الاخرى اعتبارا للثابت بالبينة معاينة وفي المنتقى عن ابي حنيفة
رحمه الله لو وقتت بينة المراة ولم توقت بينة الرجل فدعوى الرجل جايزة ويثبت نكاح المراة التي ادعاها
ويبطل نكاح المدعية قال في الاصل واذا شهد شهود الزوج انه تزوج احديهما ولا نعرف بعينها غير ان
الزوج يقول هي هذه فان صدقته المراة فهي امراته بحكم تصادقهما وان جحدت فلا نكاح بينه وبين واحدة منهما
لان الشهود لم يشهدوا على نكاح امراة بعينها انما شهدوا على نكاح احديهما ونكاح احديهما مجهول والشهادة
بالمجهول لا تكون حجة فتبقى دعوى الزوج ومجرد دعوى الزوج لا يثبت النكاح ولا يمين للزوج على التي يدعي
عليها النكاح عند ابي حنيفة والمسألة معروفة ولا مهر عليه ان لم يكن دخل وكذلك لو شهد شهود امراة
انه تزوجها احد هذين الرجلين ولا يعرف بعينه غير ان المراة تقول هو هذا فان صدقها ذلك الرجل فهي امراته
وان كذبها فلا نكاح بينها وبين واحد منهما ولا مهر على واحد منهما ولا يمين لها عليه في قول ابي حنيفة وان
كانت ادعت انه طلقها قبل الدخول بها وان لها عليه نصف المهر يستحلف على نصف المهر وكذلك لو ادعت
انه طلقها بعد الدخول بها وان لها عليه جميع المهر يستحلف على جميع المهر لان الدعوى الان وقعت في المال
واذا نكل حتى قضي بالمهر لا يقضى بالنكاح لان عند النكول انما يقضى بما وقع فيه الاستحلاف والاستحلاف
وقع في المال الا ترى انه في دعوى السرقة اذا استحلف فنكل يقضى بالمال دون القطع فكذا هاهنا واذا
ادعت اختان على رجل بعينه كل واحدة تدعي انه تزوجها اولا واقامت كل واحدة بينة على حسب ما ادعت
كان ذلك الى الزوج فايهما قال هي الاولى فهي الاولى وهي امراته ويفرق بينه وبين الاخرى ولا مهر للاخرى
عليه ان لم يكن دخل بها قال الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده وبهذه المسألة تبين
انه اذا وجد التصادق بعد اقامة البينة فالنكاح يعتبر ثابتا بالبينة اذ لو اعتبر ثابتا بالتصادق يجب ان تقبل
بينة الاخت في هذه المسألة وقد اقامت البينة انه تزوجها اول وان جحد الزوج ذلك كله وقال لم اتزوج
واحدة منهما او قال تزوجتهما ولا ادري ايتهما اولى هما سواء ويفرق بينه وبينهما وعليه نصف المهر بينهما ان
لم يكن دخل بهما من مشايخنا من قال هذا الجواب لا يستقيم فيما اذا انكر الزوج نكاحهما اصلا لانه لما انكر
نكاحهما فقد انكر وجوب المهر على نفسه وتعذر القضا بالبينتين لمكان التعارض فكيف يجب المهر لهما عليه
قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله بل هذا الجواب مستقيم في الفصلين لان التعارض بين البينتين في
حكم الحل دون المهر الا ترى ان البينتين لو قامتا بعد موت الزوج عمل بهما في حق المهر والميراث واذا لم يكن
بينهما تعارض في حكم المهر وجب نصف المهر على الزوج وليست احديهما باولى من الاخرى فيكون بينهما وعن ابي
يوسف في الامالي انه لا شي عليه لان المقضي له مجهول وعن محمد انه يقضى عليه بجميع المهر لان النكاح لم يرتفع
بجحوده فوجب القضاء بجميع المهر التي صح نكاحها وان كان دخل باحديهما كان لها المهر المسمى وهي امراته لانه صار
مقرا باوليته نكاح الموطوءة حكما للاقدام على الوطي وان قال هي الاخرى وتلك الاولى فرق بينهما وبينه ولها
المهر بينهما وبينه ولزمه المهر المسمى الذى للتي دخل بها لا ينقص عنه وان كان المسمى اكثر من مهر المثل قال
محمد رحمه الله في الجامع رجل ادعى نكاح امراة والمراة انكرت ذلك فاقام البينة انها امراته واقامت المراة البينة
انه كان تزوج اختها قبل الوقت الذى ادعى فيه نكاحها وانها اليوم امراته على حاله والزوج ينكر ذلك اجمعوا على

ان القاضي لا يقضي بنكاح الغايبة وهل يقضي بنكاح الحاضرة القياس ان يقضي وبه اخذ ابو حنيفة وفي
الاستحسان لا يقضي بل يوقف الامر الى ان تحضر الغايبة فان حضرت واقامت البينة على ما ادعت
لها الحاضرة يقضي بانها امراته ويفرق بين الزوج وبين الحاضرة وان انكرت ذلك يقضي بنكاح الحاضرة
بينة الزوج ولا يلتفت الى بينة الحاضرة وبه اخذ ابو يوسف رحمه الله الاصل في هذه المسيلة وجنسها
ان القضاء بالبينة على الغايب وللغايب لا يجوز الا اذا كان عنه خصم حاضر اما قصدي وذلك بتوكيل
الغايب اياه واما حكمي وذلك بان يكون المدعى على الغايب سببا لثبوت المدعى على الحاضر لا محالة وشرطه
على ما ذكره فخر الاسلام على البزدوي رحمه الله وعند عامة المشايخ ان يكون المدعى على الغايب سببا
لثبوت المدعى على الحاضر لا محالة واليه اشار محمد رحمه الله في الكتب في مواضع ثم سوى شيخ الاسلام
المعروف بخواهر زاده رحمه الله بينما اذا كان المدعى على الغايب والحاضر شيين وبينما اذا كان المدعى شيا
واحدا فشرط البينة لانتصاب الحاضر خصما عن الغايب في الفصلين جميعا وذكر القاضي الامام
الكبير ابو زيد رحمه الله في كشف المشكل وعامة المشايخ في شروحهم السنية يشترط فيما اذا كان
المدعى شيين وهو الاشبه والاقرب الى الفقه وبيان هذا الاصل فيما اذا كان المدعى عليهما واحدا اذا
ادعى رجل دارا في يد رجل انها داره اشتراها من فلان الغايب وهو يملكها وقد غصبها ذو اليد مني وقال
ذو اليد الدار داري واقام المدعى بينة على دعواه قبلت بينته ويكون ذلك قضاء على الحاضر والغايب
وينتصب الحاضر خصما عن الغايب اما على ما ذكره شيخ الاسلام فلان المدعى على الحاضر والغايب شي واحد
والمدعى على الغايب سبب لحدوث المدعى على الحاضر لا محالة واما ما ذكره عامة المشايخ فلان المدعى على
الحاضر والغايب شي واحد وبيان هذا الاصل فيما اذا كان المدعى عليهما شيان ثم اذا شهد شاهدان لرجل
على رجل بحق من الحقوق فقال المشهود عليه هما عبدان لفلان الغايب فاقام المشهود له ان فلانا الغايب اعتقهما
وهو يملكهما فانه تقبل هذه الشهادة ويثبت العتق في حق الحاضر والغايب جميعا والمدعى شان المال على الحاضر
والعتق على الغايب سبب لثبوت المدعى على الحاضر لا محالة لان العتق لا ينفك عن ثبوت ولاية الشهادة
بحال فصار كشي واحد من حيث المعنى فينتصب الحاضر خصما عن الغايب ويقضي بالعتق في حق الحاضر
والغايب جميعا واذا كان المدعى شيين الا ان المدعى على الغايب ليس سببا لثبوت المدعى على الحاضر
لا محالة بل قد يكون سببا وقد لا يكون سببا لا ينتصب الحاضر خصما عن الغايب وهذا لان الغايب ما
جعل الحاضر خصما عن نفسه لكن جعلناه خصما عنه في موضع لا ينفك المدعى على الغايب عن المدعى عن
الحاضر ضرورة ولا ضرورة فيما اذا كان ينفك عنه فيعمل فيه بالحقيقة وبيان هذا الاصل في رجل قال
لامراة رجل غايب ان زوجك فلانا الغايب وكلني ان احملك اليه فقالت المراة انه كان قد طلقني ثلاثا واقامت
على ذلك بينة قبلت بينتها في قصر يد الوكيل عنها لا في حق اثبات الطلاق على الغايب حتى لو حضر الغايب
وانكر الطلاق فالمراة تحتاج الى اعادة البينة لان المدعى على الغايب وهو الطلاق ليس سبب لثبوت المدعى
على الحاضر وهو قصر يده لا محالة فان الطلاق متى تحقق قد لا يوجب قصر يد الوكيل ان لم يكن وكيلا بالحمل
قبل الطلاق وقد يوجب بان كان وكيلا بالحمل قبل الطلاق فكان المدعى على الغايب سببا لثبوت المدعى على
الحاضر من وجه دون وجه فمن حيث انه سبب يقضي به في حق قصر يد الوكيل ومن حيث انه ليس بسبب لا
يقضي به في حق ازالة ملك الغايب عملا بهما واذا كان المدعى عليهما شيين والمدعى على الغايب سبب للمدعى على
الحاضر باعتبار البقاء لا بنفسه فالقاضي لا يلتفت الى دعوى المدعى ولا يقضي ببينته لا على الحاضر ولا على

الغايب

الغايب وبيان هذا رجل اشترى من اخر جارية ثم ان المشتري ادعى ان البايع قد كان زوجها من فلان
الغايب قبل ان اشتريتها وقد اشتريتها ولم اعلم بذلك وانكر البايع دعواه فاقام على ذلك بينة يريد رد
الجارية فالقاضي لا يقبل البينة لا على الحاضر ولا على الغايب لان المدعى شيان النكاح على الغايب والرد على
الحاضر والمدعى على الغايب من النكاح نفسه ليس بسبب لما يدعيه على الحاضر من غير اعتبار البقا فان البايع
ان كان زوجها ثم ان الزوج طلقها لا يكون للمشتري الرد وانما السبب بقاء النكاح على حالة الرد ولم تقم البينة
على البقا ولو اقام البينة على البقاء لا تقبل ايضا ولا يقضي بالرد لان البقاء تبع للابتداء فاذا لم يمكن ان يجعل
خصما في نفس النكاح لم يمكن ان يجعل خصما في اثبات البقا وبعد الوقوف على هذه الجملة جينا الى تخريج
المسيلة فوجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان المدعى على الحاضر والغايب شيان ونفس ما يدعي الحاضرة
على اختها الغايبة من النكاح من غير اعتبار البقا لا يكون سببا لما تدعي الحاضرة على اختها الزوج من فساد
نكاح نفسها لانه اذا كان طلق الغايبة قبل نكاح الحاضرة يصح نكاح الحاضرة فلا تقبل بينة الحاضرة اصلا
واذا لم تقبل بينة الحاضرة اصلا لم يثبت نكاح الغايبة وحجة القضا للزوج على الحاضرة موجودة وانما
نعمل عملها لمانع مخصوص وهو نكاح الغايبة فاذا لم يثبت نكاح الغايبة لم يمتنع عملها فان قيل اليس ان محمدا رحمه الله
وضع المسيلة فيما اذا شهدوا انه زوجها قبل ذلك وانها اليوم امراته وشهادتهم انها اليوم امراته ينافي نكاح
الاخرى قلنا هذه الزيادة بناء على علمهم بابتداء النكاح فصار وجود ذلك والعدم بمنزلة ولانها اذا لم يصلح
خصما في اثبات بقايه وجه قولهما ان القياس ما قاله ابو حنيفة الا انا تركنا القياس هاهنا النوع ضرورة
لان الباب باب الفرج فان الحاضرة ادعت حرمة فرجها على الزوج بسبب فساد نكاحها وقد يترك القياس
في باب الفرج احتياطا لها ما لا يترك لغيرها ثم في الكتاب يقول اذا حضرت الغايبة واقامت البينة على
ما ادعت لها الحاضرة قضى بنكاحها فشرط اعادة البينة من الغايبة للقضاء بنكاحها بعض مشايخنا
قالوا اذا حضرت الغايبة وصدقت شهود الحاضرة فيما شهدوا من نكاحها يثبت نكاحها ولا يحتاج الى
اعادة البينة وقد حكي عن بعض مشايخنا انه كان يقول لا خلاف في هذه المسيلة من حيث الحقيقة لان
ابا يوسف ومحمد انما قالا لا يقضي بنكاح الحاضرة بطريق الاحتياط لان الغايبة اذا حضرت ربما تصدق شهود
الغايبة او تعيد البينة على نكاحها فيفسد نكاح الحاضرة ويجب التفريق بين الحاضرة والزوج وما يكون
بطريق الاحتياط لا يكون قضا وكذلك لو اقامت الحاضرة على اقرار الزوج بنكاح الغايبة فهذا والاول سوا
حتى لا تقبل بينة الحاضرة عند ابي حنيفة وانما لا تقبل لا لانها قامت على غير خصم بل قامت على خصم لانها قامت
على اقرار الزوج والزوج خصم حاضر الا ان من شرط قبول البينة ان يكون المشهود به حقا يلزم المشهود عليه
والمشهود به هاهنا اقرار الزوج بنكاح الغايبة قبل نكاح الحاضرة حتى يثبت فساد نكاح الحاضرة وبهذا
القدر من الاقرار لا يلزم الزوج فساد النكاح للحاضرة لان للزوج ان يقول كنت تزوجت الغايبة قبل نكاح
الحاضرة قال ولو اقر الزوج عند القاضي ان الغايبة كانت امراته فالقاضي يسيله هل كان بينه وبينها فرقة
فان قال لا فالقاضي يفرق بينه وبين الحاضرة ولكن لا يثبت نكاح الغايبة الا بتصديق الغايبة او ببينة تقيمها
عليها لان الزوج اقر بفساد نكاح الحاضرة وبهذا امر عليه وبنكاح الغايبة وانه امر له فيصدق فيما عليه ولا
يصدق فيما له وان قال الزوج كنت طلقتها قبل ان ادخل بها او بعد ما دخلت بها واخبرتني عن انقضاء العدة
في مدة تنقضي في مثلها العدة وكذبته الحاضرة في الطلاق وقد اقام هو البينة على نكاح الحاضرة يقضي
له بنكاح الحاضرة لان الزوج بما قال ادعى سقوط حق الغايبة في النفقة والسكنى وزوال الحرمة نكاح الحاضرة

فلئن كان لا يصدق فى سقوط حق الغايبة لانه فيمن يدعى سقوط ما عليه من الضمان يصدق فى زوال
الحرمة لانه امين فى ذلك لان الحرمة خالص حق الله تعالى والعبد فى حقوق الله تعالى امين والامين فيما
اخبر مصدق اذا احتمل خبره الصدق وقد احتمل خبره الصدق اذا كان فى مدة تنقضى فى مثلها العدة وصار
كالمطلقة ثلاثا اذا تزوجت بزوج اخر وفارقها قبل خلوة ظاهرة فقال الزوج فارقتها قبل الخلوة والاصابة
وقالت المراة فارقنى بعد الاصابة صدقت المراة فى حق زوال الحرمة على الزوج الاول لانه من حقوق الله تعالى
وانه لم يصدق فى استحقاق كمال المال على الزوج الثانى كذا ههنا هذا اذا لم تحضر الغايبة فان حضرت
الغايبة وكذبت الزوج فى الطلاق وادعت انها امراته فان الطلاق واقع عليها باقرار الزوج وعليها العدة
منذ اقر الزوج بالطلاق ان كان قد دخل بها والحاضرة امراته لان نكاح الغايبة ثبت بتصادق الزوج والغايبة
الا ان الزوج يدعى الطلاق فى زمان ماضى واخبر عن اخبارها بانقضاء العدة فى مدة تنقضى فى مثلها العدة
وفى مثل هذا يعتبر قول الزوج فى حق جواز انكاح اختها واربع سواها كما لو كان نكاح الغايبة ثابتا معاينة
هذا اذا اقامت الحاضرة بينة ان هذا الرجل المدعى تزوج اختها قبل الوقت الذى ادعى نكاحها فيه فهذه
المسيلة والمسيلة الاولى سوا على قول ابى حنيفة رحمه الله يقضى بنكاح الحاضرة ولا يلتفت الى بينتها
وعلى قولهما وقف الامران على حضور الغايبة وهذا الجواب من ابى حنيفة لا يشكل فيما اذا ادعت الحاضرة
انه تزوج امها لان ما ادعته الحاضرة من نكاح الام ليست بسبب لثبوت ما تدعى على الزوج من فساد نكاح
نفسها لا محالة لجواز انه تزوج الام قبل البنت ثم طلقها قبل الدخول بها لان مجرد نكاح الام لا يوجب حرمة
البنت انما يشكل فيما اذا اقامت البينة انه تزوج ابنتها لان نكاح الابنة سبب لفساد نكاح الام لا محالة
وفى مثل هذا ينتصب الحاضر خصما عن الغايب فينبغى ان تقبل البينة على نكاح البنت والجواب ان
اصل نكاح الابنة اذا كان فاسدا ولم يدخل بها لم يحرم الام وانما فساد نكاح الحاضرة نكاح الابنة بوصف
الصحة واذا لم يكن اصل نكاح الابنة سببا لفساد نكاح الحاضرة لا تنتصب الحاضرة خصما عن الغايبة
فى اثبات اصل نكاحها فلا ينتصب خصما فى اثبات وصف الصحة وان كان ذلك سببا للفساد لان الوصف
تبع للاصل ولو اقامت الحاضرة بينة على اقرار الزوج بذلك ان اقامت بينة على اقرار الزوج بنكاح الام لا تقبل
بينتها لان هذه البينة لا تلزم المشهود عليه حقا لانه يمكنه ان يقول نكحتها ثم فارقتها قبل الدخول بها حتى لو
اقامت بينة على اقرار الزوج انه تزوج امها وانها امراته للحال تقبل بينتها لانها تلزم المشهود عليه حقا ان
اقامت بينة على اقرار الزوج بنكاح الابنة تقبل بينتها لانها قامت على خصم حاضر وانها تلزم المشهود عليه
حقا لان مطلق اقرار الزوج بالنكاح ينصرف الى نكاح صحيح ونكاح الابنة متى صح كان سببا لفساد نكاح
الام فرق بين هذا وبينما اذا اقامت الحاضرة البينة على نفس نكاح الابنة حيث لم تقبل بينتها ولم يصرف
مطلق الشهادة الى النكاح الصحيح كما صرف مطلق الاقرار الى النكاح الصحيح والظاهر فى الفصلين هو الصحة
الا انه يحتمل الفساد فتمكن الشبهة والشهادة لا تثبت مع الشبهة والاقرار لا يبطل بالشبهة هذا الذى اذا اقامت
الحاضرة بينة ان الزوج تزوج امها او ابنتها او على اقرار الزوج بذلك ولم يتعرض للجماع اما اذا تعرضت لذلك
فاقامت البينة ان الزوج تزوج بامها او ابنتها فجامعها ان اقامت بينة على اقرار الزوج بذلك فرقنا بينه
وبين الحاضرة ولم يثبت نكاح الغايبة وقبلت هذه البينة على جماع الغايبة لا على نكاح الغايبة وهذا لان
دعوى نكاح الغايبة غير محتاج اليه عند دعوى الجماع فيما هو المقصود وهو اثبات فساد نكاح الحاضرة
لان جماع الام يوجب حرمة الابنة سواء كان بصفة الحل او بخلافه فصار دعوى النكاح عند دعوى الجماع

والعدم

والعدم بمنزلة وصار كانها اقامت البينة على الجماع لا غير وهنا لا تقبل بينتها لان البينة على الجماع قامت
على خصم وهو الزوج لان الجماع يتم بالزوج وحده من غير ان يوجد من المراة فعل فان الزوج يجامعها وهى
نايمة فكان الزوج خصما فى دعوى جماع الغايبة عليه وجماع الغايبة سبب لما تدعى الحاضرة من فساد
نكاحها بخلاف ما اذا اقامت الحاضرة البينة على مجرد النكاح لان النكاح لا يتم بالزوج وحده وانما يتم به وبقبولها
وقبولها يوجد من الزوج ان كان الزوج فيه خصما الا انه لا يكفى لما ادعى الحاضرة من فساد نكاحها وما يوجد
من قبول الغايبة فالزوج فيه ليس بخصم فتلك البينة قامت على غير الخصم اما ههنا بخلافه ثم اذا قضى القاضى
بجماع الغايب هل يقضى لها بالمهر حتى اذا حضرت اخذت من الزوج ذلك من غير اعادة البينة لم يذكر محمد رح
هذا الفصل فى الكتاب وانما اشار الى انه يقضى وعليه عامة المشايخ وكذلك اذا اقامت الحاضرة البينة
على ان الزوج تزوج امها او ابنتها وقبلها بشهوة او لمسها بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة فالجواب فيه
كالجواب فيما اذا اقامت البينة انه تزوجها وجامعها وكذلك لو اقامت البينة على اقرار الزوج انه قبلها او
لمسها بشهوة ثم هذه المسيلة دليل على ان الشهادة على التقبيل واللمس بشهوة مقبولة وهذا فصل اختلف فيه
المشايخ بعضهم قالوا لا تقبل واليه مال الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد ابن الفضل البخارى رحمه الله ومعنى
قول محمد فى الكتاب شهدوا انه قبلها او لمسها بشهوة على قول هولاء شهدوا على اقرار الزوج بذلك وبعضهم
قالوا تقبل واليه مال الشيخ الامام فخر الاسلام على البزدوى رحمه الله وهذه المسيلة دليل على قول هولاء
ولا يمكن حمل المسيلة على الشهادة على اقرار الزوج لان محمدا رحمه الله ذكر فصل الشهادة على اللمس والتقبيل بشهوة
اولا وعطف عليه فصل الشهادة على اقرار الزوج بذلك وفى المنتقى ابراهيم عن محمد رجل اقام بينة على امراة
انها امراته واقامت المراة بينة على رجل اخر انها امراته وهو يجحد فالبينة بينة الزوج علل فقال لان شهود الزوج
شهدوا عليها بالنكاح وبه يثبت اقرارها بنكاح هذا الرجل واقرارها على نفسها اصدق من بينتها قال
الا ترى انه لو اقام رجل على رجل بينة انى اشتريت منك ثوبك هذا واقام صاحب الثوب بينة على اخر انى
بعتك هذا الثوب وهو يجحد فالبينة بينة المدعى على صاحب الثوب وطريقه ما قلنا قال ولو كانت المراة
حين اقامت البينة على ذلك الرجل دعى الرجل نكاحها كانت البينة بينة المراة وهو كامراة اقام عليها رجلان
البينة على النكاح ولم يوقتا فانهما صدقته المراة فهو زوجها هذا هو لفظ المنتقى قال فى الاصل اذا تنازع
رجلان فى امراة كل واحد يدعى انها امراته واقام البينة فان كانت فى بيت احدهما او كان دخل بها احدهما فهى
امراته لان تمكنه من الدخول بها او من نقلها الى بيته دليل سبق عقده فيقضى له بالمراة الا اذا اقام الاخر بينة
انه تزوجها قبله حينئذ يسقط اعتبار دليل السبق عند التصريح بالسبق وان لم يكن فى بيت واحد منهما ولا دخل
بها احدهما فان وقتا فالوقت الاول اولى وان لم يوقتا او وقتا وقتا واحدا فالذى زكيت بينته فهو اولى وان
زكيت البينتان يسال المراة عن ذلك فان لم تقر المراة بنكاح احدهما فرق بينهما وبينها وان اقرت لاحدهما انه
تزوجها قبل الاخر وانه تزوجها دون الاخر فهى امراته الا اذا اقام الاخر بينة انه تزوجها قبل هذا وهذا
لان العمل بالبينتين متعذر فسقط اعتبارهما وبقى تصادق احد الزوجين مع المراة فيثبت النكاح بتصادقهما
ثم اذا لم تقر المراة لاحدهما حتى فرق بينها وبينهما ان لم يكن دخل بها فلا مهر لها وان كان قد دخل بها ولا يدرى
ايهما اول فعلى كل واحد منهما الاقل مما سمى لها ومن مهر المثل وان جاءت بولد فهو ابنهما يرث من كل واحد
منهما ميراث ابن كامل ويرثان به ميراث اب واحد وان ماتت فى هذه الصورة وهى ما اذا لم تقر بنكاح احدهما
كان على كل واحد منهما نصف ما سمى لها من المهر وكان ميراث الزوج من تركتها بينهما نصفان وان لم تمت هى

ولكن مات احد الرجلين فان قالت المراة هذه الميت هو الاول فهو الاول ولها فى ماله المهر والميراث
لان تصديقها بعد موت الزوج كتصديقها في حال حيوته فثبت نكاحه هذا بتصادقهما وانتهى بالموت
وفى المنتقى عن ابى يوسف فى عشرة ادعوا نكاح امراة قال ان كان دخل بها احدهم فهى امراته فان ادعت
هى واحدا منهم فهو زوجها وان كان واحد منهم دخل بها ولا يعرف هو ولم تدع هى واحدا منهم فلها على كل واحد
منهم نصف مهر وان ماتوا كان لها عشر مهر على كل واحد منهم ولها عشر ميراث امراة من كل واحد منهم
وان ماتت هى كان على كل واحد منهم عشر مهر ولهم ميراث زوج بينهم اذا تصادقوا انهم لا يعلمون • رجلان
ادعيا نكاح امراة وهى ليست فى يد احدهما فاقرت لاحدهما فهى للمقر له فان اقام الاخر بعد ذلك بينة على
النكاح فصاحب البينة اولى ولو اقاما البينة بعد ما اقرت لاحدهما فان وقتا فالوقت الاول اولى
وان لم يوقتا فالذى زكت بينته اولى وان زكت بينتهما فعند بعض المشايخ يقضى للذى اقرت له بالنكاح
سابقا وهو الاقيس وعند بعضهم لا يقضى لواحد منهما واليه اشار فى ادب القاضى للخصاف
فى باب الشهادة على النكاح • ادعيا نكاح امراة وهى تجحد وليست فى يد احدهما فاقام احدهما البينة على النكاح
واقام الاخر البينة على النكاح وعلى اقرار المراة له بالنكاح لا ترجح بينة من يدعى اقرارها بالنكاح لان الاخر
بينته اثبت نكاحها وبه يثبت اقرارها بالنكاح للاخر فاستوت البينتان فى اثبات الاقرار معنى وقيل
ترجح بينة من يدعى اقرارها لان الثابت بالبينة العادلة كالثابت عيانا ولو عاينا اقرارها لاحدهما بعد ما اقاما
البينة كان المقر له اولى وما نقول بان الاخر اثبت اقرار المراة قلنا نعم لكن فى ضمن اثبات النكاح وهاهنا اثبت
اقرارها قصدا ولا شك ان اعتبار القصد اولى من اعتبار الضمنى • ادعيا نكاح امراة وهى ليست فى يد
احدهما واقاما البينة من غير تاريخ وسيلت المراة عن ذلك فلم تقر لاحدهما حتى تهاترت البينتان ثم اقام
احدهما البينة على اقرارها له بالنكاح قضى له بالنكاح كما لو اقرت لاحدهما بالنكاح بعد ما اقاما البينة عيانا
• ادعى رجل نكاح امراة وهى ليست فى يد احد واقام بينة على دعواه فقضيت له بالمراة فان جاء رجل اخر
واقام بينة على مثل ذلك لم احكم بها له الا اذا شهد شهود الثانى انه تزوجها قبل الاول لان دعوى النكاح
بمنزلة دعوى الشرا ومن ادعى الشرا فى عين من رجل وقضى له ثم ادعى اخر الشرا فى ذلك العين من ذلك
الرجل لا يقضى للثانى كذا هاهنا • ادعى نكاح امراة وهى فى يد رجل فاقام المدعى البينة على ذلك وقضى القاضى
له بالنكاح ثم اقام صاحب اليد بعد ذلك بينة على النكاح من غير ذكر تاريخ يقضى لصاحب اليد عند
بعض المشايخ لانه دليل على سبق نكاحه فصار كما لو اقام بينة على النكاح بتاريخ سابق صريحا وبعض
مشايخنا قالوا ينبغى ان لا تسمع بينة صاحب اليد فى هذه الصورة واليه مال الصدر الشهيد والدى
تغمده الله بالرحمة والرضوان وعلى قول من يقول تسمع بينة صاحب اليد ولو اقام الخارج بعد ذلك بينة
على تزوجها قبل صاحب اليد يقضى للخارج وفى الحاوى اذا شهد الشهود بعد الدعوى والانكار انها امراته
وحلاله ولم يقولوا انه تزوجها قيل لم تقبل الشهادة ما لم يشهدوا على العقد قال وفى كتاب الحدود
اشارة الى انها تقبل فان محمدا قال اذا قال المشهود عليه بالزنا انى قد تزوجتها او قال هى امراتى درئت الحد
سوى بين الامرين فدل انهما واحد فتقبل • ادعى رجل نكاح امراة وهى فى يد اخر فاقرت المراة للمدعى ثم اقاما
البينة بدون التاريخ بعض مشايخنا قالوا يقضى للخارج بحكم الاقرار وقال بعضهم يقضى لصاحب اليد
فلو انها ما اقرت للخارج حتى اقام الخارج بينة على النكاح وارخ شهوده واقام ذو اليد بينة على انها امراته
ومنكوحته كانت بينة الخارج اولى كما فى دعوى الملك وان اقام بينة على انه تزوجها كانت بينة ذى اليد

اولى وان لم يورخ وكان بينه دليل سبق نكاحه هكذا احكى عن بعض مشايخنا وبعض مشايخنا قالوا يجب
ان تكون بينة ذى اليد اولى على كل حال لان السبب يتعين فى باب النكاح فيصير مذكورا لا محالة ولا
هذا المعنى قلنا ان من ادعى على امراة انها امراته بسبب النكاح وشهد الشهود مطلقا انه امراته تقبل الشهادة
لان السبب لما كان متعينا فى باب النكاح صار هو مذكورا فى الشهادة ولو اقام الخارج بينة على النكاح
وارخ شهوده واقام بينة على اقرار ذى اليد ان نكاح ذى اليد كان فى وقت كذا وذكر وقتا بعد تاريخ بينة
الخارج اولى ويندفع به بينة ذى اليد الا اذا وفق ذو اليد فقال تزوجها قبل تزوج الخارج ثم جدد نا العقد
بعد ذلك التاريخ لا يندفع بينة ذى اليد ببينة الخارج وكانت بينة ذى اليد اولى • رجل ادعى امراة
فى يدى رجل انها امراته واقام على ذلك بينة واقام الذى فى يديه بينة انها امراته قال بعض مشايخنا ان ادعى
كل واحد انها امراته مطلقا ولم يذكر انه تزوجها لا يقضى لذى اليد بل يقضى للخارج وان ذكر كل واحد منهما
انه تزوجها والشهود كذلك شهد وا يقضى لصاحب اليد وهذا القايل قاس هذا على دعوى الملك فان
الخارج مع ذى اليد اذا ادعيا ملك عين ملكا مطلقا واقاما البينة على ذلك يقضى للخارج وان ادعيا
الشرا من رجل واحد واقاما البينة يقضى لصاحب اليد ومنهم من قال يقضى لصاحب اليد على كل حال
لان السبب متعين فى دعوى المراة وهو التزوج فصار ذلك مذكورا فى الدعوى ولا كذلك ملك العين
فى فتاوى ابى الليث سيل ابن سلمة عن امراة ادعى على رجل انه تزوجها فانكر قال قال ابو يوسف
يحلف بالله ما هى بزوجة له وان هى زوجة له فهى طالق باين اما الاستحلاف على النكاح فهو مذهبهما
وهو المختار اختاره الفقيه ابو الليث رفقا بالناس واما ضم الحلف بالطلاق الى الحلف على النكاح
فلانه يجوز ان يكون كاذبا فى الحلف على النكاح وبجحوده لا يقع الطلاق فتبقى معلقة فضم اليه
الحلف بالطلاق حتى لا تبقى معلقة لو كان كاذبا على الحلف بالنكاح وفى الجامع الاصغر قال حلف ميمى
حلف ولا بينة لها فالقاضى يقول فرقت بينهما وما لم يقل ذلك لا تقع الفرقة ولو ادعى رجل على امراة نكاحا
والمراة فى نكاح الغير ولا بينة للمدعى يستحلف الزوج والمراة ويبدا بيمين الزوج فيحلف بالله ما يعلم انها
امراة هذا المدعى فان حلف انقطع دعوى المدعى وان نكل تحلف المراة على البتات بالله ليست امراة لهذا
المدعى فان نكلت قضى عليهما بالنكاح وفى دعوى الفتاوى عن محمد فيمن تزوج امراة وابنتها فى عقدين
ثم قال لا ادرى السابق منهما اذا ادعيا السبق يحلف كل واحد منهما انه ما تزوجها قبل صاحبتها بالبتة
شا ابدا وان شا اقرع فان حلف لاحديهما ثبت نكاح الاخرى وان نكل لزمه وبطل نكاح الاخرى سيل
نصير عن رجلين ادعيا نكاح امراة فاقرت هى لاحدهما قال ليس للاخر ان يحلفها ما لم يحلف الذى اقرت له
هى به فان حلف برى وان نكل عن اليمين يفرق بينهما ثم تحلف المراة فان حلفت بريت وان نكلت عن اليمين
وصارت زوجة له وفى المنتقى بشر ابن الوليد عن ابى يوسف اذا تزوج العبد حرة ثم ادعى ان المولى لم ياذن له
بالنكاح وقالت المراة قد اذن له فانى افرق بينهما لاقراره بفساد النكاح قال ولا اصدقه فى ابطال المهر والزمه
المهر الساعة ان كان دخل بها ولها النفقة ما دامت فى العدة وان لم يدخل بها جعلت لها عليه نصف
المهر وكذلك اذا قال لا ادرى اذن لى او لم ياذن قال محمد رحمه الله فى الجامع رجل تزوج امراة ثم اقر بعدما
تزوجها ان فلانا كان تزوجها قبلى الا انه طلقها وانقضت عدتها ثم تزوجتها بعد ذلك وقالت المراة ان
فلانا تزوجنى قبلك وهو زوجى فى الحال ولا نكاح بينى وبينك وفلان المقر له غايب فالقاضى لا
يفرق بين المراة وبين الزوج الثانى فى الحال فان حضر الغايب واقر بالنكاح وابطل الطلاق قضى بالمراة

للذى حضر لان نكاح الذى حضر ثبت بتصادق الكل ولم يثبت طلاقه لما انكر الطلاق فظهر ان
الثانى تزوجها وهى منكوحة الاول فلم يصح نكاح الثانى فيفرق بين الثانى وبين المراة ويقضى بالمراة
للاول ثم ينظر ان كان الثانى لم يدخل بها كان للاول ان يقربها للحال لانها امراته ولم يجب عليها العدة عن الغير
وان كان الثانى قد دخل بها فليس للاول ان يدخل بها للحال لانه وجب عليها العدة من الثانى لانه وطيها
بشبهة النكاح ولا يجوز وطى معتدة الغير كما لا يجوز وطى منكوحة الغير ونكاح الاول على حاله وان
صارت معتدة من الثانى لان العدة تمنع ابتداء النكاح اما لا تمنع بقاءه وان اقر الذى حضر بالطلاق
وانقضى العدة فان الطلاق يقع عليها من الاول حين اقر بالطلاق ويجب عليها العدة منذ يوم اقر الاول
بطلاقها ويفرق بينها وبين الزوج الثانى لان الذى حضر اقر بالطلاق ولو اسند الطلاق الى وقت ماضى
فيصدق فى حق الطلاق ولا يصدق فى الاسناد عند تكذيب المراة اياه فى الاسناد لما فى الاسناد من ابطال
حقها فى النفقة والسكنى فيقع الطلاق فى الحال ويجب العدة فى الحال فان قيل وجد من المراة التصديق
فى هذا الاسناد لما اقدمت على ان تزوجها من الزوج الثانى قلنا هذا التصديق لم يقع معتبرا لانه وجد
فى غير اوانه لانه وجد قبل اقرار الاول بالطلاق لان التصديق منها مقتضى اقدامها على النكاح الثانى وذلك
قبل اقرار الاول بالطلاق وما وجد فى غير اوانه فوجوده وعدمه سواء ثم اذا لم يعتبر الاسناد فى
هذه المسئلة ووقع الطلاق للحال ظهر ان الثانى تزوجها وهى امراة الاول فيفرق بينهما وان صدقت المراة
الزوج الذى حضر فى الطلاق وانقضى العدة لم يفرق بينهما وبين الثانى لانا انما لا نصدق الذى حضر فى
الاسناد بحق المراة فاذا وجد التصديق منها ثبت الاسناد وظهر ان الزوج الثانى تزوجها بعد ما طلقها
وانقضت عدتها فان قيل ينبغى ان لا يصدق فان بحق الله تعالى الان فى العدة حق الله تعالى قلنا نعم الا ان
المعتدة فى حقوق الله تعالى امينة والامين اذا اخبر عما ايتمن فيه وهو محتمل للصدق فانه يصدق وحكى
عن الشيخ الامام الزاهد عبد الواحد الشيبانى انه كان يفتى فى الزوجين يتصادقان على الطلاق وانقضاء
العدة انما لا يصدقان على ابطال العدة وعليها ان تعتد من وقت الاقرار وان كان جواب هذا الكتاب والاقرار
انهما يصدقان وكان يحتاط بهذا الجواب دفعا للحيل الباطنة وردا للعادة القبيحة وان انكرت المراة
نكاح الغايب اصلا والمسئلة بحالها فهى امراة الثانى قال ولو ان هذا الزوج قال كان لها زوج قبلى
ولم يسمه بل ابهم ايها ما طلقها وانقضت عدتها ثم تزوجها وقالت المراة نعم كان لى زوج قبلك الا انه
لم يطلقنى فالقاضى لا يفرق بينها وبين الزوج الثانى فان جاء رجل وادعى نكاحها واقرت المراة به وما لا
تعنى المراة والذى حضر هذا هو الذى اقر به الزوج الثانى وانكر الزوج الثانى فالقول قول الزوج الثانى
لانه اقر بمجهول والاقرار للمجهول لا يصح فاذا جاء رجل وادعى كان هذا بمنزلة ابتداء الدعوى من غير تقدم
الاقرار فيكون القول فى انكار نكاحه قول الزوج الثانى قال ولا يمين على الزوج الثانى فى قياس
قول ابى حنيفة وفى قياس قولهما يستحلف فان حلف فهى امراة الثانى وان نكل فرق بين المراة والزوج
الثانى وقضى بها للذى حضر وبعض مشايخنا قالوا يجب ان يستحلف الزوج الثانى هاهنا بالاخلاف
لان الدعوى هاهنا فى الفرقة الا ترى لو نكل الزوج تعرلى يفرق بينه وبين المراة والاستحلاف يجرى
فى دعوى الفرقة بلا خلاف فان المراة اذا ادعت الطلاق على الزوج فانكر الزوج الطلاق يستحلف
بلا خلاف قال شمس الائمة السرخسى رحمه الله هذا هو الصحيح ان الزوج الثانى يحلف بالاخلاف
لانه استحلاف على الفرقة وابو حنيفة رحمه الله يرى ذلك ومحمد فى الكتاب يقول فى قياس قول

ابى حنيفة فيكون هذا انخريجا على قول ابى حنيفة ويجوز ان محمدا رحمه الله اخطا فى هذا التخريج
فلا يسلم هذا التخريج على قول ابى حنيفة وقال شيخ الاسلام رحمه الله الاول اصح لان ابا حنيفة انما يرى
التحليف على الفرقة اذا وقع الدعوى فى الفرقة مقصودا كما فى المسئلة التى ذكرها والدعوى هاهنا ما وقع
فى الفرقة مقصودا انما وقع فى النكاح لان الذى حضر لا يدعى الفرقة على الثانى انما يدعى نكاح نفسه
الا انه متى نكل الثانى وثبت نكاح الذى حضر يجب التفريق بين المراة وبين الزوج الثانى حكما لثبوت
نكاح الذى حضر لا اصلا ومقصودا فالاصل فى هذا الباب دعوى النكاح ودعوى الفرقة تبع والتبع
ليس له حكم نفسه انما له حكم الاصل فاذا لم يجز الاستحلاف فيما هو الاصل وهو النكاح لا يجرى فيما هو
التبع له وهو الفرقة وفى فتاوى الفضلى سيل عن من مات فشهد شاهدان ان هذه المراة كانت امراته
وشهد اخران انه كان طلقها قبل الموت قال بينة النكاح اولى لانه يحتمل كانه طلقها ثم تزوجها وقال
القاضى الامام ركن الاسلام على السعدى رحمه الله بينة الطلاق اولى لانها تثبت زيادة امر وهو الطلاق
بعد النكاح وفى مجموع النوازل اذا استشهد احد الشاهدين انها زوجت نفسها منه ثم شهد بذلك
شاهدان يقبل ولا يتحقق التناقض لانه يمكنه ان يقول زوجها مرة تزويج الولى اياها منى وتزوجها
مرة اخرى بتزويجها نفسها منى وفيه ايضا اذا اقامت المراة بينة على الطلاق الثلاث واقام الزوج
بينة فى نفى دعواها عليها انها اقرت انها اعتدت بعد تطليقات الثلاث وتزوجت بزوج اخر ودخل
بها ثم طلقها وانقضت عدتها ثم تزوجته وهى حلال له هل تصح دعواه عليها على هذا الوجه قال لا لان
اكثر ما فيه انه ثبت بهذه البينة انها مبطلة فى دعواها الان دعواها ليس بشرط لسماع البينة القايمة
على الحرمة وصحتها قال وهو نظير ما لو اقامت عليه البينة انه طلقها ثلاثا وادعى الزوج فى دفع دعواها
انها اقرت انها استاجرت هولاء الشهود ليشهدوا لها بذلك بزور لا يبطل ما اقامت من البينة على الطلقات
الثلاث لانه وان ثبت ببينة الزوج بطلان دعواها واقرارها بكذب الشهود الا ان دعواها ليس بشرط
لسماع البينة على الحرمة • ادعى على امراة نكاحا فشهد الشهود بهذا اللفظ ماهر دو زن وشوى دانسته
ايم فالقاضى لا يقضى بشهادتهم لان هذا بمنزلة ما لو قالوا نشهد فيما نعلم وذلك غير مقبول عند ابى حنيفة
رحمه الله وكذلك لو شهدوا فقالوا ايشان جنان باشند اند كه زنان وشويان باشند لا تقبل شهادتهم
اذا ادعى على امراة نكاحا فاقام على ذلك بينة ثم ان المراة ادعت عليها على وجه الدفع انك اقررت فى حال
جواز اقرارك انك خالعتنى ووقعت الفرقة بيننا بالخلع ولم يبق بيننا نكاح واقامت على ذلك بينة
فهذا دفع صحيح ويجعل كان المدعى زوجها ثم خالعها وهذا من باب العمل بالبينتين وسواء كان هذا الدفع
قبل القضاء بالنكاح او بعده لان اقامة البينة على الخلع تقرير النكاح السابق • رجل ادعى النكاح على امراة
وهى تنكر وحلفت على دعواه لا يحل للرجل ان يتزوج باختها واربع سواها لان فى زعم الرجل ان النكاح ثابت
وان المراة كاذبة فى انكارها وزعمه معتبر فى حقه وكذلك لو ادعت المراة النكاح على رجل وحلف الرجل
لا يحل لها ان تتزوج بزوج لان فى زعم المراة ان الرجل كاذب وانى منكوحته • رجل ادعى على امراة النكاح
والمراة تجحد نكاحه وتقر بالنكاح لرجل اخر فاقام المدعى بينة على دعواه فلم تظهر عدالة الشهود فالقاضى
يسلم المراة الى المقر له وهذا اذا قال المدعى لا بينة لى سوى هذه البينة اما اذا قال لى بينة اخرى فالقاضى
لا يسلمها الى المقر له بل يحول بينها وبين المقر له الى ان يظهر عجز المدعى عن اقامة البينة • امراة ادعت على رجل
النكاح والرجل يجحد فاقامت المراة شاهدين شهد احدهما ان هذا الرجل اقر ان هذه المراة امراتى وشهد

الاخر انه اقرانها كانت امراتي تقبل هذه الشهادة وكذلك اذا شهد احدهما انها كانت امراته وشهد
الاخر اين زن وى بوده است تقبل لان الذى شهدانها كانت امراته شاهدانها امراته للحال الا ترى ان
في باب دعوى ملك الاعيان لو شهد احد الشاهدين ان هذا العين كان ملك هذا المدعي تقبل
شهادتهما ولو كان الزوج يدعى انها كانت امراته وشهد الشهود انها امراته ينبغي ان لا تقبل هذه الشهادة
كما في دعوى ملك العين فان من ادعى عينا في يدى انسان انه كان ملكه وشهد الشهود انه ملكه او ادعى
انه كان له وشهد الشهود انه له لا تقبل هذه الشهادة عند اكثر المشايخ وهو الاصح • رجل ادعى النكاح على
امراة وهي تجحد وتقول ان لي زوجا في بلد كذا او سمى ذلك الزوج او لم يسم فاقام الرجل البينة على دعواه
فالقاضي يقضي عليها بالنكاح ولا يكون اقرارها بالنكاح بغير هذا المدعي مانعا من القضاء ببينة المدعي
تزوج امراة بشهادة الشاهدين وانكرت المراة النكاح وتزوجت باخر وقد مات شهود الاول ليس للزوج
ان يخاصم المراة لان المخاصمة للتحليف والمقصود النكول الذى هو اقرار ولو اقرت صريحا بنكاح الاول
بعد ما تزوجت الثاني لا يصح اقرارها ولكن الزوج الاول يخاصم الزوج الثاني ويحلفه فان نكل حتى صار
مقرا ببطلان نكاحه الان يخاصم المراة ويحلفها وقد ذكرنا تمام المسئلة قبل هذا وفي واقعات الناطفي لو
اقام رجل بينة على امراة ان اباها زوجها منه قبل بلوغها واقامت المراة بينة انه زوجها منه بعد البلوغ
بغير رضاها فبينتها اولى لان البلوغ معنى حادث ثبتت بينتها فكانت بينتها اكثر اثباتا ثم يثبت فساد
النكاح ضرورة وفي فتاوى الفضلي تزوج الرجل امراة ودخل بها ثم ادعت بعد الدخول بها فقد ردت
النكاح حين زوجها الاب واقام على ذلك بينة تقبل بينته قال الصدر الشهيد في واقعاته الصحيح انه
لا تقبل بينته لان التمكين قايم مقام الاقرار ولو ادعت الرد بعد الاقرار لا تسمع دعواها الرد ولا تقبل بينتها
على ذلك كذا ههنا وفي هذا الموضع ايضا اذا تزوج الرجل وليته فردت النكاح وادعى الزوج انها صغيرة
وادعت هي انها بالغة فالقول قولها ان كانت مراهقة لانها اذا كانت مراهقة فقد اخبرت عما هو محتمل الثبوت
فتقبل قولها لانها منكرة معنى وان كانت مدعية صورة لانها تنكر وقوع الملك عليها الشهادة على النكاح
بالشهرة والتسامع جائزة وفي المنتقى والشهادة بالتسامع على المهر لا تجوز واذا ارادت المراة اثبات
تاكد المهر ينبغي ان تثبت الخلوة الصحيحة بالبينة وقد قيل تجوز الشهادة على الدخول بالشهرة والتسامع
وبه اخذ شمس الايمة السرخسي وهكذا ذكر الخصاف في ادب القاضي وفي الاملاء عن محمد رحمه الله
ان الشهادة على المهر بالتسامع لا تجوز واما الشهادة على الدخول بالشهرة والتسامع فقد قيل لا تجوز
ادعى النكاح على امراة فشهد الشهود بهذا اللفظ كواهى مى دهيم كه جون بدر وى را بنى داد روا دا
نكاح بدرا قال بعض مشايخنا لا تقبل هذه الشهادة لانهم شهدوا على الرضا بالنكاح وهذا اشبه
ينبغي ان تقبل الشهادة لانهم شهدوا على النكاح وعلى رضاها بالنكاح حيث قالوا جون بدر وى را بنى داد
ادعى النكاح بمحضر من الشهود لا بد وان يذكر سماع الشهود كلام المتعاقدين لان بين العلماء اختلاف
في ان سماع الشهود كلام المتعاقدين هل هو شرط والاصح انه شرط فلا بد من ذكره لتصح الدعوى شهدا
انه زوج فلانة من فلان الا انهما قالا لا نحن لا نعرفها بوجهها فان لم يكن له الا بنت واحدة او كانت له بنتان
او ثلاث الا انه ليس له بهذا الاسم الا واحدة فالشهادة جائزة ولو كان له ابنتان كبرى وصغرى فشهد
شاهدان انه زوج ابنته الكبرى من هذا وقالا نحن لا نعرف الكبرى بوجهها فالشهادة جائزة ويقضي
القاضي بالنكاح واذا احضر المدعي بعد ذلك امراة ويدعي انها هي الكبرى فالقاضي يامره باقامة البينة انها هي

الكبرى وفي اقرار المنتقى امراة ادعت على رجل انه تزوجها فقال الرجل ما فعلت ثم قال بلى فعلت فهذا
جايز وكذلك اذا ادعى الرجل النكاح وجحدت المراة ثم اقرت ولو كانت المراة بدات بالدعوى فقالت زوجني
اباك اني فقال قد فعل الا اني قد رددت النكاح ثم قال بعد ذلك قد كنت اجزته فلا نكاح بينهما الا ان تعود
المراة الى تصديقه فيجوز حينئذ قال وليس انكاره النكاح كادعايه الفسخ الا ترى لو اقامت بينة على رجل ان
اباها زوجها اياه وقد رضي بالنكاح فقال الزوج زوجني اباها الا انه قد فسخ النكاح ولم اقبل فاني افرق
بينهما والزمه نصف المهر ولو بدا الزوج فقال قد زوجني اياك ابوك فقالت قد فعل الا اني قد رددت او
قالت لم يفعل ثم قالت قد فعل ورضيت امها في الوجهين وفي كتاب الدعوى من المنتقى ابن سماعة عن ابي يوسف
في رجل مع امراة لها منه اولاد وهي معه في منزله يطاها وتلد له سنين ثم انكرت ان تكون امراته قال
اذا اقرت ان هذا الولد ولدها منه فهي امراته وان لم يكن بينهما ولد وانما كانت معه على هذا الحال فالقول
قولها وفيه ايضا ادعى رجل على امراة انه تزوجها وانكرت ثم مات الرجل فجاءت تدعي ميراثه فلها الميراث
كذلك لو كانت المراة ادعت النكاح وانكر الزوج ثم ماتت المراة فجاء الرجل يطلب ميراثها وزعم
انه تزوجها فله الميراث وفي اقرار الاصل اذا اقر رجل انه تزوج فلانة بالف وصدقته المراة بعد ما مات
عمل تصديقها حتى كان لها المهر والميراث وان اقرت امراة انها تزوجت فلانا بالف درهم وصدقها
الزوج بعد موتها عمل تصديقه عندهما حتى يرث منها وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يعمل تصديقه حتى
لا يرث منها ولو ادعى انها امراته وشهد الشهود انه تزوجها في شهر كذا يقبل وعلى العكس لا يقبل شهد
احد الشاهدين انه تزوجها وشهد الاخر انها وهبت نفسها منه تقبل الشهادة لان لفظة الهبة صارت
كناية عن التزويج مجازا ولو شهد احدهما انه نكحها وشهد الاخر انه تزوجها تقبل الشهادة وقيل لا تقبل
لان النكاح يستعمل في الوطي وهذا القايل يقول لو شهدا انه نكحها لا يقبل شهادتهما وعلى القول الاول
تقبل شهادتهما وهو الصحيح ولو شهد احدهما انه نكحها وشهد الاخر بالفارسية ورا بزنى خواسته است
لا يقبل هذه الشهادة هكذا قيل وقيل يقبل وهكذا ذكر البقالي في فتاويه • اذا اختلفا في الزمان فقد
ذكرنا هذا الفصل في اول الكتاب في فصل الشهادة واذا اختلفا في المكان لا تقبل الشهادة واما اذا ادعى
النكاح وشهد الشهود على اقرارها تقبل الشهادة • اذا ادعى على انه تزوجها على الف وخمسماية وشهد احد
الشاهدين بذلك وشهد الاخر بالف قضي بالنكاح بالف لان المقصود والسعي من جانب الزوج ملك
البضع وقد اتفقا عليه ولو كان الدعوى من جانب المراة فكذا الجواب عند ابي حنيفة وعندهما يقضي
بالنكاح وعن ابي يوسف في الامالي مثل قول ابي حنيفة ولو شهد احدهما انه تزوجها على هذا العبد
وقيمته الف وشهد الاخر انه تزوجها على الف فان كان الدعوى من جانب الزوج قضي بالنكاح وان كان
من جانب المراة يجب ان يكون على الخلاف نوع منه في اختلافهما في متاع البيت •
اذا اختلف الزوجان في متاع البيت في متاع البيت حال قيام النكاح او بعد الفرقة بالطلاق ومالك شبهه
قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ما يصلح للرجال فهو للرجل وذلك نحو السيف والقوس واشباه ذلك
وما يصلح للنساء فهو للمراة وذلك نحو الدرع والخمار والمغزل واشباه ذلك وما يصلح لهما نحو الدار
والخادم والغنم والشاة فهو للرجل وقال ابو يوسف للمراة جهاز مثلها والباقي للرجل وهذا الذى ذكرنا
اذا اختلفا بعد الفرقة في متاع كان في ايديهما حال قيام النكاح اما لو اختلفا بعد وقوع الفرقة في متاع
احدثا بعد الفرقة فهو بينهما اي شيء كان • اذا مات احدهما ثم وقع الاختلاف بين الباقي وورثة الميت فعلى

قول ابي يوسف يعطي المراة جهاز مثلها ان كانت حية وورثتها ان كانت ميتة والباقي للزوج ان كان
حيا ولورثته ان كان ميتا وما يصلح للنساء فهو على هذا وما يصلح لهما فعلى قول محمد هو للرجل وعلى ان كان
حيا ولورثته ان كان ميتا و**قال** ابو حنيفة المشكل للباقي منهما وما كان من متاع التجارة والرجل معروف
بتلك التجارة فهو للرجل وان كان احدهما حرا والاخر مملوكا فان كان المملوك محجورا فالمتاع للحر منهما ايهما كان وان
كان احدهما ماذونا او مكاتبا فعند ابي حنيفة هذا وما لو كان احدهما محجورا سواء وعندهما هذا وما لو كانا
حرين سواء وان كانت له نسوة ووقع الاختلاف بينه وبينهن في المتاع فان كن في بيت واحد فكان
النسوة بينهن على السواء وان كانت كل واحدة في بيت على حدة فما كان في بيت كل امراة فهو بينها وبين زوجها
على ما وصفنا لا يشارك بعضهن بعضا فان اقرت المراة بمتاع ان الرجل اشتراه فهو للرجل اعتبارا للثابت
باقرارها بالثابت عيانا واذا كان المنزل ملكا للزوج او للمراة فالقول في المتاع على ما وصفنا وان كان احد
الزوجين غير مدرك الا انه يجامع بمثله فالقول في المتاع على ما وصفنا وان كانا مملوكين او مكاتبين فالقول
في المتاع على ما وصفنا لانه لا مزية لاحدهما على الاخر وفي المنتقى ابن سماعة عن محمد في رجل له بنون
زوجهم الا انه لم يبوئهم بيوتا بل هم مع ابيهم في داره وعياله فقال البنون المتاع متاعنا فان المتاع متاع
الاب الا الثياب التي عليهم واذا كان الابوان في عيال ابن كبير في منزله فالمتاع متاع الابن لانه رب الدار وصاحب
النفقة وقال ابو يوسف ما كان على الامة مما يلبس النساء من الثياب والحلي فهو لها وكذلك ما كان
على العبد من لباس تلبسه الرجال قال ولا احفظ في هذا عن ابي حنيفة ولكن احفظ عنه في رجل
اجر عبده من رجل ليعمل عنده فما كان في يد العبد فهو لاستاذه وما كان العبد لابسه فهو للعبد فهذا
على ذلك ابو سليمان عن ابي يوسف اذا اختلف الزوجان في دار في ايديهما فهي للزوج في قول
ابي حنيفة وابي يوسف وان اقاما البينة فالبينة بينة المراة واذا اختلفا في متاع من متاع النساء
واقاما البينة قضي به للزوج والله اعلم **نوع منه في اختلافهما في المتاع وفي النكاح** **قال** هشام سالت محمدا عن رجل وامراة في دار ادعت المراة ان الدار دارها وان الرجل
عبدها واقامت على ذلك بينة وادعى الرجل ان الدار داره وان المراة امراته قال اقبل بينة المراة على
الدار لاني اجعل الدار في يد الرجل فالدار دارها واجعل البينة بينة الزوج في التزويج واجعلها امراته
وتزويجها نفسها اقرار منها بانه ليس بمملوك لها وروى بشر عن ابي يوسف رحمه الله رجل وامراة وفي ايديهما
دار اقامت المراة بينة ان الدار لها والرجل عبدها واقام الرجل بينة ان الدار له وان المراة زوجته
تزوجها على الف درهم ودفعها اليها ولم تقم بينة انه حر فانه يقضى بالدار للمراة ويقضى بالرجل عبدا لها
ولو اقام بينة انه حر الاصل والمسالة بحالها كانت المراة امراته ويقضى بانه حر ويقضى بالدار للمراة
من قبل ان الدار والمراة في يدي رجل حيث جعلها امراته فالمراة هي المدعية للدار لكن وجبتين في ايديهما
دار اقام كل واحد منهما بينة ان الدار داره وهنا لا يقضى بالدار للمراة **قال** وهكذا في قياس قول
ابي حنيفة قال ولو لم يكن بينهما بينة كانت الدار للزوج **نوع منه في اختلافهما في صحة العقد وفساده** امراة قالت لزوجها تزوجتني بغير شهود وقال الزوج لا بل تزوجتك بشهود فالقول قول
الزوج ولو قالت المراة تزوجتني وانا صبية وقال الزوج تزوجتك وانت بالغة فالقول قول المراة
الاصل في جنس هذه المسائل ما مر قبل هذا في فصل الشهادة في النكاح ان الزوجين اذا اختلفا
في صحة العقد وفساده فالقول قول من يدعي الصحة لشهادة الظاهر له فبعد ذلك ان كان المدعي للصحة

المراة

المراة يفرق بينهما وجعل كان الزوج اقر بثبوت حرمة حادثة كانه قال انت علي حرام للحال فيفرق بينهما
ولها عليه نصف المهر ان لم يدخل بها وجميع المهر ان دخل بها وعليها العدة واذا اختلفا في وجود اصل
النكاح فالقول قول من ينكر الوجود اذا ثبت هذا فنقول في الفصل الاول اختلفا في صحة العقد وفساده
لا في وجود اصله لان الشهادة شرط صحة العقد لا شرط وجوده وفي الفصل الثاني اختلفا في وجود
اصل النكاح لان النكاح متردد بين الضرر والنفع وعبارة الصبي في مثل هذه الحالة ملحقة بالعدم
فكانت منكرة وجود العقد فكان القول قولها واذا جعلنا القول قول الزوج في المسالة الاولى وقضى
القاضي بالنكاح بينهما ذكر ان في قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف الاول وسعها ان تدعه يجامعها وان
مات الزوج حل لها اخذ الميراث وان كانت صادقة فيما قالت وعلى قول ابي يوسف الاخر وهو قول محمد ان
كانت صادقة فيما قالت لا يسعها المقام معه ولا يسعها ان تدعه يجامعها ولا ياخذ ميراثها الا ان ترجع عن
هذا القول قبل موت الزوج وهذه المسالة فرع مسالة قضاء القاضي بشهادة الزور وكذلك اذا
قالت المراة لزوجها تزوجتني وانا معتدة فلان وقال الزوج تزوجتك بعد انقضاء العدة فالقول قول
الزوج ويقضي بالنكاح بينهما لان الاختلاف وقع في صحة العقد فالزوج يدعي صحة العقد فيكون
القول قوله وهل يسعها المقام معه وان تدعه يجامعها ان علمت وقت القضا انها كانت منقضية العدة يسعها
ذلك في قول ابي حنيفة وابي يوسف الاول لان بالقضاء ثبت بينهما نكاح مبتدا وهي في هذا الوقت
كانت خالية عن العدة محلا للنكاح وان علمت ان وقت القضا كانت في العدة لا يسعها ذلك بالاتفاق
لان القضاء انما يثبت النكاح في محله ومعتدة الغير ليس بمحل للقضا وفصل اخذ الميراث على هذا ان علمت
ان وقت القضا كانت في العدة لم يحل لها اخذ الميراث فان عادت المراة الى تصديق الزوج ان كان ذلك
قبل موت الزوج ثم مات الزوج كان لها الميراث وان كان ذلك بعد موت الزوج لم يكن لها الميراث لانها
في التصديق بعد الموت متهمة لكون ما بعد الموت وقت الميراث ولا كذلك حالة الحيوة وكذلك لو ان مجوسية
اسلمت فادعى عليها رجل النكاح بعد الاسلام وقالت المراة تزوجتني قبل الاسلام فالقول قول الزوج ويقضي
القاضي بالنكاح بينهما وهل يسعها المقام معه فهو على ما ذكرنا وكذلك لو ان امراة قالت لزوجها انا اختك
من الرضاعة وقال الزوج لا بل انت اجنبية فالقول قول الزوج ويقضي عليها بالنكاح وهل يسعها المقام معه
واخذ ميراثه فهو على ما ذكرنا هذه الجملة في شهادات الجامع قبل باب الشهادة في الحائط المائل في باب الاحصان
من نكاح الاصل اذا اقرت المطلقة الثلاث بعد ما تزوجت باخر وطلقها ان الزوج الثاني قد دخل
بها حل للزوج الاول ان يتزوجها لانها اخبرت بزوال الحرمة التي هي حق الشرع والعبد مصدق فيما
هو حق الله تعالى ولم يشترط في الكتاب ان يكون معه وكذلك لو اخبرها بذلك معه بريد به انها ارسلت
رسولا بذلك كان الجواب كما قلنا فقد شرط العدالة في الرسول ولم يشترط ذلك في المراة وان كان
الزوج الثاني هو الذي اقر بالدخول والمراة ما اقرت بذلك لم يحل للزوج الاول ان يتزوجها ولا يصدق
الزوج الثاني عليها وان كان قد خلا بها ولو انكرت الدخول بعد ما تزوجها الاول باقرارها لم يصدق في
ذلك لكونها متناقضة وان كان الزوج الاول بعد ما تزوجها انكر ان يكون الزوج الثاني دخل بها وادعت
هي الدخول كان القول قولها لان اقدام الزوج الاول على النكاح بعد نكاح الثاني اقرار منه بالدخول دلالة
لو اقر صريحا بذلك ثم انكر لا يلتفت الى انكاره كذا هاهنا وفي فتاوى ابي الليث المطلقة ثلاثا اذا طلقها
الزوج الثاني واعتدت منه وعادت الى الاول بنكاح جديد ثم ادعت ان الثاني لم يكن دخل بها فان كانت

عالمة بشرايط الحل للاول لا يصدق وله ان يمسكها وان كانت جاهلة بالشرايط صدقت لان اقدامها
على النكاح مع العلم بشرايط الحل اقرار بوجود تلك الشرايط فاما الاقدام مع الجهل بالشرايط لا يكون اقرارا
بوجود الشرايط وفي نكاح المنتقى قال هشام سالت محمدا عن رجل طلق امراته بعد الدخول بها ثم تزوجت
بزوج اخر بعد الطلاق بيوم فقال الزوج تزوجتك ولم تنقض عدتك وقالت كنت اسقطت بعد الطلاق
فالقول قول الزوج وان بدات هي قبل ان تزوج نفسها من هذا الرجل او بعد ذلك قالت قد كنت اسقطت و
انقضت عدتي وتزوجت قبل قولها فان قال للزوج بعد ذلك كنت في العدة حين تزوجتك فسخ النكاح
بينهما وقضيت لها بنصف المهر على الزوج وفي طلاق المنتقى ابو سليمان عن ابي يوسف رجل طلق امراته
ثلاثا فمكثت شهرين ثم تزوجها رجل فقالت بعد النكاح لم تكن عدتي انقضت لم يصدق المراة وله ان يمسكها
في قول ابي حنيفة وقولهما ونحوها نفسها اقرار بانقضاء العدة ولو كان تزوجها بعد الطلاق في وقت لا
تنقضي في مثله العدة قبل قولها ولو تزوجها الزوج الاول بعد سنين من وقت الطلاق فقالت بعد
ذلك لم اتزوج غيرك فالقول قولها وليس هذا كالعدة **نوع منه ايضا** امراة غزلت قطن زوجها ثم
وقع بينهما فرقة واختلفا في الغزل فقال كل واحد منهما الغزل لي فان كان الزوج بياع القطن فالغزل له وعليها
مثل قطن الزوج لان الظاهر انه اشترى القطن للتجارة لا لغزل المراة فتصير المراة بالغزل عاصية وان لم يكن
الزوج بياع القطن فالقول له لان الظاهر انه انما حمل القطن الى البيت لغزل المراة والظاهر ان المراة تغزل
للزوج وكذلك هذا الجواب فيما اذا طبخت المراة القدر من اللحم الذي جاء به الزوج ولو قال لها الزوج حين
جاء بالقطن اغزلي ليكون لك ولي منه الثوب والمتاع فالغزل للزوج ولها اجر مثلها لانه استاجرها ببعض
ما يحصل من عملها فان اختلفا كان القول قول الزوج لان هذا الشرط وهو شرط الاجر يستفاد من قبله
فيكون القول له مع يمينه هذه الجملة في فتاوى اهل سمرقند وفي نكاح فتاوى ابي الليث رحمه الله امراة
غزلت قطن زوجها باذنه وكانا يبيعان من ذلك الكرباس ويشتريان بالثمن امتعة لحاجة بينهما واتخذ بعض
الكرباس ثياب البيت فجميع ذلك من الكرباس وما اشترى به للرجل لان المراة تعمل للرجل عادة فيكون ذلك
للرجل الاشيا اشترى لها او علم عادة انه اشترى لها فيكون لها وفي بيوع فتاوى ابي الليث رحمه الله في
رجل كان يدفع الى امراته ما يحتاج اليه وكان يدفع اليها احيانا دراهم ويقول اشتري بها قطنا واغزلي
فكانت تشتري وتغزل ثم تبيع وتشتري بثمنها امتعة البيت كانت الامتعة لها لانها اشتريت من غير تمليك
الزوج اياها بالشرا فتكون مشترية لنفسها ولو اشترى الزوج قطنا فغزلته المراة باذنه او بغير اذنه كان ذلك
للزوج لان هذا من جملة خدمة البيت فكانت عاملة للزوج وفي المنتقى بشر عن ابي يوسف في رجل اشترى
قطنا وامر امراته ان تغزله فغزلته قال هو له فان وضعته في البيت فغزلته فهو لها دونه ولا شي عليها هو
بمنزلة الطعام وضعه في البيت فاكلته وفيه رجل جاء بقطن لتغزله امراته ولم يقل لها اغزليه او تركه عندها
نفقة لتاكلها وتنتفع بها ولم يفرض لها كل شهر نفقة فاشترت منها قطنا وغزلته فهو للزوج في جميع
هذه الوجوه وان فرض لها كل شهر نفقة فاشترت منها قطنا وغزلته فهو لها ان كان له في بيته قطن فغزلته
بغير امره فهو لها وفي نوادر هشام عن محمد رجل اشترى قطنا وغزلته امراته فقال الرجل غزلته بغير امري
فالقول قوله قال لان القطن له **ومما يتصل بهذا الفصل** رجل زوج ابنته وجهزها فما
الابنة فزعم ابوها ان الذي دفع اليها من الجهاز ماله وانه لم يهبه منها انما اعاره منها فالقول قول الزوج وعلى
الاب البينة لان الظاهر ان الاب اذا جهز ابنته يدفع ذلك اليها بطريق الملك والبينة الصحيحة ان تشهد

عند التسليم الى البنت اني انما سلمت هذه الاشياء الى البنت بطريق العارية او يكتب نسخة معلومة ويشهد
الاب عند اقرارها ان جميع ما في هذه النسخة ملك والدي عارية في يدي لكن هذا يصلح للقضاء لا
للاحتياط لجواز انها انما اشترى لها بعض هذه الاشياء في حالة الصغر فبهذا الاقرار لا يصير الاب فيما
بينه وبين الله تعالى مخلصا فالاحتياط ان يشتري منها ما في هذه النسخة بثمن معلوم ثم ان البنت تبريه عن
الثمن وحكى عن القاضي الامام ركن الاسلام علي السعدي رحمه الله ان القول قول الاب لان اليد استفيدت من
جهته فيكون القول قوله انه باي جهة اتبعها وبه اخذ بعض مشايخنا وقال الصدر الشهيد في واقعاته المختار
للفتوى ان العرف اذا كان مستمرا ان الاب يدفع ذلك جهاز الاعارية كما في ديارنا فالقول قول الزوج وان كان
العرف مشتركا فالقول قول الاب وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله امراة ماتت فاتخذت والدتها ماتما فبعث زوج
الميتة اليها بقرة فذبحتها وانفقتها ايام الماتم فطلب الزوج قيمة البقرة فان اتفقا انه بعث اليها وامرها ان
تذبح وتطعم من اجتمع عندها ولم يذكر القيمة ليس له ان يرجع عليها لانها فعلت باذن الزوج من غير شرط
القيمة وان اتفقا على انه بعث اليها لتذبح وتطعم من اجتمع اليها ليرجع بالقيمة عليها كان له ان يطالبها
بالقيمة لاتفاقهما على شرط القيمة وان اختلفا في ذلك فالقول قول ام الميتة لان حاصل اختلافهما في
شرط الضمان وام الميتة تنكر ذلك والله اعلم

الفصل الثاني والعشرون في بيان ما للزوج ان يفعل وما ليس له ان يفعل وفي بيان ما للمراة ان تفعل وما ليس لها ان تفعل

ذكر الخصاف في ادب القاضي في باب نفقة المراة وفي كتاب النفقات اذا منع الرجل ام المراة او اباها
او واحدا من اهلها من الدخول عليها في منزله فله ذلك وكذلك اذا منعها من الخروج الى بيت الابوين
فله ذلك ولكن لا يمنعهم من النظر اليها وتعاهدها والتكلم معه فيقوموا على باب الدار والمراة في داخله
هذا في حق الابوين وكل ذي رحم محرم ومن لا يتهمه الزوج اما اذا لم يكن محرما ويتهمه الزوج كان له ان
يمنعه من النظر اليها وكذلك ان كان لها ولد من غيره ليس له ان يمنع بعضهم من ان ينظر الى البعض وروى
عن ابي يوسف ان الزوج لا يملك ان يمنع الابوين من الدخول عليها للزيارة في كل شهر مرتين وانما يمنعها
من الكينونة وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله عن الفقيه ابي بكر الاسكاف ان الزوج لا يملك ان يمنع الابوين
عن الدخول عليها للزيارة في كل جمعة وانما يمنعهما عن الكينونة وعليه الفتوى واما غير الابوين من المحارم
فقد ذكر الخصاف في هذين الموضعين انه يمنعهم من الدخول عليها ولا يمنعهم من النظر اليها وقال
مشايخ بلخ لا يمنعهم من الزيارة في كل سنة وعليه الفتوى واما اذا ارادت المراة ان تخرج الى زيارة
المحارم نحو الخالة والعمة او الى زيارة الابوين فهو على هذا يعني لا يمنعها عن الزيارة للابوين في كل جمعة
وعن زيارة ساير المحارم في كل سنة وكان القاضي الامام ركن الاسلام علي السعدي رحمه الله يقول
لا يخرج الى زيارة الابوين ولكن الابوان يحضران منزلها بحضرة الزوج في كل شهر او شهرين مرة في
نوادر فضل ابن غانم عن ابي يوسف انها لا تخرج الى زيارة المحارم والابوين اذا كانا يقدران على اتيانها
وان كانا لا يقدران على اتيانها اذن لها في زيارتهما في شهرين ونحو مرة وذكر هذه المسئلة في هذا النوادر
في موضع اخر وقال يذهب الى الابوين للعيادة ان مرضا او مرض احدهما ولا يمنعها الزوج عن العيادة
اما غير هذا فلا ذكر في فتاوى ابي الليث ان للزوج ان يضرب امراته على اربع خصال وما هو في معنى
الاربع احدها على ترك الزينة لزوجها والزوج يريدها والثانية على ترك الاجابة اذا دعاها الى فراشه
والثالثة على ترك الصلوة وعلى ترك الغسل والرابعة على الخروج من المنزل وفي كتاب العلل ليس للزوج ان

يضرب امراته على ترك الصلوة وليس للاب ان يضرب ولده على ترك الصلوة في رواية وفي رواية
له ذلك ولو ضرب الزوجة لترك مطاوعته في الفراش فهلكت يضمن وكذا الاب اذا ضرب ولده
للتاديب وفي كتاب الخراج لابي يوسف وللرجل ان يامر جاريته الكتابية بالغسل عن الجنابة ويجبرها
على ذلك والمراة الكتابية تكون تحت مسلم على هذا القياس قيل ويشتم الزوج في معنى الاربع واذا اراد
ان يطلق امراته بغير ذنب منها يسعه فيما بينه وبين الله تعالى ان يعطيها مهرها ونفقة عدتها ويطلقها
لما روي عن الحسن بن علي رضي الله عنهما انه كان كثير النكاح كثير الطلاق فقيل له في ذلك فقال اني
احب الغنى والله تعالى جمع الغنى في هذين قال الله تعالى ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله وقال
تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وفي العيون رجل له امراة لا تصلي يطلقها حتى لا يصحب امراة لا
تصلي فان لم يكن له ما يعطي مهرها فالاولى ان يطلقها قال ابو جعفر البخاري رحمه الله ان لقي الله تعالى
ومهرها في عنقه احب الي من ان يطاها وهي لا تصلي وذكر الشيخ الامام ابو حفص السفكردري في فوايده انه
لا ينبغي للرجل الحنفي ان يزوج ابنته من شفعوي المذهب وعن بعض مشايخنا انه يجوز لنا ان نتزوج بناتهم
ولا يجوز لنا ان نزوج بناتنا منهم وعن الشيخ الامام الجليل ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان من قال
انا مومن ان شاء الله انه يكفر في الحال فعلى هذا القياس لا يجوز المناكحة بيننا وبينهم اصلا واذا منع
امراته بغير اذنها لما يخاف من سوء الزمان فظاهر الجواب انه لا يسعه ذلك وفي فتاوى اهل سمرقند ان
له ذلك وفيه ايضا اذا امنع الرجل امراته عن العزل فله ذلك وفي مجموع النوازل وللرجل ان ياذن امراته
بالخروج الى سبع مواضع احدها الى زيارة الابوين وعيادتهما او احدهما وتعزيتهما او تعزية احدهما و
والثانية زيارة الاقربا والثالثة اذا كانت قابلة والرابعة اذا كانت غاسلة والخامسة اذا كان لها
على اخر حق وفي هذه الصور يجوز لها ان تخرج بغير اذن والسابعة الحج ولا يجوز له ان ياذن لها فيما عدا
ذلك من زيارة الاجانب وعيادتهم والوليمة واشباهها ولو اذن وخرجت كانا عاصيين واذا ارادت ان
تخرج الى مجلس العلم لنازلة وقعت لها فان كان الزوج يسال عن العالم ويخبرها بذلك فليس لها ان تخرج
وان امتنع عن السوال فلها ان تخرج وان لم يقع لها نازلة فارادت ان تخرج الى مجلس العلم لتعلم بعض
مسايل الصلوة والوضوء فان كان الزوج يحفظ المسايل ويذكر عندها له ان يمنعها من الخروج وان كان
لا يحفظ ولا يذكر عندها فالاولى ان ياذن لها بالخروج احيانا وان لم ياذن فلا شي عليها ولا يسعها ان
تخرج ما لم يقع لها نازلة وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله وفي هذه المواضع امراة لها اب زمن ليس
له من يقوم عليه غير البنت ويمنعها الزوج من تعاهده جاز لها ان تعصي زوجها وتطيع اباها مومنا كان
الاب او كافرا لان القيام عليه فرض عليها في هذه الحالة وحق الزوج لا يظهر مع الفرايض المنكوحة او
المعتدة اذا امتنعت من الطبخ والخبز ان كان بها علة لا تقدر على الطبخ والخبز او كانت من بنات الاشراف
لا تجبر عليه وعلى الزوج ان ياتيها بمن يطبخ وتخبز وان كان ممن تقدر على ذلك وهي من جملة من تخدم
نفسها يجب عليها لانها متعينة فان النبي عليه الصلوة والسلام جعل خدمة داخل البيت على فاطمة
وخدمة خارج البيت على علي رضي الله عنهما وذكر شمس الايمة السرخسي انها لا تجبر اصلا ولكن لا يعطيها
الادام قح وهو الصحيح وفي المنتقى عن عيسى عن محمد ليس للرجل ان يستخدم الحرة وفيه ابراهيم عن محمد للمراة
ان لا تخبز لزوجها ولا تطبخ له والزوج بالخيار ان شاء اعطاها خبزا او دقيقا واذا كان للرجل والدة او
اخت او ولد من امراة اخرى او انسان ذو رحم محرم من الزوج وكانت المراة نازلة معهم في منزل واحد

فقالت المراة للزوج انا لا انزل مع احد من هولاء فصيرني في منزل على حدة فالمسالة على وجهين
ان كان في الدار بيوت واعطى لها بيتا يغلق عليه ويفتح لم يكن لها ان تطالبه بمنزل اخر وان لم يكن في
الدار بيوتا ولم يكن الا بيت واحد فلها ان تطالبه بمنزل اخر لوجهين احدهما انها تخاف على امتعتها والثاني
انه تكره المجامعة ومعها في البيت غيرها وذكر الخصاف المسالة في ادب القاضي في باب نفقة المراة
وان كان للرجل امة فقالت المراة انا لا اسكن مع امتك واريد بيتا على حدة قيل ليس لها ذلك لان جارية
الرجل بمنزلة متاعه وانه مشكل على المعنيين جميعا اما على المعنى الاول فظاهر واما على المعنى الثاني
فلانه يكره المجامعة بين يدي امة الرجل هذا هو قول محمد رحمه الله اخرا وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف
اذا شكت المراة عند القاضي ان الزوج يضربها وطلبت من القاضي ان يامره حتى يسكنها بين قوم صالحين
فان علم القاضي ان الامر كما قالت زجره عن ذلك ومنعه عن التعدي عليها وان لم يعلم فان كان جيران هذه
الدار قوما صالحين امرها هنالك ويسال عنهم فان ذكروا منهم مثل ما ذكرت زجره عن ذلك ومنعه من التعدي
عليها وان ذكروا انه لا يوذيها تركها وان لم يكن في جواره من يوثق به او كانوا يميلون اليه امره ان يسكنها
بين قوم صالحين ويسال عنهم ويبني الامر على خبرهم في هذا الباب

الفصل الثالث والعشرون في العنين والمجبوب والخصي

اذا وجدت المراة زوجها عنينا فلها الخيار ان شاءت اقامت
معه كذلك وان شاءت خاصمته اذا وجدت عند القاضي وطلبت الفرقة فان خاصمته فالقاضي يوجله
سنة وتعتبر السنة بالايام عند اكثر المشايخ وهو رواية ابن سماعة عن محمد وعليه الفتوى ولا يكون
التاجيل الا عند سلطان يجوز قضاوه وابتداء التاجيل من وقت المخاصمة فاذا مضت سنة من وقت
المخاصمة وادعى الزوج انه وصل اليها فان كانت ثيبا فالقول قول الزوج مع يمينه وان كانت بكرا اراها القاضي
النساء والواحدة يكفي والمثنى احوط فان قلن هي بنت ساعتها اما لو ثبتت وصولها اليها فيكون القول في ذلك
قول الزوج مع يمينه وان قلن هي بكر يخيرها القاضي فان اختارت زوجها او قامت عن مجلسها او اقامها
اعوانها القاضي او قام القاضي قبل ان تختار شيا بطل خيارها وان اختارت الفرقة امر القاضي زوجها ان
يطلقها فان ابى فرق القاضي بينهما هكذا ذكر محمد رحمه الله في الاصل وذكر في المنتقى هشام عن محمد في
العنين اذا مضى سنة خير القاضي امراته وصار كان الزوج خيرها فاذا اختارت نفسها بانت منه فعلى
هذه الرواية لم يشترط قضاء القاضي لوقوع الفرقة وانها تخالف رواية الاصل وفي المنتقى ايضا بشر عن ابي
يوسف خيار امراة العنين اذا تم الاجل وخيرها القاضي بمنزلة خيار الزوج وذكره مطلقا ولم يفسره قال
الحاكم ابو الفضل رحمه الله تاويله عندي في القيام عن المجلس قبل ان تختار شيا ثم رضاها بالمقام معه عند
السلطان او غيره يسقط حقها واختيارها نفسها لا يكون الا عند السلطان ثم اذا فرق القاضي بينهما
على ما هو المذكور في الاصل كانت هذه تطليقة باينة لان حكم الرجعة يختص بعدة واجبة بعد الدخول
حقيقة ولها المهر كاملا وعليها العدة ولو خاصمته وهو محرم اجل سنة بعد الاحرام ولو خاصمته
وهو مظاهر فان كان يقدر على العتق اجل سنة من حيث الخصومة وان كان لا يقدر على العتق امهله شهرين
لاجل التكفير ويوجله سنة بعد الشهرين ولو ظاهر بعد ما اجل لم يزد على المدة شي لانه كان متمكنا من ان
لا يظاهر منها بخلاف ما اذا خاصمته وهو مظاهر وان كان يصل الى غيرها من نسايه او جواريه يوجل في
حق هذه واذا وصل اليها مرة بطل خيارها وسقط حقها في التفريق واذا وجدت زوجها عنينا واخرت
المرافعة الى القاضي لا يسقط حقها ما لم يقل رضيت بالمقام معه وكذلك اذا اخرت الخصومة بعد مضي

الاجل لايبطل حقها فى الخصومة ما لم تقل رضيت وكذلك لو اقامت معه مطاوعة حين تقول
رضيت واذا اجل العنين فايام الحيض وشهر رمضان يحتسب عليه ولا يجعل له بدل ولو مرض احدهما
مرضا لا يستطيع الجماع معه فان كان اقل من نصف شهر احتسب عليه ولا يجعل له بدل وان كان المرض
نصف الشهر لا يحتسب عليه ويجعل له بدل هكذا روى ابن سماعة فى نوادره عن محمد وعن ابى يوسف
روايتان فى رواية كما قال محمد وفى رواية ما لم يمرض سنة لا يقوم مقامه وفى المنتقى جعل غيبة
احدهما وحبسه بمنزلة المرض ولو حجت لا يحتسب على الرجل مدة حجها ولو حج هو احتسب عليه
هكذا روى عن ابى يوسف ولو تزوجها ووصل اليها ثم عن ففارقه ثم تزوجها ولم يصل اليها فلها الخيار
لو كانت المراة رتقا والزوج عنين فلا خيار لها هذا اذا وجدت زوجها عنينا وان وجدت زوجها مجبوبا
فالجواب فيه كالجواب فيما اذا وجدت زوجها عنينا الا فى خصلة ان المجبوب لا يوجل لانه لا فايدة فيه
بخلاف العنين قال محمد رحمه الله فى الجامع امراة الصبى اذا وجدت الصبى مجبوبا فالقاضى يفرق
بينهما فى الحال ولا ينتظر بلوغ الصبى بخلاف ما اذا وجدت امراة الصبى عنينا لا يصل اليها فان القاضى
لا يفرق بينهما بخصومتها فى الحال بل ينتظر بلوغ الصبى والفرق ان الصبى اذا كان عنينا لم يتيقن بسبب
الفرقة لان الصبا يتعد الشهوة فلعل عجز الصغير عن الوطى بسبب الصبا لا بسبب العنة فلم يتيقن بسبب
التفريق وهو العنة واذا كان مجبوبا فقد تيقنا سبب الفرقة وهو الجب وهو نظير المريض اذا تزوج ووجدته
المراة لا يقدر على جماعها فرافعته الى القاضى فالقاضى لا يفرق بينهما للحال بل ينتظر برؤه ومثله لو وجدته
مجبوبا يفرق بينهما للحال فان قيل يجب ان ينتظر بلوغ الصبى فى الجب لان الفرقة بالجب فرقة بطلاق
كالفرقة بسبب العنة والصبى ليس من اهل الطلاق قلنا الفرقة بالجب اذا كان الزوج من اهل الطلاق فرقة
بطلاق واذا لم يكن الزوج من اهل الطلاق بان كان صبيا فقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا هى فرقة
بغير طلاق نظير الفرقة بخيار البلوغ وهذا لان هذه الفرقة لحق المراة وحق المراة فى نفس الفرقة لا فى الطلاق
وبعضهم قالوا هى فرقة بطلاق لان سبب الفرقة قد تحقق وهو الجب والطلاق هو المتعين للفرقة شرعا فاذا
استحقت الفرقة استحقت بما تعين له شرعا ولا حاجة فى الايقاع الى عبارة الصبى لان القاضى هو الذى
يوقعه فصار الصبى فى هذا كالبالغ وصار كالصبى اذا ملك قريبه يعتق عليه وان لم يكن الصبى من اهل العتق
لانه تحقق سببه وهو ملك القريب ولا يحتاج فيه الى عبارة الصبى فصار هو فى حق عتق القريب كالبالغ كذا
هاهنا الا ان القاضى لا يفرق بين الصبى وامراته ما لم يكن عنه خصم حاضر لان القضاء على الغايب لا يجوز
والصغير وان كان حاضرا حقيقة فهو غايب حكما لكونه عاجزا عن الخصومة بنفسه وان كان للصغير
اب او وصى ان كان خصما عن الصغير فى ذلك كما كان خصما فى جميع ما للصغير وعليه وان لم يكن له اب
ولا وصى فالجد او وصيه خصمه فيه فان لم يكن له جد ولا وصيه فالقاضى ينصب عنه خصما فاذا جاء الخصم
بحجة تبطل حق المراة من بينة تقيمها على رضاها بهذا العيب او علمها بهذا العيب وقت النكاح لم يفرق بينهما
وان لم يكن للخصم بينة على ذلك وطلب يمين المراة تحلف المراة لانه يدعى عليها معنى لو اقرت به يلزمها فاذا
نكلت لم يفرق بينهما وان حلفت فرق بينهما ولو كانت المراة صغيرة زوجها ابوها فوجدت زوجها مجبوبا لا
يفرق بينهما بخصومة الاب حتى تبلغ علل محمد رحمه الله فى الكتاب فقال لانى ادرى لعلها سترضى بزوجها
اذا بلغت وفرق بين هذه المسئلة وبينما اذا ورث الصغير عبدا قد اشتراه مورثه واطلع الولى على عيب
بالعين قد كان عند بايع مورثه كان للولى ان يخاصم البايع فى العيب ولا ينتظر بلوغه ولو كانت المراة بالغة

والمسئلة بحالها فوكلت المراة رجلا بالخصومة مع زوجها وغابت هل يفرق بينهما بخصومة الوكيل
لم يذكر محمد رحمه الله هذا الفصل فى الكتاب وقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يفرق بل ينتظر
حضورها الا ترى انه لا يفرق بخصومة الاب اذا كانت الابنة صغيرة وبعضهم قالوا يفرق بينهما وفرق
بين الصورتين والفرق ان المراة اذا كانت بالغة غايبة فلو اخرنا التفريق الى ان تحضر وليس لحضورها من
الغيبة وقت معلوم كان فى هذا التاخير ابطال حقها فى التفريق فيفرق بخصومة الوكيل لصيانة
حقها فاما اذا كانت صغيرة فليس فى تاخير الفرقة الى ان تبلغ ابطال حقها فى التفريق لان للبلوغ نهاية
معلومة والرضا بعد البلوغ موهوم فوجب واذا وجب التاخير لم تكن اقامة الاب مقامها فى استيفاء
هذا الحق قبل البلوغ كما لو كان لها دين موجل على انسان لا يقوم الاب مقامها فى استيفاء ذلك قبل الاجل
ولو كان استيفاء الدين مما يجرى فيه النيابة وان وجدت زوجها خصيا فان كان بحال تنتشر آلته
وتصل الى المراة لا خيار لها وان كان لا تنتشر آلته ولا تصل الى المراة فالجواب فيه كالجواب فى العنين ولو
تزوجت وهو يعلم بحاله فلا خيار لها ومن المشايخ من قال فى المجبوب لا خيار لها الخيار وفى الخصى والعنين
لها الخيار لانها طمعت حالة العقد ان يزول العنة ويصل الى حقها وقال مشايخ العراق ان كان عنينا
تناول الناس بعنته ولم ينقض القاضى بعيبه مرة لها الخيار وان كان عنينا قضى القاضى بعنينه مرة لا خيار
لها واذا فرق القاضى بين العنين وبين امراته فجاءت بولد ما بينها وبين سنتين لزمه الولد لان النسب
ثبت حقا للصبى فاذا ادعى الزوج الوصول اليها فقال كنت وصلت اليها ابطل الحاكم الفرقة كذا روى عن
ابى يوسف لان ثبات النسب دليل على الدخول لانه هو الموضوع له بقضية الاصل ولو شهد شاهدان
على الدخول ليس انه يبطل الفرقة كذا هاهنا وان كان الزوج مجبوبا ففرق القاضى بينهما فجاءت بولد لاقل
من ستة اشهر من وقت الفرقة لزمه الولد خلا بها او لم يخل بها وهذا عند ابى يوسف وقال ابو حنيفة لزمه
الى سنتين اذا خلا بها والفرقة ماضية بلا اختلاف وان كان الزوج مجبوبا وهى لم تعلم بحاله فجاءت بولد
فادعاه واثبت القاضى نسبه ثم علمت بحاله وطلبت الفرقة فلها ذلك قال لان الولد لزمه بغير جماع لو
اقام الزوج بينة قبل الفرقة على اقرارها انه وصل اليها بطلت الفرقة ولو اقرت هى بعد الفرقة انه كان وصل
اليها قبل الفرقة لا تبطل الفرقة واذا كان زوج الامة عنينا فالخيار الى المولى فى قول ابى حنيفة وابى يوسف
وقال محمد وزفر الخيار لها وقال محمد رحمه الله وللمراة الخيار فى الجنون والجذام وكل عيب لا يمكنه
القيام معه الا بضرر الا ترى انه ثبت لها الخيار فى الجب والعنة وانما ثبت دفعا للضرر عنها وفرق
بين جانب الرجل وبين جانب المراة من حيث ان الرجل متمكن من الضرر على نفسه بالطلاق لان الطلاق
فى يده بخلاف المراة وهما سويا بين جانب الرجل وبين جانب المراة فيما سوى الجب والعنة

الفصل الرابع والعشرون فى بيان حكم الولد عند افتراق الزوجين

وهذا الفصل يشتمل على انواع **نوع منه** قال محمد رحمه الله فى الاصل اذا كان للرجل ولد صغير وقد فارق امه فالام
احق بالولد من الاب الى ان يستغنى بها فاذا استغنى فالاب احق وحد الاستغناء فى الغلام ان ياكل وحده
ويشرب وحده وفى غير رواية الاصول ويتوضا وحده يريد به الاستنجاء ولم يقدره محمد رحمه الله فى ذلك
تقديرا من حيث السن وذكر الخصاف فى كتاب النفقات ان الام احق بالغلام ما لم يبلغ سبع سنين
او ثمانى سنين وذكر الفقيه ابو بكر الرازى انه الام احق به الى تسع سنين واما فى الجارية فحد الاستغناء
ان تحيض او تبلغ مبلغ النساء بالسن فبعد ذلك الاب اولى وروى هشام عن محمد ان الام اليها الى ان

تبلغ حد الشهوة فان وقع الاختلاف بين الام والاب فقالت الام هو ابن ست سنين وانا احق
بامساكه وقال الاب هو ابن سبع سنين وانا احق به ينظر الى الصبي ان استغنى بان ياكل ويشرب ويلبس
ويستنجي وحده دفع الى الاب والا فلا لانا انما اعتبرنا سبع سنين بطريق القيام مقام الاستغنا فاذا
وقع الاختلاف في السن يجب تحكيم الاستغنا فان تركت الام الولد على الاب هل يجبر الام على حضانته
وتربيته لم يذكر محمد رحمه الله هذه المسيلة في الاصل وذكر شيخ الاسلام في شرحه انها لا تجبر الا ان
يكون للولد ذو رحم محرم سوى الام فحينيذ تجبر كيلا يفوت حق الولد وذكر البقالي في فتاويه مطلقا
انها لا تجبر قال وقد قيل خلافه وفي فتاوي ابي الليث سيل ابي بكر الاسكاف عن حاله الصغيرين بلا
زوج لها قالت لا اخذهما ولا امنعهما عن الكون معي في منزلي فلها ذلك فان قالت لا ادعهما حتى يكونا في
منزلي فانها تجبر على ان يكونا معها في المنزل حتى يستغنيا قال الفقيه ابو الليث عليها ان تتعاهدهما
كما لو كانت تقدر على النفقة وهما محتاجان الى النفقة يجبر على نفقتهما وكذا اذا كانا محتاجين الى التعاهد
فان ماتت الام فام الام اولى بحضانة الولد وبعدهما ام الاب اولى وذكر البقالي عن ابي يوسف ان ام الاب
اولى من ام الام وبعد ام الاب الحضانة الى الاخوات اولاهن الاخوات لاب وام ثم الاخت لام وبعدها
قال شيخ الاسلام اختلفت الرواية ذكر في بعضها بنت الاخت لاب وام ثم بنت الاخت لام ثم الخالة ثم بنات
الخالة ثم الاخت لاب وذكر في بعضها الاخت لاب بعد الاخت لام ثم بنات الاخوات ثم الخالات
وبناتهن ثم العمات وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله ان بعد الاخت لام اختلاف الروايات
في تقديم الخالات على الاخت لاب قال في كتاب النكاح الاخت لاب اولي وقال في كتاب الطلاق
الخالة اولي فعلى رواية كتاب النكاح اعتبر القرب والاخت لاب اقرب وعلى رواية كتاب الطلاق اعتبر
المدلي به فقال الاخت لاب تدلي بالاب والخالة تدلي بالام والام في الحضانة مقدم على الاب فمن يدلي
بالام يكون اولى ممن يدلي بالاب قال شمس الايمة وبعد الاخوات بناتهن وبعدهن الخالات وبعدهن
بنات الاخ وبعدهن العمات والتي لام في هذه القرابات اولى من التي لاب والخالة لاب اولي مثل العمة
فاما بنات العم والخالة والعمة والخالة فلا حق لهن في الحضانة هكذا ذكر القدوري وذكر البقالي في
الفتاوى روى ان اولاد العمات والخالات بمنزلتهن والظاهر بخلافه قال ويستوي في حق الحضانة
المسلمة والكتابية قال الفقيه ابو بكر الرازي رحمه الله اذا كانت الام كافرة فعقل الولد فانه يوخذ منها جارية
كان او غلاما لانه مسلم باسلام الاب وانما يعلمها الكفر فلا يومن الغيبة اذا ترك عندها ومن تزوجت من
هولاء بزوج فان كان الزوج اجنبيا سقط حقها في الحضانة وان كان ذا رحم محرم من الصغير لم يسقط
حقها في الحضانة كالام اذا تزوجت بعم الصغير وكالجدة اذا تزوجت بزوج الصغير قال ومن
تزوج باجنبي ثم بانت من زوجها سقط حقها في الحضانة وتصدق المراة انها لم تتزوج وانها بانت اذا لم تقر
بزوج بعينه واذا اجتمع النسا وطن ازواج اجانب يضعها القاضي حيث شا ولا حق للامة ولام الولد
في حضانة الولد الحر يريد به اذا طلقها وكذا المكاتبة اذا طلقها زوجها ويكون الولد عند مولى الام ولكن
لا يفرق بين الولد وبين الام على ما عرف في موضعه فاذا اعتق الرجل ام ولده او مات عنها او زوجها فهي
كالحرة في حق الحضانة ولا حق للمرتدة في الولد وليس لمن سوى الجدتين والام حق في الولد اذا اكل وشرب
ولبس وحده جارية كان او غلاما واذا بلغ الولد عند واحدة منهن هذا المبلغ او بلغ عند الام والجدتين
ما قلنا فالاب احق بالولد ثم بعد الجد اب الاب يعتبر الاقرب فالاقرب من العصبات ولا حق لابن العم

في حضانة الجارية لانه ليس بمحرم منها ويحل له نكاحها فلا يومن عليه وكذلك كل ذي رحم محرم منها
اذا كان لا يومن عليها لفسقه ومجانته فلا حق له فيها وان لم يكن للجارية من العصبات الا ابن العم اختار لها
القاضي افضل المواضع لان الولاية اليه هكذا ذكره القدوري وذكر في الاصل اذا لم يكن للجارية والد واخو
او عم ها مخوف عليها فالقاضي لم يخل بينه وبينها ولكن يجعل معها امراة ثقة قال محمد وانما ثبت الحق للعصبات
في هذه الصورة اذا كانوا على دين الولد قال محمد كل ذكر من قبل النسا كالاخ من الام والخال واب الام فلا
حق لهم في الولد وعنه ايضا انه يثبت الحق حتى قال اذا كان لها ابن عم وخال فالخال اولي واب الام اولى من
الخال والاخ لام واذا اجتمع اخوة في درجة واحدة بان كان الكل لاب وام او لاب فاصلحهم صلاحا اولى وان
استووا في الصلاح فاكبرهم سنا اولي نوع منه اذا بلغ الغلام رشدا فله ان ينفرد بالسكنى وليس
للاب ان يضمه الى نفسه الا ان يكون مفسدا مخوفا واما الجارية اذا بلغت فان كانت ثيبا فليس للاوليا
حق الضم الى انفسهم وان كانت بكرا فللاوليا حق الضم وان كان لا يخاف عليها الفساد اذا كانت حديثة
السن فاما اذا دخلت في السن واجتمع لها رايا وعقلها فليس للاوليا حق الضم ولها ان تنزل حيث احبت حيث
لا يخوف عليها الفساد وليس لها والد ولا اخوها او عمها مخوف عليها فالقاضي لم يخل بينه وبينها بل يضع عندها
امراة ثقة نوع منه اذا وقعت الفرقة بين الرجل وامراته فارادت ان تخرج بالولد عند انقضا عدتها
الى مصرها فان كان النكاح وقع في مصرها فلها ذلك وان وقع النكاح في غيرها مصرها فليس لها ذلك
الا ان يكون بين موضع الفرقة وبين مصرها قرب بحيث لو خرج الاب لمطالعة الولد يمكنه الرجوع الى منزله
قبل الليل فح هذا بمنزلة محال مختلفة في مصر ولها ان تتحول من محلة الى محلة وذكر في البرامكة ان لها ان تخرج
بالولد الى بلدها من غير تفصيل وهكذا ذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله في شرحه ولو ارادت ان تنقله
الى حيث وقع النكاح وليس ذلك ببلدها فليس لها ذلك في رواية الاصل وذكر في الجامع الصغير ان
المعتبر مكان النكاح ولو ارادت ان تنقله الى بلد ليس ببلدها ولم يقع فيه النكاح فليس لها ذلك الا اذا كان
بين البلدين قرب على التفسير الذي قلنا وان كان النكاح في رستاق لها قرى متفرقة فارادت ان تنقله
الى قريتها فان كان النكاح في قريتها فلها ذلك وان لم يكن النكاح في قريتها فليس لها ذلك الا ان تكون
القرى قريبة بعضها من بعض على التفسير الذي قلنا وعلى رواية البرامكة على قياس البلدين يجب ان يكون لها
ذلك من غير تفصيل وان ارادت ان تنقله من قرية الى مصر جامع وليس ذلك مصرها ولا وقع النكاح
فيه فليس لها ذلك الا ان يكون المصر قريبا من القرية على التفسير الذي قلنا ولو ارادت ان تنقله من
مصر جامع الى قرية فليس لها ذلك وان كانت القرية قريبة الا ان تكون قريتها وقد كان اصل النكاح فيها
فح يكون لها ذلك وذكر البقالي ولا يخرجه من المصر الى القرية بحال وليس لها ان تنقله الى دار الحرب وان كان
النكاح وقع ثمة ذكره البقالي في فتاويه ولها ان تنقله الى بعض نواحي المصر وان كان الاب لا يمكنه الرجوع
من زيارته من يومه الى وطنه قبل الليل وكذلك اذا كان له جانبان وفي المنتقى ابن سماعة عن ابي يوسف
رحمه الله رجل تزوج امراة بالبصرة وولدت له ولدا ثم ان هذا الرجل اخرج ولده الصغير الى الكوفة وطلقها فخاصمته
في ولدها وارادت رده عليها قال ان كان الزوج اخرجه بامرها فليس عليها ان ترده ويقال لها اذهبي
فخذيه وان كان اخرجه بغير امرها فعليه ان يجي به عليها وروى عنه ان الرجل اذا اخرج مع المراة وولدها
من البصرة الى الكوفة ثم رد المراة الى البصرة ثم طلقها ان عليه ان يرد ولدها فيوخذ بذلك لها والله اعلم

الفصل الخامس والعشرون في المسايل المتعلقة بنكاح المحلل وما يتصل به

ونكاح الفضولي في الطلاق المضاف والحيل في رفع اليمين في الطلاق المضاف وقضاء القاضي في العجز عن النفقة وامثالها فاما المسايل المتعلقة بالمحلل ذكر في مجموع
النوازل المطلقة ثلاثا اذا زوجت نفسها من غير كفو ودخل بها حلت للزوج الاول عند ابي حنيفة
وزفر وهذا الجواب عن ابي حنيفة مستقيم على ظاهر الرواية فاما على رواية الحسن عنه لا يستقيم
لان على رواية الحسن عنه اذا زوجت نفسها من غير كفو لا يجوز النكاح ولا بد من صحة نكاح الزوج
الثاني ليحل للزوج الاول وجماع الصبي الذي يجامع مثله والمجنون يحلها للزوج الاول واذا كانت المطلقة
ثلاثا صغيرة تجامع فتزوجها رجل ودخل بها حلت للزوج الاول ولو كان الزوج الثاني عبدا او مدبرا
او مكاتبا فتزوجوا باذن المولى ودخل بها حلت للزوج الاول لانه وجد الدخول في نكاح صحيح وكذلك لو
كان مسلولا يجامع ولو كان مجنونا لم يحل للزوج الاول فان حبلت وولدت حلت للاول عند ابي يوسف
وقال زفر والحسن لا تحل للاول لو كانت النصرانية تحت مسلم طلقها ثلاثا فتزوجت بنصراني ودخل
بها حلت للمسلم الذي طلقها ثلاثا لانه دخول في نكاح صحيح واذا طلق الرجل امراته ثلاثا فتزوجت بزوج
اخر وطلقها الزوج الثاني ثلاثا قبل الدخول بها ثم تزوجت بثالث ودخل بها حلت للزوجين الاولين
ولو وطيها الزوج الثاني في حيض او نفاس واحرام حلت للزوج الاول لاطلاق قوله عليه الصلوة والسلام
ويذوق عسيلتك وفي فتاوى النسفي سيل عن الزوج المحلل اذا كان عبدا صغيرا لا انسان زوجت نفسها
منه وقبل عنه مولاه ومثله يجامع فدخل بها ثم وهبه مولاه منها حتى فسد النكاح واعتدت هل تحل للزوج
الاول بالنكاح قال نعم والاولى ان يكون حرا بالغا فالجواب عن اصحابنا منصوص عليه واما الاولية اما في
اشتراط البلوغ فلان مالكا يشترط الانزال واما في اشتراط الحرية فانه روي عن ابي يوسف ان الحرة اذا
زوجت نفسها من عبد لا يجوز لعدم الكفاءة فيحترز عن خلافهما وقد ذكرنا في اول هذا الفصل ايضا ان على
رواية الحسن عن ابي حنيفة لو زوجت نفسها من غير كفو لا تحل للزوج الاول فيحترز عن هذه الرواية ايضا
وفي القدوري اذا تزوجت المطلقة ثلاثا بزوج وكان من قصدهما التحليل الا انهما لم يشترطا ذلك بقول
حلت للزوج الاول وفي الجامع الاصغر وقال بعض اشياخنا اذا تزوجها ليحلها للاول فهذا الثاني ماجور
في ذلك لانه نوى ان يصل الاول الى الحلال بما هو مباح وليس فيه ابطال حق على احد ولا اضرار
بالغير والمراد من قوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له ان يقول لعين احللت لك ابنتي
بكذا او ما اشبهه والحكم في الامة المنكوحة بعد الثنتين نظير الحكم في حق الحرة بعد الثلاث لا تحل لزوجها
ما لم تتزوج بزوج ثاني ولم يدخل بها الثاني ووطي المالك لا يحلها للزوج الاول ولو اشتراها الزوج لا تحل
له بملك اليمين وقد ذكرنا بعض هذه المسايل في النوع الثالث من الفصل العشرين ومما يتصل بهذه المسايل
سيل نجم الدين النسفي رحمه الله عمن حلف بثلاث تطليقات وظن انه لم يحنث واستفتت المراة فافتي بوقوع
الثلاث وعلمت انها لو اخبرت الزوج بذلك انكر اليمين هل لها ان تحلل بعد ما فارقها زوجها بسفر او غيره
وتقضي عدتها وتعتد من الزوج الثاني ثم تامر الاول بعد الاتيان بتجديد النكاح لشي دخل في قلبها من شبهة
قال اما في القضا فلا لانكار الزوج وقوع الطلاق الثلث ولا بينة لها اما فيما بينها وبين الله تعالى فهي
في سعة من ذلك قال وقد وقعت هذه الحادثة في زمن السيد الامام ابي شجاع فسالته عن ذلك
بالفتوى فكتب انه يجوز ثم سالته بعد ذلك فقال لا يجوز ولا نطلق لها ذلك فلعله انما اجاب بذلك في حق
التي لا يوثق بقولها فلا يومن من ان تكذب تطرقا في مخالفه من تريد سفاحا فتصور ذلك نكاحا وسيل

ابو

ابو القاسم عن امراة سمعت ممن تزوجها انه طلقها ثلاثا ولا تقدر على ان تمنع نفسها منه هل يسعها
ان تقتله قال لها ان تقتله في الوقت الذي تريد ان يقربها ولا تقدر على منعها الا بالقتل قال
نجم الدين النسفي رحمه الله في فتاويه وهكذا كان يقول شيخ الاسلام ابي الحسن عطا ابن حمزة والسيد
الامام الاجل ابي شجاع رحمه الله وكان القاضي الامام الاسبيجابي رحمه الله يقول ليس لها ان تقتله
وكان يستدل بما ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاكراه ان السلطان اذا اكره امراة على الزنا فمكنت لا تاثم
بخلاف الرجل اذا كان مكرها على الزنا حيث ياثم واذا لم ياثم ان توطا وهي مكرهة لم تكن مضطرة الى قتل
الزوج قال نجم الدين فحكي له جواب السيد الامام ابي شجاع بقول لها ان تقتله فقال انه رجل كبير وله
مشايخ اكابر لا نقول ما يقول الا عن صحة فالاعتماد على قوله وفي فتاوى محمد ابن الوليد السمرقندي رحمه الله
في باب مناقب ابي حنيفة عن عبد الله ابن المبارك عن ابي حنيفة ان من طلق امراته ثلاثا ثم قصدها
فانها ترده عن نفسها ولها ان تقتله وفي اخر كتاب الاستحسان اذا شهد عند المراة اثنان شاهدان عدلان
ان زوجها طلقها ثلاثا وهو يجحد ذلك ثم ماتا او غابا قبل ان يشهدا عند القاضي لم يسعها ان تقيم معه
وان تدعه يقربها فان حلف الزوج على ذلك والشهود قد ماتوا فردها القاضي عليه لا يسعها المقام
معه وينبغي لها ان تفتدي بمالها او تهرب منه فان لم تقدر على ذلك قتله متى علمت انه يقربها لكن ينبغي
ان تقتله بالدوا وليس لها ان تقتل نفسها واذا هربت منه لم يسعها ان تعتد وتتزوج بزوج اخر قال
شمس الايمة السرخسي في شرح كتاب الاستحسان هذا جواب الحكم فاما فيما بينها وبين الله تعالى اذا هربت
فلها ان تعتد وتتزوج بزوج اخر والله اعلم **فاما المسايل التي تتعلق بنكاح الفضولي في الطلاق المضاف** اذا حلف الرجل بطلاق امراة بعينها ان تزوجها فزوجه رجل تلك المراة بغير امره واجاز
هو قولا او فعلا او حلف بطلاق كل امراة تزوجها فتزوج رجل امراة بغير امره فاجاز هو قولا او فعلا قال
بعض مشايخنا ان اجاز بالقول يحنث وان اجاز بالفعل لا يحنث وقال بعض مشايخنا يحنث اجاز بالقول
او بالفعل لان الاجازة في الانتهاء بمنزلة الاذن في الابتداء من حيث ان العاقد بالاجازة يصير نايبا
عن المجيز من ذلك الوقت وفعل النايب كفعل المنوب عنه فيصير متزوجا من ذلك الوقت وقال بعضهم لا
يحنث اجاز بالقول او بالفعل واليه اشار في الزيادات وهو الاشبه ووجه ذلك انا لو جعلناه حانثا
بالاجازة لجعلناه متزوجا اياها عند الاجازة لان شرط الحنث التزوج ولو صار متزوجا اياها لصار
متزوجا من وقت مباشرة العقد فيقع الطلاق من ذلك الوقت واذا وقع الطلاق من ذلك الوقت تبين
ان الاجازة كانت باطلة اذ تبين ان الاجازة كانت بعد وقوع الطلاق وارتفاع النكاح والاجازة بعد
ارتفاع النكاح لا تعمل واذا تبين بطلان الاجازة تبين انه لم يصر متزوجا اياها وبدونه لا يقع الطلاق
فتبين بطلان الطلاق ففي ايقاع الطلاق ابتداء ابطاله انتهاء فلا يقع الطلاق ابتداء ويجعل في حق
الطلاق كان الاجازة لم توجد قال نجم الدين رحمه الله وكل جواب عرفته في قوله كل امراة اتزوجها فهو
الجواب في قوله كل امراة تدخل في نكاحي لان دخولها في نكاحه لا يكون الا بالتزوج فكان ذكر الدخول في
نكاحه بمنزلة ذكر التزوج فصار كانه قال كل امراة اتزوجها وبتزويج الفضولي لا يصير متزوجا وهذا بخلاف
ما لو قال كل عبد يدخل في ملكي فهو حر فانه يعتق بعقد الفضولي اذا اجازه لان ملك اليمين لا يختص بالشراء
بل له اسباب فلا يكون ذكره ذكر الشرا اما هاهنا بخلافه واذا قال كل امراة تصير حلالا لي فهذا وما لو قال كل امراة
تدخل في نكاحي سواء وحكي عن الفقيه ابي جعفر الهندواني انه قال وقال بعض الفقها الحيلة في هذه

الصورة ان يزوجه فضولي امراة بغير امره وبغير امرها ثم يخبر هو النكاح ثم تخبر المراة النكاح فيقع
الحنث قبل اجازة المراة باجازة الزوج فاجازتها لا تعمل فيتجدد ان النكاح بعد ذلك ويكون هذا نكاحا
جايزا لان اليمين انعقد على تزوج واحد ثم الفعل الذي تقع به الاجازة في نكاح الفضولي فعلا هو
مختص بالنكاح وهو بعث شي من المهر وان قل اما بعث الهدية والعطية لا تكون اجازة لانه لا يختص
بالنكاح بل يكون بطريق اخر فلا يكون ذلك اجازة للنكاح هكذا احكى عن نجم الدين رحمه الله فعلى هذا
القياس لو بعث اليها شيا من النفقة لا تكون اجازة لان النفقة لا تختص بالنكاح وسيل نجم الدين
كل امراة اتزوجها او يتزوجها غيري لاجلي فهي طالق ثلاثا فما الوجه فيه قال ان يتزوج الفضولي
لاجله فتقع الطلقات الثلاث ولكن لا تحرم عليه لانها تطلق قبل دخولها في ملك الزوج فكذا منها
الا انه لا يقبل الاجازة لانه صار مردودا فينعقد الفضولي ثانيا لاجله ويجيز هو بالفعل على ما ذكرنا
هكذا احكى عن نجم الدين رحمه الله وعندي ان في الكرة الثانية لا حاجة الى عقد الفضولي بل اذا تزوج
بنفسه لا يطلق لان اليمين في حق هذه المراة انحلت بتزوج الفضولي له الا ترى ان من قال ان تزوجت
فلانة او امرت انسانا ان يزوجها مني فهي طالق فامر انسانا ليزوجها منه فزوجها لم تطلق لان اليمين
انحلت بالامر لا الى جزاء وكذلك اذا قال ان خطبت فلانة او تزوجتها فهي طالق فخطبها ثم تزوجها
لا تطلق لان اليمين انحلت بالخطبة لا الى جزاء وسيل ايضا عمن قال كل امراة اتزوجها او تزوجني غيري
لاجلي واجيزه فهي طالق ثلاثا قال لا وجه لجوازه لانه سد على نفسه واذا قال الحالف لغيره مرا سو
كندست بزن وجه ونعقد فضولي حاجة است ولم يامره بالعقد فعقد واجاز الحالف بالفعل لا يحنث
ولو قال اذبهر من عقد فضولي كن فهذا توكيل فيحنث الحالف واذا حلف لا يطلق امراته فطلقها فضولي
واجاز الزوج ذلك قولا وفعلا فالجواب فيه نظير الجواب في النكاح **اما المسايل التي تتعلق
برفع اليمين في الطلاق المضاف** الحنفي اذا عقد اليمين على جميع النسوة بان قال كل امراة اتزوجها
فهي طالق او عقد اليمين على امراة واحدة بان قال لامراة ان تزوجتك فانت طالق فتزوج امراة في الفصل
الاول او تزوج تلك المراة بعينها في الفصل الثاني ثم انهما رفعا الامر الى حاكم يعتقد مذهب الشافعي
وقضى بجواز النكاح وبطلان اليمين المضاف صارت المراة حلالا له بلا خلاف ان كان الحالف عاميا
وان كان فقيها فكذلك في قول محمد وعلى قول ابي يوسف لا تصير حلالا له واعلم بان المبتلى بالحادثة
المجتهد ان كان عاميا فعليه ان يتبع حكم القاضي في تلك الحادثة سواء وقع الحكم له او عليه وان كان
فقيها له راي ان وقع الحكم عليه بان كان هو يعتقد الحل وقضى القاضي بالحرمة فعليه ان يتبع حكم
القاضي في تلك الحادثة سواء وقع الحكم له او عليه وان كان فقيها له راي ان وقع الحكم عليه بان كان
هو يعتقد الحل وقضى القاضي بالحرمة فعليه ان يتبع حكم القاضي في قول محمد وعلى قول ابي يوسف
لا يترك راي نفسه ولا يلتفت الى اباحة القاضي فيما يعتقده حراما هكذا ذكر في بعض النسخ وذكر
الخصاف في ادب القاضي في هذه الصورة ان عليه ان يتبع حكم القاضي في ظاهر الرواية
وذكر في غير رواية الاصول ان على قول ابي يوسف لا يلتفت الى اباحة القاضي فيما يعتقده حراما
واذا كان القاضي الحنفي الى القاضي الشافعي في تقليده في هذه الصورة وامثالها ان كان التقليد
للحكم ببطلان اليمين كان جايزا في قول ابي حنيفة خلافا لهما بناء على مسيلة معروفة ان القاضي اذا قضى
في فصل مختلف بخلاف رايه على قول ابي حنيفة ينفذ قضاوه وعلى قولهما لا ينفذ واذا كان منهما

ان

ان قضاوه بخلاف راي نفسه لا ينفذ فكذا لا يجوز التقليد للحكم بخلاف رايه عندهما ايضا ولو
كان التقليد لينفذ للحكم بما راه ويقتضيه الشرع كان التقليد صحيحا في قول الكل وفي الجامع الاصغر
قال ابو نصر الدبوسي في حاكم الحكم اذا حكم بجواز النكاح بعد الطلاق المضاف وهو يرى ذلك
نفذ حكمه وجاز النكاح ولا يقع الطلاق وقال كثير من مشايخ بلخ لا يجوز وذكر شمس الايمة الحلوايي
رحمه الله في شرح ادب القاضي للخصاف ان حكم الحاكم المحكم فيما عدا الحدود والقصاص من المجتهدات
نحو الكنايات والطلاق المضاف جايز هذا هو الظاهر من مذهب اصحابنا وهو الصحيح لكن مشايخنا
امتنعوا عن هذا الفتوى وقالوا يحتاج الى حكم الحاكم المقلد كما في الحدود والقصاص كيلا يتجاسر
العوام فيه وسيل الصدر الشهيد حسام الدين عن هذا فقال اقول لا يحل لاحد ان يفعل هذا ولا
ازيد على هذا قال شمس الايمة الحلوايي رحمه الله وقد روى عن اصحابنا ما هو اوسع من هذا وهو ان
صاحب الحادثة اذا استفتى فقيها عدلا من اهل الفقه والفتوى فافتاه ببطلان اليمين وسعه اتباع
فتواه وامساك المراة المحلوف بطلاقها قال وقد روى عنهم ما هو اوسع من هذا ان صاحب الحادثة اذا
استفتى فقيها فافتاه ببطلان اليمين وسعه امساك المراة فان تزوج امراة اخرى وكان حلف بطلاق كل
امراة تزوجها فاستفتى فقيها اخر فافتاه بصحة اليمين يفارق الاخرى ويمسك الاولى عملا بفتواهما
واذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراة وفسخ اليمين عليها وقال لامراة بعينها ان تزوجتك فانت
طالق فتزوجها وفسخ اليمين عليها بطريقه لا يحتاج الى عقد جديد والعقد الاول يكفي هكذا احكى عن شمس
الايمة الحلوايي رحمه الله عن استاذه القاضي الامام ابي علي النسفي رحمه الله وهذا لان القاضي بالفسخ لا
يرفع الطلاق الواقع اذ لا سبيل اليه ولكن يبطل اليمين السابق بقضايه ويتبين ان الطلاق لا يكون واقعا عن
هذا قلنا لو كان الزوج وطيها قبل الفسخ ثم فسخ القاضي اليمين كان ذلك الوطي حلالا لان بقضاء القاضي
بالفسخ تبين ان اليمين لم تكن منعقدة وان الطلاق لم يقع فتبين ان الوطي كان حلالا واذا عقد على جميع
النسوة يمينا واحدة بان قال كل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراة وفسخ اليمين عليها ثم تزوج امراة اخرى
هل يحتاج الى الفسخ على المراة الاخرى على قول محمد لا يحتاج والفسخ على امراة واحدة فسخ على جميع النسوة
وعلى قول ابي يوسف يحتاج الى الفسخ على امراة اخرى والصدر الشهيد الاكبر برهان الايمة والقاضي الامام
الاجل جمال الدين جدي والقاضي الامام عماد الدين والصدر الشهيد حسام الدين رحمهم الله كانوا يفتون
على قول محمد واصل المسيلة في كتاب المنتقى اذا قال الرجل كل عبد اشتريه الى سنة فهو حر فاشترى عبدا
وخاصمه الى القاضي واقام البينة على هذا اليمين وقضى القاضي بعتقه ثم اشترى عبدا اخر وخاصمه قال
محمد رحمه الله اقضي بعتقه ولا اكلفه اعادة البينة قال من قبل اني قضيت على الحالف بذلك اليمين
فالبينة لهما جميعا وهو رواية ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله وروى المعلى عن ابي يوسف ان القاضي
لا يقضي بعتقه حتى يعيد البينة وهو رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة اذا عقد على جماعة من النسوة
على كل امراة يمينا على حدة وفسخ القاضي النكاح على امراة واحدة لا ينفسخ اليمين في حق امراة اخرى بالاتفاق
واذا عقد ايمانا على امراة واحدة بان قال لها ان تزوجتك فانت طالق قال ذلك مرارا فتزوجها وقضى القاضي على
صحة نكاحها يرتفع الايمان كلها واذا عقد على امراة واحدة بكلمة كلما بان قال كلما تزوجتك او عقد على
كل امراة بكلمة كلما بان قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج تلك المراة في الفصل الاول وقد فسخ القاضي
اليمين عليها ثم طلقها ثانيا او تزوج امراة في الفصل الثاني وفسخ القاضي اليمين عليها ثم طلقها وتزوجها

ثانيا هل يحتاج الى الفسخ في حقها مرة اخري يجب ان تكون المسيلة على روايتين بناء على مسيلة
اخرى ان الثابت بكلمة كلما في الحال يمين واحدة وتتجدد انعقادها في الحال على حسب الحنث او
ايمان متفرقة والمسيلة معروفة في الجامع واذا قال ان تزوجت فلانة فهي طالق ثم قال كل امراة اتزوجها
فهي طالق ثم تزوج امراة وفسخ اليمين عليها ثم تزوج فلانة طلقت فلانة لان بالفسخ على تلك المراة انفسخ
في حق فلانة اليمين العامة دون اليمين خاصة ثم على قول من يعتبر الفسخ على امراة واحدة فسخا على النسوة
كما يظهر الفسخ في حق التي تزوجها بعد التي فسخ النكاح عليها يظهر الفسخ في حق التي سبقها حتى انه اذا
تزوج امراة ووقع عليها ثلاث تطليقات ثم تزوج امراة ثانية وفسخ اليمين على الثانية تصير المراة الاولى
حلالا له وكذا اذا سبقها ثنتين او ثلثا وان سبقه اربع لا يظهر الفسخ في حقهن اذ لو ظهر الفسخ في
حقهن لظهر ان القضا يحل هذه ونفسخ اليمين على هذه كان باطلا لانه يظهر ان هذه خامسة واذا
بطل في حق هذه بطل في حق الاربع ايضا فيبطل من حيث يصح وكذلك لو كانت الثانية اخت الاولى
لا يظهر الفسخ في حق الاولى هكذا احكى عن الصدر الشهيد رحمه الله ورايت مكتوبا بخط بعض المشايخ
ان القاضي لا يفسخ اليمين على المراة التي سبقها اربع لانه لو فسخها عليها يظهر الفسخ في حق الاربع التي
سبقن فيظهر ان نكاح الاربع وقع صحيحا واذا ظهر ان نكاح الاربع وقع صحيحا يظهر بطلان
نكاح الخامسة فلا يكون الفسخ مفيدا في حق الخامسة وكذلك لا يفسخ اليمين على الاخت الثانية
على قول هذا القايل واذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراة ووقع الثلاث عليها ثم ان هذه
المراة تزوجت بزوج اخر ولم يعلم به الزوج الاول ثم ان الزوج الاول طلب من المراة ان يرفعا الامر الى
القاضي المعتقد مذهب الشافعي حتى يفسخ تلك اليمين ويقضي بصحة نكاحهما ففعلا ذلك وقضى القاضي
بفسخ تلك اليمين وبصحة نكاحهما هل يصح قضاؤه وذكر نجم الدين في فتاويه انه لا يصح قال قيام النكاح بين
المراة والزوج الثاني يمنع صحة القضا بالنكاح للزوج الاول وسمعت عن الشيخ الامام الاجل ظهير الدين
الحسن بن علي ان هذه المسيلة على وجهين ان كان الزوج الثاني غايبا لا يصح قضاؤه لان هذا حكم
بفساد نكاح الزوج الثاني والقضاء على الغايب لا يجوز وان كان الزوج الثاني حاضرا يصح قضاؤه
وبطل نكاح الثاني لانه لما قضى ببطلان تلك اليمين ظهر ان الطلقات الثلاث لم تقع وان الثاني تزوج
بها وهي منكوحة الاول واذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق ثلاثا فتزوج امراة وطلقها ثلاثا ثم ترافعا الى
قاض يعتقد مذهب الشافعي فحكم ببطلان تلك اليمين هل يصح حكمه فاعلم بان هذه المسيلة اختلف
المشايخ فيها الاكثر هو على ان الزوج ان لم يكن دخل بها حتى طلقها ثلاثا لا يصح حكمه لانعدام دعوى صحيح
لانه لا يمكن دعوى حقوق النكاح بعد انقطاعه وهاهنا انقطع النكاح بلا خلاف عندنا بالطلاق
المعلق وعند الشافعي بالطلاق المرسل وبدون الدعوى لا يصح الحكم وان كان الزوج قد دخل بها بعد
النكاح ثم طلقها ثلاثا وادعت هي نفقة العدة الواجبة بالطلقات المرسلة بعد الدخول والزوج ينكر
ذلك بناء على اعتقاده وقوع الطلاق المعلق عقيب النكاح لاعتقاده صحة اليمين فاذا قضى ببطلان
تلك اليمين ووقوع الطلاق المرسل وبنفقة العدة عليها ينفذ قضاؤه لان قضاؤه حصل في فصل
مجتهد فيه وقد تقدمه دعوى صحيحة وفي فتاوى النسفي سيل عن حنفي قال ان تزوجت امراة فهي طالق
ثلاثا فتزوج امراة فترافعا الى قاض حنفي فبعثهما الى عالم شافعي المذهب يسمع خصومتهما ويقضي بينهما
وامر بذلك وقضى ذلك العالم الشفعوي ببطلان اليمين وصحة النكاح هل يجوز قال السايل هل اخذ القاضي

الاول على هذه الحادثة شيا قال نعم قال اذا قضاء الثاني باطل لان القاضي اذا اخذ على القضاء مالا
لقد عمل لنفسه فلم يكن قضاء فلم ينفذ قيل ان اخذ القاضي من صاحب الحادثة اجر مثل الكتابة هل يصح
الحكم من المكتوب اليه قال نعم وان لم ياخذ القاضي هذا القدر من الاجر كان افضل قيل وهل يحتاج
الصحة ذلك الى اجازة القاضي الاول قال العرف على هذا انه يرفع اليه ولكن في الحكم لا حاجة الى ذلك
لانه فعل بامره وفي مجموع النوازل سيل شيخ الاسلام ابو الحسن عطاء ابن حمزة رحمه الله عن رجل
غاب عن امراته غيبة منقطعة وقد كان النكاح بينهما بشهادة الفسقة هل يجوز للقاضي ان يبعث الى
القاضي الشافعي ليبطل هذا النكاح بهذا السبب قال نعم وللقاضي الحنفي ان يفعل ذلك بنفسه اخذا
بهذا المذهب وان لم يكن هذا مذهبه فقد ذكر في الكتاب ان القاضي اذا قضى لشيء ثم ظهر انه قضى بخلاف
مذهبه انه ينفذ قضاؤه وقد ذكرنا هذه المسيلة من قبل وانت وروي عن ابي يوسف انه صلى بالناس
الجمعة ثم اخبر بوجود الفارة في بير الحمام وقد كان اغتسل فيه وكان ذلك بعد تفرق الناس فقال ناخذ بقول
اخواننا من اهل المدينة ان الماء اذا بلغ قلتين لا يحتمل خبثا ولم يكن مذهبه وفيه ايضا سيل شيخ الاسلام
عمن تزوج امراة بغير ولي وطلقها ثلاثا بعدما وطيها ثم تزوجها ثانيا بتزويج الولي ورفعا الى القاضي
يعني القاضي الحنفي وقضى القاضي ان النكاح الاول لا يصح لعدم الولي وان الطلقات الثلاث لم
تقع وان النكاح الثاني بتزويج الاول قد صح هل يصح قضاء القاضي على هذا الوجه قال لا ادري ذلك
لان محمدا هو الذي يشترط الولي ثم يقول هو في الكتاب لو طلقها ثلاثا ثم اراد ان يتزوجها فاني اكره له
ذلك وفيه نظر لان الشافعي فيه مخالف فانه لا يقول بانعقاد النكاح بدون الولي فيكون قضاء القاضي
في فصل مجتهد فيه ولكن على خلاف راي القاضي وانه صحيح على قول ابي حنيفة على ما مر قيل له فان كتب
القاضي الحنفي بذلك الى عالم شفعوي لا يرى انعقاد النكاح بدون الولي حتى يعقد فيما بينهما ثم يقضي
القاضي بذلك قال ان اخذ القاضي الكاتب او المكتوب اليه مالا من المقضي له لا يصح ذلك وقد مر قبل
هذا قيل له ان لم ياخذ ابدا لك شيا وقضى المكتوب اليه بذلك هل يصح قضاؤه قال نعم قيل له وهل
يظهر بهذا القضاء ان الوطي في النكاح الاول كان حراما وفيه شبهة وان كان بينهما ولد هل يكون فيه
حيث قال لا لانهما حنفيان يعتقدان صحة ذلك النكاح وقضاء هذا القاضي كان في حق ابطال الطلقات
الثلاث فلا يتعدى عنها الى الحكم اخر وفيه ايضا وسيل شيخ الاسلام عمن غاب عن امراته غيبة منقطعة
ولم يخلف نفقتها فرفعت الامر الى القاضي فكتب القاضي الى حاكم يرى التفريق بالعجز عن النفقة ففرق
بينهما هل يصح قال نعم اذا تحقق العجز قيل فان كان للزوج هاهنا عقار ومتاع واملاك هل يتحقق العجز
قال نعم اذا لم يكن جنس النفقة لان بيع هذه الاشيا للنفقة لا يجوز لانه يكون قضاء على الغايب هكذا
نقل عنه وفيه نظر والصحيح انه لا يصح قضاؤه اذ العجز لا يعرف حالة الغيبة لجواز ان يكون في يديه
مال وهو يقدر على ان يبعث اليها بنفقتها ولا يبعث فيكون هذا ترك الانفاق لا العجز عن الانفاق وترك
الانفاق من الحاضر لا يوجب التفريق بالانفاق فمن الغايب اولى فلم يكن قضاؤه في المجتهد فلا ينفذ
فان رفع قضاه الى قاض حنفي فاجاز قضاؤه هل ينفذ ذلك القضاء الصحيح انه لا ينفذ لان هذا الفصل
ليس بمجتهد لما ذكرنا ان العجز لم يثبت والله اعلم

الفصل السادس والعشرون في المتفرقات

في المنتقى عن محمد ليس للرجل ان يزوج امة ابنه الصغير من عبد ابنه الصغير وفي نوادر
بشر عن ابي يوسف الوصي تزوج امة اليتيم من عبد اليتيم وكذلك الاب ابن سماعة عن محمد تزوج امراة

على الالف التى له على فلان فالنكاح جايز فان شات اخذت الزوج بالالف وان شات اخذت
فلانا ويأخذ الزوج حتى يوكلها بقبضها منه وعنه ايضا اذا قال لامراة تزوجتك على الالف التى لي
على فلان الى سنة ورضيت بذلك فاذا اخذت زوجها بالالف اخذته الى سنة • ابراهيم عن محمد اذا
قال الرجل لغيره زوجتك امتى هذه وبعتك عبدى هذا بالف درهم فقال ذلك الغير قبلت البيع
ولا اقبل النكاح فهو باطل رجل جاء الى معتدة الغير وقال انفق عليك مادمت فى العدة على ان تزوجي
نفسك منى اذا انقضت عدتك ورضيت المراة فانفق عليها حتى انقضت عدتها كان له ان يرجع
عليها بما انفق زوجت نفسها منه او لم تزوج في فتاوى الفضلى لانها رشوة معنى والسبيل في الرشوة
الرد وحكى عن بعض المشايخ ان الزوج انما يرجع اذا شرط الرجوع عند الانفاق بان قال انفق عليك
بشرط ان تزوجي نفسك منى فان لم تفعلي ارجع عليك بما انفق اما بدون شرط الزوج لا يكون له حق
الرجوع والاول اصح هذا اذا انفق عليها بشرط ان تزوج نفسها منه فاما اذا انفق عليها من غير هذا الشرط
ولكن علم عرفا انه ينفق بشرط ان تزوج نفسها منه اختلف المشايخ فيه منهم من قال يرجع على قياس
ما ذكره الفضلى لان المعروف كالمشروط وهو الاشبه عندنا قال الصدر الشهيد الصحيح انه لا يرجع
لانه انفق على طمع التزوج لا على شرط التزوج فلا يكون فى معنى الرشوة من هذا الجنس اذا قال الرجل
اعمل معي في كرمي في هذه السنة حتى ازوجك ابنتى فعمل معه السنة كلها ثم بدا للرجل ان يزوج ابنته منه
هل يجب للعامل عليه اجر مثل عمله وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا يجب وبعضهم قالوا
يجب وهو الاشبه وكذلك اختلفوا فيما اذا عمل العامل ابتداء من غير امر اب الابنة اياه بالعمل بشرط
التزوج ولكن علم انه انما يعمل معه طمعا في التزوج وعلى هذا اذا قال لرجل اعمل معي في كرمي حتى افعل
في حقك كذا وكذا ثم ابى ان يفعل واذا تزوج امراتين على الف درهم واحديهما لا تحل له بان كانت ذات
زوج او معتدة من زوج او محرمة عليه برضاع او مصاهرة فعند ابى حنيفة الالف كلها مهر التى تحل له
وعند ابى يوسف ومحمد تقسم الالف على مهر يهما فمهر التى تحل له حصتها من ذلك فهما احتجا على ابى حنيفة
بفصلين احدهما انا اجمعنا على انه لو دخل بالتى لا تحل له يلزمه مهر مثلها لا يجاوز به حصتها من الالف
والمسيلة مذكورة في الزيادات وهذا يدلك على اعتبار انقسام المهر والثانى انه لا يلزمه الحد بوطى التى لا
تحل له مع العلم وهذا يدل على دخولها تحت العقد ومن ضرورة دخولها تحت العقد انقسام البدل
المسمى وابو حنيفة رحمه الله يقول انقسام المهر من حكم المعارضة والمساواة في الدخول في العقد والمحرمة
لم تدخل تحت العقد لانها ليست بمحل لعقد النكاح بيانه ان النكاح يختص بمحل الحل لان موجبه ملك الحل
وبين الحل والحرمة تناف واما اذا دخل بالتى لا تحل له ذكر في نكاح الاصل ان لها مهر مثلها مطلقا وهو
الاصح على قول ابى حنيفة وما ذكر في الزيادات قولهما وبعد التسليم يقول المنع من المجاورة بمجرد
التسمية ورضاها بالقدر المسمى لا بانعقاد العقد وذلك موجود فى حق التى لا تحل له فاما الانقسام
باعتبار المعارضة في الدخول تحت العقد والتى لا تحل له هي المختصة بالدخول تحت العقد واما
فصل سقوط الحد قلنا سقوط الحد عند ابى حنيفة لاجل صورة العقد لا لاجل انعقاده وقد صورة
العقد في حق التى لا تحل له فاما انقسام البدل من حكم انعقاد العقد وفى المنتقى ابراهيم عن محمد رجل تزوج
امراة على خمسة دراهم وصالحه من الخمسة على كر يساوى خمسين درهما ثم طلقها قبل الدخول فهى
بالخيار ان شاءت امسكت الكر ولا شى لها غير ذلك وان شاءت ردت نصفه ورجعت عليه بدرهمين

ونصف

ونصف في فتاوى ابى الليث رجل زوج ابنته الصغيرة من ابن كبير لرجل بغير اذنه خاطب عنه
ابوه ثم مات اب الصغير قبل ان يجيز الابن النكاح بطل النكاح لان لاب الصغيرة ان يفسخ هذا النكاح
لانه في هذا النكاح قايم مقام الصغيرة والصغيرة لو كانت كبيرة فزوجت نفسها من ابن كبير لرجل بغير
اذنه خاطب عنه ابوه كان لها ان تفسخ النكاح قبل اجازة الابن فكذا الاب الذى هو قايم مقامها واذا
كان للاب ولاية الفسخ جعل موته بمنزلة رجوعه ولو كان مكان الصغيرة كبيرة زوجها بغير اذنها
وباقي المسيلة بحالها لا يبطل النكاح بموت الاب لان الاب لو اراد ان ينقض نكاحها لا يملك لانه بمنزلة
الفضولي ذكر ابن سماعة فى نوادره عن ابى يوسف فى رجل زوج بنتا له صغيرة من رجل غايب
ثم مات الاب وبلغ الزوج النكاح فاجاز ذلك فهو جايز في قولي فهذا نص ان بموت الاب لا يبطل
نكاح الصغيرة فتكون هذه الرواية مخالفة لما ذكر ابو الليث في فتاويه ثم فصل الكبيرة دليل على ان
بقاء الفضولي في باب النكاح ليس بشرط لصحة الاجازة والبيع في هذا الباب يخالف النكاح الا
ترى ان العاقد الفضولي لو قال رجعت قبل قبول الاخر عمل رجوعه في البيع ولا يعمل رجوعه في
النكاح وهذا لان حقوق العقد في البيع ترجع الى العاقد وفي النكاح لا ترجع اليه سيل نصير عن
امراة قالت لرجل زوجتك نفسى على الف درهم فقال الزوج قبلت النكاح بالفين قال يجوز النكاح في
قول محمد رحمه الله فان قالت المراة قبل ان يتفرقا قبلت الالفين فعلى الزوج الفان وان تفرقا من غير
قبول جاز على الالف ولا تلزمه الزيادة وقال شداد لا يثبت النكاح وبه قال زفر رحمه الله ولو قال رجل
لامراة تزوجتك على الف فقالت المراة قبلت النكاح على خمسمايه قال محمد رحمه الله جاز النكاح ولها خمسماية
لانها حطت الفضل عن الزوج وقال شداد لا تثبت وبه قال زفر قال الفقيه ابو الليث رحمه الله
وهذا مثل ما قالوا في رجل وكل رجلا بان يبيع عبده بالف درهم فباعه بالفين يجوز في قول علماينا
الثلثة رحمهم الله وفي قول زفر لا يجوز وكذا في الشرا وسيل نصير عن رجل قال لاخر زوجتك ابنتى
على مهر الف درهم فقال الرجل قبلت النكاح ولا اقبل المهر فالنكاح باطل وان قبل النكاح وسكت
عن المهر فالنكاح جايز على ما سمى من المهر وفي شهادات الفضلي في الوكيل بالنكاح من جهة امراة اذا
زوجها من رجل والاب اذا زوج ابنته البكر الكبيرة او الصغيرة من رجل بمهر مسمى ثم ابرا الوكيل او الاب
الزوج عن كل المسمى او البعض عن مهرها على شرط الضمان قال اذا لم تجز المنكوحة الهبة او البراة لم
يلزمهما الضمان لان الضمان للزوج انما يكون فيما له على غيره وهذا انما ضمن له ان يدفع اليه مثل ما وهب
له من ماله وهذا لا يجوز لكن قال لاخر ضمنت لك ان ادفع اليك من مالي لم يلزمه بهذا الضمان شى كذا
ها هنا قال محمد رحمه الله في الزيادات رجل تزوج بامة الغير ثم تزوج امراة حرة على رقبة هذه الامة
باذن مولاها لكن بلغه الخبر فاجاز ذلك او امر الزوج المولى ان يزوجه حرة على رقبة امته هذه ففعل
فان نكاح الحرة صحيح في هذه الوجوه كلها ولا يفسد نكاح الامة لانه لو فسد انما يفسد بعلة ان الزوج
ملك رقبتها ولم تملك بيانه ان تسمية مال الغير مهرا صحيح وجب على الزوج العين او القيمة وصار
المولى بالاجازة قاضيا دينا على الزوج بامره ومن قضى دين غيره بامره يخرج المقضى به عن ملك القاضى
الى ملك المقضى له من غير ان يدخل في ملك المقضى عنه ولان الزوج لو ملكها ملكها بالاستقراض
لانه لما جعل رقبتها مهرها فقد طلب من المولى ان يقرضها والمولى بالاجازة اقرضها ولا وجه اليه
لان القرض لا يفيد الملك قبل القبض ولم يوجد القبض من الزوج وقبض المراة لا يقع للزوج لانها قا

عين حقها وملكها لا يتوقف على القبض بل يثبت بمجرد العقد والانسان في قبض حقه لا يصلح
نايبا عن الغير فانتقلت الجارية من ملك المولى الى ملك المراة من غير ان تدخل في ملك الزوج وعلى
الزوج قيمتها للمولى اما لان المولى قضى دين الزوج بامره من مال نفسه فيستوجب بدله والحيوان
ليس من ذوات الامثال فيستوجب القيمة واما لان الزوج صار مستقرضا الجارية من المولى حيث جعلها
مهرها والمستقرض مضمون وان قبضتها الحرة من الزوج ثم طلقها الزوج قبل الدخول بها حتى وجب عليها
رد نصف الامة على الزوج لا يفسد نكاح الامة ما دامت في يد الحرة بناء على ما قلنا ان الصداق اذا كان
مقبوضا لا ينفسخ الملك في نصفه بنفس الطلاق قبل الدخول بل يحتاج فيه الى القضا او الى رضا المراة فان
ردت النصف على الزوج بقضاء او بغير قضاء فسد نكاح الامة وكان ينبغي ان لا يفسد لان الجارية خرجت
عن ملك المولى الى ملك الحرة من غير ان دخلت في ملك الزوج فعند ارتفاع السبب يجب ان تعود الى ملك
المولى من غير ان تدخل في ملك الزوج والجواب قضية الاصل ما قلتم لكنا تركنا هذا الاصل لضرورة
لان المولى استحق البدل على الزوج لو عاد نصف الجارية الى ملك المولى يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل
واحد وانه لا يجوز على انا نقول سبب الملك للزوج في الجارية موجود هاهنا وهو الاستقراض لكن لم يثبت
الملك للزوج فيها للمانع وهو ملك الحرة فيها ملكا فاذا زال ملك الحرة يملكها الزوج بهذا السبب والعود
الى ملك من خرج انما يكون في موضع لم يوجد في حق غيره سبب ملك قايم بعد هذا ينظر ان كان القاضي
قضى للمولى بقيمة الجارية فلا سبيل له على الجارية وان لم يقض كان للمولى الخيار ان شاء استرد النصف
من النصف وضمنه قيمة النصف وان شاء ترك النصف على الزوج وضمنه جميع القيمة وانما كان للزوج
حق استرداد نصف الجارية مع ان الزوج ملكه بالاستقراض لانه ملك فاسد بسبب قرض فاسد فان
استقراض الحيوان فاسد في نفسه الا انه ما دام تبعا للعقد لم يثبت فيه حكم الفساد فاذا انفصل بالطلا
ظهر حكم الفساد والفاسد مستحق الرد شرعا ولو ان زوج الامة قال لمولاها زوجني حرة ولم يقل بهذه
الامة فزوجه حرة بهذه الامة صح النكاح وصارت الامة مهر الحرة ولا قيمة لمولاها على الزوج لان المولى
متبرع في جعلها مهرا لان العهدة في باب النكاح ترجع الى الزوج لا الى المامور والزوج لم يامره بامهارها
ومن قضى دين غيره بغير امره لا يستحق عليه البدل الا ترى لو زوجها اياه على الف درهم وقضاها الالف من
ماله كان متبرعا كذا هاهنا بخلاف المسيلة الاولى لان هناك الزوج بالامهار صار مستقرضا الجارية منه
فيلزمه قيمتها عند الصرف الى قضاء دين نفسه وبخلاف الوكيل بالشرا اذا نقد الثمن من مال نفسه فانه يرجع على
الموكل وان لم يامره الموكل بالنقد من مال نفسه لان العهدة في باب الشرا ترجع الى المامور فلم يصر بالقضا متبرعا
فان قبضت الحرة الامة ثم طلقها الزوج قبل الدخول بها لا يفسد نكاح الامة لانها تعود الى ملك المولى ههنا
لا الى ملك الزوج لان المولى قضا دين الزوج متبرعا ومن قضى دين غيره متبرعا في عقود المعاوضات ثم انفسخ
ذلك العقد بوجه من الوجوه عاد المقضي به الى ملك القاضي بخلاف ما تقدم لان هناك قضاء الدين حصل بامر
الزوج الا ترى ان من قضى الثمن عن الغير متطوعا ثم انفسخ البيع يعود الثمن الى ملك القاضي ولو قضى بامر المشتري
يعود الى ملك المشتري كذا هاهنا في مجموع النوازل امراة ارضعت صبيين احدهما كافر والاخر مسلم فاشتبها
عليها وعلى الوالدين ولا يعرف الكافر من المسلم فهما مسلمان ولا يرثان من ابويهما اما هما مسلمان فللغلبة للاسلام
واما لا يرثان من ابويهما فلمكان الشك فيه ايضا وسيل عن السكران اذا زوج ابنته باقل من مهر مثلها قال لا يجوز
بلا خلاف بخلاف الصاحي على قول ابي حنيفة والفرق ان ابا حنيفة انما جوز ذلك من الصاحي لانه ذو شفقة

كاملة

كاملة وراي كامل فالظاهر انه تامل غاية التامل وراى في نقصان مهرها منفعة تربو عليه هذا المعنى لا يتاتى
في السكران اذ ليس له راي كامل يقف به على المنافع والمضار وسيل الامام الزاهد ابو الحسن الرستغفني
رحمه الله عن المناكحة بين اهل السنة والجماعة واهل الاعتزال قال لا يجوز لانهم عندنا كفار لان
من مذهبهم ان من يعتقد غير مذهب الاعتزال فهو ليس بمسلم • امراة زوجت نفسها بمهر مثل امها
والزوج لا يعلم قدر مهر امها فالنكاح جايز بمقدار مهر امها ولو طلقها الزوج قبل الدخول بها فلها نصف
ذلك وللزوج اختيار اذا علم مقدار مهرها كما لو اشترى شيا بوزن هذا الحجر ذهبا ثم علم بوزنه ولا
خيار للمراة والبيع نظير النكاح لو باع بما باع فلان جاز لان الوقوف بما باع فلان ممكن بخلاف ما لو باع
بما يبيع الناس لان الوقوف عليه غير ممكن في مجموع النوازل عن شيخ الاسلام في رجل يدعي على امراة
انها منكوحته وحلاله وهي تقول كنت امراته وقد طلقني وانقضت عدتي وتزوجت بهذا الرجل الثاني
والثاني يدعي ذلك ولم يقم المدعي بينة على دعواه فتوسط المتوسطون بين المدعي وبين هذه المراة حتى
اختلعت من المدعي بمال واعتدت هل تحل لهذا الرجل الثاني من غير تجديد العقد قال لا حاجة لها الى
الاعتداد والى تجديد العقد ولا صحة لهذا الخلع لان نكاح المدعي لم يثبت فكيف يصح الخلع معه واقدام
المراة على الاختلاع وان جعل اقرارا منها بنكاح المدعي دلالة الا ان اقرارها بالنكاح في حق الزوج الثاني
غير عامل ولو اقرت صريحا فكيف اذا اقرت دلالة فلم يثبت نكاح المدعي ولم يصح الخلع معه ولم يجب
الاعتداد وبقي النكاح الثاني صحيحا كما كان ادعى زيد وعمرو نكاح امراة فاقرت المراة لزيد وقضى القاضي
بالمراة لزيد بحكم اقرارها فقال القاضي للمراة بعد ذلك كان زوجك القديم عمرو وولدك منه اولاده فاقررت
بالنكاح لزيد فكيف الحال فقالت بلى كان زوجي القديم عمرو الا انه طلقني وانقضت عدتي وتزوجت
بزيد بعد انقضاء عدتي وانكر عمرو طلاقها فان كان القاضي علم ان هذه المراة كانت امراة عمرو وولدها منه
اولاده لا يسلمها الى زيد وكذلك لو ان القاضي سال منها حين ادعيا نكاحها بهذا السوال قبل اقرارها
بالنكاح لزيد واجابت على نحو ما بينا واقرت بالنكاح لزيد فالقاضي لا يقضي بالنكاح لزيد ما لم يثبت زيد
طلاق عمرو واذا زوج الرجل اخته ثم قال لها وقت الزفاف هل اجزت ما فعلت فقالت اجزت وقد كان
الاخ باع املاكها فقالت الاخت ما علمت بيع الاملاك وما اردت بقولي اجزت فالقول قولها ويصرف
قولها اجزت الى ترتيب الزفاف • زوج ابنه البالغ امراة فذهب الابن الى بيت الصهر وسكن معهم
واذا سيل ابن سكن يقول في بيت صهري فهذا منه اجازة للنكاح كذا حكي عن شيخ الاسلام الاوزجندي
رحمه الله • صبي عاقل تزوج امراة وغاب وتزوجت المراة باخر فحضر الصبي وقد بلغ واجاز النكاح الذي
باشره في حال صغره ينظر ان كانت المراة قد تزوجت باخر قبل بلوغ الصبي واجازته صح نكاح
الثاني ويتضمن اقدامها على النكاح الثاني فسخا للنكاح الاول وان كانت تزوجت باخر بعد اجازة
الصبي وبلوغه ان كان النكاح من الصبي بمهر المثل او اكثر مقدار ما يتغابن الناس فيه لا يصح النكاح الثاني
لان نكاح الصبي في هذه الصورة قد انعقد وعمل اجازته بعد البلوغ وصارت المراة امراة الصبي فلا
يصح نكاحها مع الثاني وان كان نكاحها باكثر من مهر المثل مقدار ما لا يتغابن الناس فيه فان كان للصغير
اب وجد فكذلك لان نكاحه قد انعقد لان له مجيزا وهو الاب او الجد لانهما يملكان مباشرة هذا العقد
على الصغير فيملكان اجازته وهذا الجواب انما يستقيم على قول ابي حنيفة على ما عرف وان لم يكن
للصغير اب او جد فنكاحها مع الثاني صحيح لان نكاح الصبي في هذه الصورة لم ينعقد لانه لا مجيز له فيجوز

نكاحها مع الثاني في فتاوى ابي الليث وفي مجموع النوازل امراة وهبت مهرها الزوجها ثم ماتت بعد
مدة فطلبت ورثتها مهرها من زوجها وقالوا كانت وهبتها المهر في مرض موتها فلم يصح وقال الزوج
لابل كانت الهبة في الصحة فالقول قول الزوج لانهم يدعون عليه الدين وهو ينكر في المسيلة نوع اشكال
لان المهر كان ثابتا فالزوج يدعي السقوط وهم ينكرون ذلك والجواب بلى المهر كان ثابتا لكن حقا للمراة
لا حقا للورثة فهم يدعون الاستحقاق لانفسهم ولم يعرف هذا الاستحقاق لهم والزوج ينكر فكان
القول قوله وفيه ايضا تزوج امراة على الف درهم ومهر مثلها الوف ولم تعلم الاولياء بذلك حتى ماتت
المراة ثم علموا بعد ذلك فليس لهم حق مطالبة الزوج بكمال المهر لان الثابت للاولياء حال حيوتها ان
يقولوا للزوج اما ان يبلغ مهر مثلها او يفسخ القاضي النكاح بينكما اما ليس لهم حق المطالبة بتكميل المهر عينا
فلا يمكن اثبات حق المطالبة بتكميل المهر عينا بعد موتها • رجل خطب امراة الى ابيها فقال الاب نقدت
المهر وذلك كذا وكذا الى خمسة اشهر ازوجكها فذهب الخاطب واشتغل بالنقد وكان الخاطب يبعث الى
الاب بهدايا فمضى خمسة اشهر ولم يقدر الزوج على نقد المهر ولم يزوجه الاب ابنته هل له ان يسترد
ما بعث قال في مجموع النوازل ما بعث على وجه المهر فله ان يسترده ان كان قايما او قيمته او مثله ان كان هالكا
وما بعث على وجه الهدية فله ان يسترده ان كان قايما وان كان هالكا فلا شي له ويجب ان تكون هذه المسيلة
على قياس مسيلة الانفاق على معتدة الغير قال لرجل حر فلانه رابني خواهي فقال او مرا بيح نكاح نشايد
فهذا العوم من الكلام ولد ان يتزوجها متى شاء كذا ذكر في مجموع النوازل • رجل قال لامراته بحضر
من الشهود جزاك الله خيرا قد وهبت لي مهرك وابرات ذمتي فقالت اربخشيدم فقالت الشهود هل
على هبتك المهر قالت اري كواه باشيد فقال هل هي بينة قال في مجموع النوازل هذا الكلام يحتمل الرد والهبة
والشهود يفعلون على هياة اداء الكلام ان كان مبناه كلامها بنية الرد لكلامه والامتناع عن الاجابة يحمل
عليه ايضا اذا قالت المراة لابيها فوضت اليك الامر في المعجل فذهب الاب واجل المعجل سنة لا يصح عن
الاب والجد لا يملك قبض صداق الصغيرة وانما يقبضه القاضي سيل نجم الدين رحمه الله عن رجل تزوج
صغيرة زوجها ابوها منه ثم غاب الزوج ومات الاب وكبرت الصغيرة وتزوجت بزوج اخر ثم حضر
الزوج الاول وادعاها ولم يكن له بينة فلم يقض بها للاول وقضى بها للثاني فولدت للثاني بنتا وللزوج
الاول ابن صغير من امراة اخرى فاراد الزوج الاول ان يزوج هذه الابنة من ابنه الصغير لا يجوز
لان من زعم الزوج الاول ان ام البنت زوجته والابنة ولدت على فراشه فهي ابنته بزعمه فلا يجوز له
ان يزوجها من ابنه فاما اذا كبر الابن واراد ان يتزوج الابنة بنفسه من غير تزويج الاب يجوز لان زعم
الاب لا يعتبر في حقه والصحيح من الجواب ان الابن بعد ما كبر ان صدق الاب في دعواه لا يجوز له ان
يتزوج بالابنة وان لم يصدقه فله ان يتزوجها لانه لما صدقه فقد زعم ان الابنة ولد ابيه وزعم الاب انه
كان لا يعتبر في حق الابن وزعم الابن يعتبر في حقه اذا لقنت المراة بالعربية حتى قالت زوجت نفسي من
فلان وفلان حاضر فقبل وكان ذلك بمحضر من الشهود الا ان المراة لم تعرف ان هذا تزويج والشهود يعلمون
انه تزويج فقد قيل بان النكاح ينعقد وهذا القايل يقيس النكاح على الطلاق فان الرجل اذا قال لامراته
انت طالق وهو لم يعرف ان هذا تطليق او قال العبد انت حر وهو لا يعلم ان هذا تحرير يقع الطلاق والعتاق
وقيل انه لا ينعقد النكاح لان النكاح معارضة وتمليك وفي المعاوضة والتمليك يشترط علم
المتعاقدين بمعناه كما في البيع والاجارة وغير ذلك • زوج ابنه البالغ امراة بغير امره ومات الابن

واختلف الاب والمراة بعد ذلك فقال الاب مات الابن قبل ان يجيز وقالت المراة بل مات بعد الاجازة
فالقول قول الاب والبينة بينة المراة • الولي اذا زوج وليته فردت النكاح فقال الزوج والولي انها صغيرة
وردها باطل وقالت هي انا كبيرة وردي صحيح فان كانت مراهقة فالقول قولها لانها اخبرت عما يحتمل ثبوته • اذا
ادعى رجل على امراة ان وليها زوجها منه في حال صغرها واقام على ذلك واقامت المراة بينة ان الولي
زوجها منه بعد البلوغ بغير رضاها فالبينة بينة المراة لانها اثبتت امرا حادثا وهو البلوغ وان لم يكن بينة
فالقول قول المراة لانها تنكر الملك وقيل يجب ان يكون القول قول الزوج لان البلوغ حادث فيحال بحدوثه
على اقرب الاوقات وهو ما بعد النكاح ولكن الاول اصح لان البلوغ كما هو حادث فالنكاح ايضا حادث
فيحال بحدوثه على اقرب الاوقات وهو ما بعد النكاح فتعارض الحادثان بقيت المراة منكرة الملك فكان
القول قولها وكذلك البيع على هذا القياس • اذا باع الرجل مال ولده ووقع الاختلاف بين الابن وبين المشتري
فقال الابن البيع كان بعد البلوغ وقال المشتري لا بل كان قبل البلوغ فالبينة بينة المشتري والقول قول الابن
لانه ينكر التملك عليه • ادعى على امراته نكاحا وقال هذه امراتي وفي يدي واقام البينة على ذلك ورجل اخر
اقام البينة انها امراته وهي في يد الثاني معاينة قضى بالمراة للثاني لان لهذا يد معاينة وللاخر يد مشهود بها
والمعاينة اقوى من الخبر ولو اقام الاول بينة على انها امراته وفي يديه وانه تزوجها واقام الثاني بينة
انها امراته وفي يده ولا يدرى ان المراة في يد من فالمراة للاول لان كل واحد منهما اثبت انها امراته وانها
في يده وتفرد الاول باثبات العقد وعلى قياس ما ذكرنا قبل هذا ان دعوى الرجل ان هذه امراته دعوى
النكاح يجب ان تتهاتر البينتان لانهما استويا في الاثبات وهو الاشبه في فتاوى النسفي سيل شيخ الاسلام
عن امراة نعي عليها زوجها ففعلت هي واهل الميت ما يفعل اهل المصيبة من اقامة رسم التعزية واعتدت
وتزوجت بزوج اخر ثم جاء اخر واخبرها ان زوجها حي واني رايته في بلد كذا كيف حال نكاحها مع الثاني
وهل يسعها ان تقيم معه قال ان صدقت المخبر الاول لا يمكنها تصديق المخبر الثاني ولا يبطل نكاح الثاني ويسعها
المقام معه وقيل ان كان المخبر الاول عدلا او كان اكثر رايها انه صادق فيما اخبر لا يفرق بينها وبين الثاني
وفي مجموع النوازل رجل طلق امراته ثلاثا وانقضت عدتها وتزوجت بعبد بغير اذن سيده ودخل بها
ثم اجاز السيد النكاح فلم يطاها بعد ذلك حتى طلقها فانها لا تحل للزوج الاول حتى يطاها بعد الاجازة
وفيه ايضا امة زوجت نفسها بغير اذن مولاها على عشرة دراهم ومهر مثلها ماية درهم فوطيها
الزوج فان اجاز المولى النكاح لم يكن له الا عشرة دراهم وان لم يجز اخذ مهر مثلها وان اجاز المولى النكاح
ثم طلقها قبل ان يدخل بها بعد الاجازة فان ذلك الوطي كانه بعد الاجازة وان لم يجز النكاح ولكنه اعتق
الامة وهو يعلم بالنكاح او لا يعلم جاز النكاح والمهر للمولى وفيه ايضا عبد تزوج امراة على رقبته بغير
اذن سيده فقال السيد اجيز النكاح ولا اجيز على رقبته فالنكاح جايز ولها الاقل من مهر مثلها
ومن قيمة العبد يباع فيه وفيه ايضا رجل قال لاخر زوجني امراة على ماية درهم فزوجه امراة على
الف درهم ودخل بها ومهر مثلها الفا درهم فلها الف درهم لانها رضيت بالالف ولو ان امراة قالت
لرجل زوجني على الف درهم فزوجها على ماية درهم ودخل بها ومهر مثلها الفا درهم فلها الف درهم
لان الوكيل لم يزوجها على ما رضيت به • ادعى على امراة ان هذه امراته تزوجها في غرة شهر كذا واقام على
ذلك بينة واقامت المراة بينة انه اقر بعد هذا التاريخ بثلاثة اشهر انها حرام عليه وانها ليست بامراته
اقرارا صحيحا فهذا دفع صحيح حتى يحلف بالله ما اردت به الطلاق فان نكل تندفع الخصومة عن المراة والله اعلم

كتاب النفقات

هذا الكتاب مشتمل على خمسة فصول الاول في بيان من يستحق النفقة من الزوجات ومن لا يستحق
وهو انواع منها في نفس النفقة ومنها في كسوة المراة ومنها في فرض القاضي نفقة المراة وكسوتها ومنها في
نفقة خادم المراة ومنها في الخصومة في نفقة الازمنة الماضية وفيه تعجيل النفقة لمدة ومنها في
دعوى اليسار والاعسار وفيه اختلافهما ان المودى من بقية المهر او من النفقة المفروضة ومنها في
الكفالة بالنفقة ومنها في الصلح عن النفقة ومنها في ايجاب النفقة في النكاح الذي لم يعرف ثبوته ومنها
في دخول السكنى ومنها في منع الرجل المراة واقرباءها من الدخول عليها واجناسه الثاني في نفقة
المطلقات وانه انواع منها في بيان من يستحق النفقة من المطلقات ومن لا يستحق ومنها في الاسباب
المسقطة لهذه النفقة ومنها في الصلح عن نفقة العدة ومنها في اختلاف الزوجين في وقوع الطلاق
وبيان حكم النفقة فيه واجرة المعتدة ينفق عليها انسان ليتزوجها ثم يابى ذلك الثالث في نفقة ذوي
الارحام وهو انواع منها فيما يجب على الاب والام من ارضاع الصغير ونفقاته واجرة الكبار الذين الحقوا
بالصغار ومنها فيما لا يجب على الاباء من نفقة الاولاد ومنها فيما يجب من نفقات الوالدين ومنها في نفقات
الاجداد واولاد الاولاد ومنها في نفقة من سوى الوالدين والمولودين من ذوي الارحام الرابع في
نفقات اهل الكفر وفيه نوع واحد الخامس في نفقات المماليك وانه انواع منها في بيان استحقاق نفقة
المماليك ومنها في ايجاب النفقة في الملك الموقوف ومنها في الانفاق على العين المشترك ومما يتصل بهذا
النوع حايط بين دارين انهدم فقال مالك احدهما ابنيه وقال الاخر لا ابنيه ومما يتصل به الابق اذا اخذه
رجل فلم يقدر على مالكه فطلب من القاضي ان يامره بالانفاق عليه والاصل في نفقة الزوجات قوله
تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وفي قراة عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن
من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقراته لابد وان تكون مسموعة عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم فدل ذلك على وجوب النفقة وقال النبي عليه الصلوة والسلام اوصيكم بالنساء خيرا الى ان قال
فان لهن عليكم نفقتهن وكسوتهن بالمعروف وقال عليه الصلوة والسلام لهند امراة ابي سفيان خذي
من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف والمعنى فيه ان المراة محبوسة عند الزوج لمنفعة
تعود الى الزوج فتكون كفايتها في مال الزوج كالقاضي لما حبس نفسه لعمل المسلمين استوجب الكفاية
في مالهم كذا هنا

الفصل الاول في بيان من يستحق النفقة من الزوجات

وهو يشتمل على انواع نوع منه قال واذا تزوج الرجل امراة كبيرة وطلبت النفقة وهي في بيت الاب
بعد قولها ذلك اذا لم يطالبها الزوج بالنقلة لان النفقة مستحقة لها على الزوج لما ذكرنا من الدلايل
وكل احد تمكن من المطالبة بحقه وهذا لان النفقة حق المراة والانتقال حق الزوج فاذا لم يطالبها
بالنقلة فقد ترك حقه وهذا لا يوجب بطلان حقها وقال بعض المتاخرين من ايمة بلخ لا يستحق النفقة
اذا لم تزف الى بيت زوجها والفتوى على جواب الكتاب فان كان الزوج قد طالبها بالنقلة فان لم تمتنع
بالانتقال الى بيت الزوج فلها النفقة ايضا واما اذا امتنعت عن الانتقال فان كان الامتناع بحق بان
امتنعت لتستوفي مهرها فلها النفقة لان ايفاء المهر واجب على الزوج ولها حق حبس نفسها عن الزوج
الى ان تستوفي المهر فانما حبست نفسها بسبب منفعة مهرها فيكون فوات الاحتباس محالا على الزوج فلا

يسقط حقها في النفقة كالفرقة اذا جاءت من قبل الزوج قبل الدخول بها لا يسقط حقها عن المهر
كذا هاهنا فاما اذا كان الامتناع بغير حق بان كان اوفاها المهر او كان المهر موجلا او وهبته منه فلا نفقة
لها لان فوات الاحتباس هاهنا لمعنى من جهتها وهي النفقة الا ترى ان الفرقة اذا جاءت من قبلها قبل الدخول
بها تجازى بمنع جميع البدل وهو المهر كذلك هاهنا قال وان كانت المراة صغيرة فان كان مثلها يوطا ولا
يصلح للجماع فلا نفقة لها عندنا حتى تصير الى الحالة التي تطيق الجماع سواء كانت في بيت الزوج او في بيت
الاب فرق بين نفقة الزوجة وبين نفقة المملوكة فان نفقة المملوكة تجب على المالك وان كانت صغيرة
لا تصلح للجماع والفرق وهو ان نفقة النكاح انما تجب بسبب الاحتباس المستحق بعقد النكاح فانما يجب
اذا حصل للزوج منفعة من منافع النكاح على سبيل الخصوص وهذا لان الاحتباس ما كان مطلوبا بعينه
وانما كان مطلوبا لغيره وهو منافع النكاح وكان المعتبر حصول منافع النكاح على الخصوص ومنافع النكاح على
الخصوص هو الجماع والدواعي الى الجماع والصغيرة التي لا تصلح للجماع لا تصلح لدواعي الجماع ايضا فكان فوات
منفعة الاحتباس لمعنى جاء من جهتها فصار كما لو نشزت بخلاف ما اذا كان يصلح للجماع فان نفقة المملوك
يجب لاجل الملك فقط وذلك لا يختلف بالصغير والكبير قال وان كانت المراة تصلح للجماع والزوج لا
يطيق الجماع فلها النفقة اذا لم تكن مانعة نفسها لان منفعة الاحتباس هاهنا انما فاتت لمعنى من جهة الزوج
فلا يسقط حقها في النفقة كما لو حبست نفسها من المهر قال ولو كانا صغيرين لا يطيقان الجماع لا نفقة لها
حتى تصير المراة الى الحالة التي تطيق الجماع لان المنع جاء لمعنى من جهتها فاكثر ما في الباب ان يجعل المنع من قبله
كلا منع فالمنع من قبلها قد تحقق ومع قيام المنع من قبلها لا تستحق النفقة والحاصل من جنس هذه المسايل انه
ينظر الى المراة ان كانت لا تصلح للجماع لا نفقة لها سواء كان الزوج يطيق الجماع او لا يطيق وان كانت المراة
تطيق الجماع فلها النفقة سواء كان الرجل يطيق الجماع او لا يطيق وعن هذا قلنا ان المجبوب اذا تزوج امراة
صغيرة لا تصلح للجماع لا يفرض لها النفقة ولو تزوج امراة تصلح للجماع فلها النفقة وان كان الزوج لا
يقدر على الجماع في الوجهين جميعا لهذا المعنى ان المراة في الفصل الاول لا تصلح للجماع وفي الفصل الثاني
تصلح علم ان العبرة لما قلنا ثم الاصل ان المراة اذا كانت كبيرة وهي غير مانعة نفسها عن الزوج بغير حق تستحق
النفقة على الزوج وان تعذر وطيها بعارض امر نحو الرتق والقرن والحيض والمرض سواء حصل هذا العارض
في بيت الاب قبل الانتقال الى بيت الزوج او حصل بعد ما انتقل الى بيت الزوج حتى ان الكبيرة اذا امرضت
في بيت الزوج مرضا لا يقدر الزوج معه على جماعها تستحق النفقة استحسانا وكذلك الكبيرة اذا امرضت
في بيت الاب مرضا لا يقدر الزوج معه على جماعها وزفت الى بيت الزوج كذلك او لم تزف الى بيت الزوج
الا انها غير مانعة نفسها من الزوج بغير حق تستحق النفقة وكذلك المراة اذا كانت رتقا او قرنا او صارت
مجنونة او اصابها بلاء يمنع من الجماع او كبرت حتى لا يمكن وطيها بحكم كبرها كان لها النفقة سواء اصابها هذه
العوارض بعد ما انتقلت الى بيت الزوج او قبل ذلك اذا لم تكن مانعة نفسها من الزوج بغير حق وهذا الذي
ذكر في هذه المسايل جواب ظاهر الرواية والوجه في هذه المسايل ما ذكرنا ان المعتبر في ايجاب النفقة
احتباس ينتفع به الزوج انتفاعا مقصودا بالنكاح وهو الجماع او الدواعي الى الجماع والانتفاع من حيث
الدواعي الى الجماع والانتفاع من حيث الدواعي في هذه المسايل حاصل وروى عن ابي يوسف رحمه الله في
الرتقا والمريضة التي لا يمكن وطيها انه لا نفقة لهما قبل ان ينقلهما الزوج الى بيت نفسه وان نقلت الى
بيت الزوج من غير رضا الزوج فللزوج ان يردها الى اهلهما فاما اذا نقلهما الزوج بنفسه مع علمه بذلك

فقد رضي بالخلل فكان عليه النفقة فلا يجوز ردها لرضاه بالتسليم القاصر بخلاف الصغيرة
التي لا تصلح للجماع لان هناك النفقة فائتة اصلا فان كان له ان يردها فلا يجب نفقتها اما هاهنا
فبخلافه حتى لو كانت الصغيرة بحال يصلح لمنفعة الخدمة والاستيناس فنقلها الزوج الى بيت
نفسه ليس له ان يردها وتستحق النفقة عند ابي يوسف فكانه اعتبر منفعة الاستيناس على هذه
الرواية وروى عن محمد في الرقيات انه لا يلزم الزوج نفقتها قبل ان ينقلها الزوج بنفسه الى بيته كما هو
قول ابي يوسف رحمه الله ثم فرق ابو يوسف بينما اذا تحولت الى بيت الزوج مريضة وبينما اذا مرضت في
بيت الزوج فقال اذا تحولت الى بيت الزوج مريضة فللزوج ان يردها ولا نفقة عليه واذا مرضت
في بيت الزوج بعد ما حولت اليه صحيحة فليس له ان يردها بل ينفق عليها الا ان تتطاول قال لان النكاح
يعقد للصحبة والالفة وليس من الالفة ان يمتنع من الانفاق او يردها بقليل مرض فاذا تطاول ذلك فهو
بمنزلة الرتق الذي لا يرجى زواله عادة فصار كما لو كانت صغيرة لا يجامع مثلها فتسقط نفقتها قال واذا
حبست المراة في دين قبل النقلة فان كانت تقدر ان تخلي بينه وبين نفسها فقد قدر الزوج على الاستمتاع
بها وفوات الاحتباس في بيت الزوج ما كان من جهتها فلا يسقط حقها اما اذا لم تقدر ان توصله الى
نفسها لم يتمكن الزوج من الاستمتاع بها فلا تستحق النفقة فاما اذا حبست بعد النقلة وبعد ما فرض
القاضي لها النفقة لا تبطل نفقتها لان التسليم قد وجد والمنع حصل بعارض امر غير مضاف اليها فلا
يؤثر في اسقاط حقها كالحيض وهذا كله اذا كانت محبوسة في دين لا تقدر على الاداء وان قدرت على
الاداء فلم تفعل فلا نفقة لحصول المنع مضافا اليها وهذا كله قول ابي يوسف وهو اختيار القاضي الامام
علي السعدي رحمه الله لها النفقة والحاصل ان على رواية الاصل والجامع والخصاف المعتبر لسقوط
النفقة فوات الاحتباس لا من جهة الزوج وهذا هو الصحيح والمعنى في ذلك النفقة انما تجب عوضا
عن الاحتباس في بيت الزوج فاذا كان الفوات لمعنى من جهة الزوج امكن ان يجعل ذلك الاحتباس
باقيا تقديرا وبدونه لا يمكن ايجاب النفقة وهو نظير ما قلنا في الغاصب اذا غصب المستاجر من
يد المستاجر لا يجب الاجر على المستاجر لهذا انه فات التمكن من الانتفاع لا من جهة المستاجر كذا هاهنا
قال وان حبس الزوج وهو يقدر على الاداء او لا يقدر او حبس ظلما او هرب او نشز كان لها النفقة لان
لان الاحتباس هاهنا فات لمعنى من جهة الزوج قال ولو حجت المراة حجة الاسلام فان كان قبل ان تسلم
نفسها فلا نفقة لها ولو كان الزوج بنى بها ثم حجت مع محرم فلها النفقة في قول ابي يوسف وقال محمد
لا نفقة لها هكذا ذكر في القدوري وذكر الخصاف انه لا نفقة لها ولم يذكر فيه خلافا فيحتمل ان يكون
ما ذكر الخصاف قول محمد فوجه قول ابي يوسف ان الزوج لما بنى بها فقد وجد التسليم والمانع اداء الفرض
وهي مضطرة في ذلك بخلاف ما لو لم يبن بها لان هناك لم يوجد التسليم اصلا ووجه قول محمد رحمه
الله ان منفعة الاحتباس فات لمعنى من جهة المراة فيوجب سقوط النفقة لما قلنا قبل هذا بخلاف
ما لو صلت او صامت عن رمضان فرع على قول ابي يوسف رحمه الله فقال يعرض لها نفقة الاقامة
دون السفر يعني يعتبر ما كان قيمة الطعام في الحضر لا ما كان قيمة له في السفر لان هذه الزيادة تحتها
بازاء منفعة تحصل لها فلا يكون ذلك على الزوج وليس على الزوج ان يكري لها لان هذا ليس من نفقة
الحضر فيكون في مالها ولو اقامت هناك مدة لا يحتاج اليها بطلت نفقتها لانها غير مضطرة في
ذلك فصارت كالناشزة ولو طلبت من الزوج نفقة مدة الذهاب والمجي لم يكن لها ذلك ولكن يعطيها

نفقة

نفقة [illegible] شهر لان الواجب لها نفقة الاقامة دون السفر ونفقة الاقامة
ثم لها شهر افشهرا ثم قال فاذا عادت اخذت ما بقي هكذا ذكر في القدوري وفيه نظر فان نفقة
الزوجات لا تصير دينا الا بالقضا او بالتراضي على ما نبين بعد هذا ان شاء الله ولم يذكر القضا والرضا
هاهنا فكانت المسئلة مأولة قال فان حج الزوج معها فلها النفقة على الزوج بالاتفاق لكن تجب نفقة
الحضر ولا يجب غلاء السعر ولا مؤنة السفر لما قلنا وروى عن ابي يوسف رحمه الله ان المراة اذا ارادت
حجة الاسلام يؤمر الزوج ان يخرج معها في حجها وينفق عليها قال ولو تزوج الحر او العبد او المكاتب
او المدبر امة رجل كان لها على الزوج النفقة بقدر ما يكفيها لكن بعد ما بوأها بيتا اما بدون التبوية لا
تستحق النفقة وتفسير التبوية ان يخلي المولى بين الامة وزوجها في منزل الزوج ولا يستخدمها وهذا
لان المعتبر في استحقاق النفقة بوقفها نفسها للقيام بمصالح الزوج وذلك لا يحصل الا بما قلنا قال
في الكتاب وكذلك العبد او المكاتب او المدبر اذا تزوج امراة حرة قد بوته معه سا يفرض عليه نفقتها فقد
شرط التبوية في الحرة ايضا وهذا لا يكاد يصح لان الحرة مهياة للقيام بمصالح الزوج اذ ليس هاهنا من يستخدمها
ويمنعها من الزوج بخلاف الامة فينبغي ان تستحق الحرة النفقة في هذه المسائل اذا لم تكن مانعة نفسها من الزوج
كذا هاهنا قال والمدبرة وام الولد نظير الامة اذ المعنى لا يوجب الفصل بينهن قال التبوية غير واجبة على
المولى لان حق المولى في الاستخدام باق فلو كلفنا المولى التبوية فقد ابطلنا حقه في الاستخدام وهذا مما لا
وجه له ولا سبيل اليه قال ولو بواها المولى ثم بدا له ان يستخدمها فله ذلك لما ذكرنا ان حق المولى في الاستخدام
باق فلا يسقط بالتبوية كما لا يسقط بالانكاح ثم اذا استخدمها المولى بعد ذلك ولم يخل بينها وبين الزوج
فلا نفقة لها لانه فات ما كان يجب به نفقتها وهو التبوية من جهة من له الحق فشابهت الحرة قال ولو بواها المولى
وكانت تصير الى المولى في بعض الاوقات وتخدمه من غير ان يستخدمها لم تسقط نفقتها لان التبوية ما فاتت من
جهة المولى والنفقة انما تجب حقا للمولى فلا تسقط بصنيع توجد من غير المولى بخلاف ما اذا استخدمها المولى
لما مر قال ولو جاءت الى بيت المولى في وقت والمولى ليس في البيت فاستخدمها اهل المولى ومنعوها من الرجوع
الى بيته فلا نفقة لها لان استخدام اهل المولى اياها بمنزلة استخدام المولى وفيه تفويت التبوية قال واذا
تزوجت المكاتبة باذن المولى فهي كالحرة ولا تحتاج الى التبوية لاستحقاق النفقة لان منافعها على حكم
ملكها لصيرورتها اخص بنفسها ومنافعها بعقد الكتابة ولهذا لو ابق للمولى ولاية الاستخدام فكانت
كالحرة فلا يحتاج في حقها الى التبوية وهذه المسئلة يؤيد ما ذكرنا في الحرة اذا كانت تحت عبد او مكاتب
او مدبر ثم فرع على مسئلة العبد فقال اذا تزوج العبد باذن المولى وفرض القاضي عليه النفقة فالنفقة
تتعلق بماليته رقبته لان دين النفقة ظهر في حق المولى لان سببه وهو النكاح كان برضا المولى فاذا اجتمع عليه
من النفقة ما يعجز عن الاداء يباع فيه الا ان يفديه المولى ثم اذا اجتمع عليه النفقة مرة اخرى يباع العبد
ثانيا قال شمس الائمة السرخسي وليس شيء من ديون العبد ما يباع فيه مرة بعد مرة الا النفقة وهذا لان
النفقة يتجدد وجوبها بمضي الزمان فذاك في حكم دين حادث ولا كذلك سائر الديون قال وان مات العبد
بطل ما اجتمع عليه من النفقة لا يواخذ المولى بشيء لان محل الاستيفاء قد فات قال وان قتل العبد كانت
النفقة في قيمته قال الشيخ ابو الحسن القدوري رحمه الله في شرحه هذا البين صحيح وانما الصحيح
ان يسقط لان النفقة تسقط بالموت لان النفقة في معنى الصلة على ما ياتي بعد هذا ان شاء الله
والصلات تبطل بالموت قبل القبض والقيمة انما تقام مقام الرقبة في دين لم يسقط بالموت لا في دين سقط

بالموت هذا الذى ذكرنا في العبد اما المدبر اذا تزوج باذن المولى فالنفقة تتعلق بكسبه لان الاستيفا
من الرقبة هاهنا متعذر لعدم جواز بيعه فيتعلق بكسبه كساير الديون وكذلك نفقة امراة المكاتب
تتعلق بكسبه مادام مكاتبا لتعذر الاستيفاء من الرقبة فاذا عجز بيع فيها لامكان الاستيفاء من الرقبة
بعد العجز وهذا الذى ذكرنا اذا تزوج العبد او المكاتب او المدبر باذن المولى فاما اذا تزوجوا بغير اذن المولى
فلا نفقة عليهم ولا مهر لان وجوب النفقة والمهر يعتمد صحة العقد ونكاح هولاء بغير اذن الموالى لا يصح
فان عتق واحد منهم جاز نكاحه حين عتق لسقوط حق المولى ويجب عليه النفقة والمهر في المستقبل قال
والمعتق البعض عند ابى حنيفة رحمه الله بمنزلة المكاتب وعندهما بمنزلة حر عليه دين بنا على ان الاعتاق
عندهما لا يتجزى وعند ابى حنيفة يتجزى وكان بمنزلة المكاتب الا ان الرد فى الرق بالعجز هاهنا لا يتصور
وفي المكاتب يتصور اما قبل العجز حالهما واحدة قال واذا زوج الرجل امته من عبده ونواهما
بيتا او لم يبوئ فنفقتهما على المولى لانهما جميعا ملك المولى ونفقة المملوك على المالك وسياتى الكلام في
نفقة المماليك بعد هذا ان شاء الله تعالى قال وان زوج الرجل ابنته من عبده وطلبت النفقة
كان لها النفقة على العبد لان النفقة في معنى ساير الديون من وجه والابنة تستحق الدين على الاب
اذا كان للرجل نسوة بعضهن حراير مسلمات وبعضهن اما او ذميات فهو في النفقة سوا لان النفقة
مشروعة للكفاية وذلك لا يختلف باختلاف الدين والرق والحرية الا ان الحرة تستحق نفقة خادمها
على ما ياتى بعد هذا ان شاء الله والامة لا لان الحرة تستخدم الامة فاما الامة خادمة فى نفسها فلا
تستحق نفقة الخادم قال ولا نفقة في النكاح الفاسد ولا في العدة منه لانه لم يحصل للزوج بهذا
الاحتباس منفعة من منافع النكاح وهو الوطي او الدواعى لانه ممنوع شرعا فصار بمنزلة الصغيرة التى
لا تجامع مثلها قال ولو كان النكاح صحيحا من حيث الظاهر ففرض القاضي لها النفقة واخذت ذلك
شهرا ثم ظهر فساد النكاح بان شهد الشهود انها اخته من الرضاع وفرق القاضي بينهما رجع الزوج
على المراة بما اخذت لانه تبين انها اخذت ذلك بغير حق وهذا اذا فرض القاضي لها النفقة اما اذا انفق
الزوج عليها مسامحة من غير فرض القاضي لم يرجع عليها بشى هكذا ذكر الصدر الشهيد حسام الدين في شرح
ادب القاضي للخصاف وذكر في الحاوى في الفتاوى ان الرجل اذا اتهم بامراة وظهر بها حبل فزوجت
هذا الرجل فان لم يقر هذا الرجل بان هذا الحبل منه فان النكاح فاسد عند ابى يوسف فلا يستحق
النفقة وعندهما النكاح صحيح فيستحق النفقة ذكر في موضع اخر ان على قولهما لا يستحق النفقة
ايضا لان النكاح وان كان صحيحا عندهما الا ان الزوج ممنوع عن وطيها واما اذا اقر الزوج بان الحبل
منه فالنكاح صحيح بالاتفاق وهو غير ممنوع عن وطيها فيستحق النفقة عند الكل وفي الفتاوى النسفي في
منكوحة تزوجت بزوج اخر ودخل بها الزوج الثانى وفرق بينهما حتى وجبت العدة ففى الحالة التى
تعتد لا نفقة لها لا على الزوج الاول ولا على الزوج الثانى اما على الزوج الثانى فلان نكاح الثانى فاسد
واما على الزوج الاول فلانها صارت ناشزة عن الاول فلا تستحق النفقة عليه قال ولا نفقة للناشزة
مادامت على تلك الحالة لانها انما تستحق النفقة بتسليمها نفسها الى الزوج وتفريغها نفسها لمصالح الزوج
وان امتنعت عن ذلك ظالمة فقد فوتت ما كانت تستحق النفقة باعتباره فلا يجب لها النفقة وقد
صح ان شريحا رضى الله عنه سيل ان الناشزة هل تستحق النفقة فقال نعم فقيل كم فقال جوالق من
تراب يعنى لا نفقة لها ثم فسر الخصاف الناشزة فقال الناشزة هى الخارجة عن منزل زوجها المانعة

نفسها منه لانها اذا كانت مقيمة مع الزوج في منزله فالظاهر ان الزوج يقدر على تحصيل المقصود منها
فلا يوجب ذلك بطلان نفقتها وكذلك لو كان المنزل ملكا للمراة والزوج يسكن معها فيه فمنعته من الدخول
عليها فقد حبست نفسها فصار كانها نشزت الى موضع اخر قال في الكتاب الا ان تكون سالته
ان يحولها الى منزله او يكترى لها منزلا اخر يصيرها فيه ويقول انى احتاج الى منزلي ومنعته من الدخول
عليها فلها ذلك وعليه النفقة لان منفعة الاحتباس هاهنا انما فاتت لمعنى من جهة الزوج فلا يوجب
بطلان النفقة ثم في كل موضع سقط نفقة المراة لاجل النشوز لو تركت النشوز كان لها النفقة لان مسقط
النفقة هو النشوز فاذا تركت النشوز ارتفع السقط فصار الحال بعد ترك النشوز كالحال قبل النشوز
وذكر في الفتاوى عمن وفي مهر امراته وهو يسكنها في ارض الغصب فامتنعت هى منه قال لها النفقة
لانها محقة وليست بناشزة قال واذا تغيبت المراة عن زوجها وابت ان تتحول معه الى منزله او حيث
تريد من البلدان وقد اوفاها مهرها فلا نفقة لها عليه لانها مبطلة في هذا المنع فكانت ناشزة وان كان
لم يعطها مهرها او باقى المسيلة بحاله فلها النفقة لانها محقة في هذا المنع هذا اذا لم يدخل بها وان دخل بها
فكذلك الجواب فى قول ابى حنيفة وفي قولهما لا نفقة لها سواء اوفاها المهر ام لا وهذا بناء ان بعد ما
دخل الزوج بها اليس لها ان تمتنع حتى يوفيها الزوج المهر عندهما وعند ابى حنيفة لها ذلك فكانت مبطلة
في هذا المنع عندهما فلا نفقة لها قال الفقيه ابو القاسم الصفار رحمه الله هذا كان في زمانهم
فاما في زماننا فسد الناس فالمراة اذا كانت بين عشيرتها فالزوج لا يقدر على ان يظلمها ومتى نقلها
الى بلد اخر ظلمها فقيل هل له ان يخرجها من البلد الى القرية او على العكس قال ذلك ليس بسفر واخراجها الى
بلد اخر سفر

نوع اخر في كسوة المراة

الاصل في ذلك قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف والمعنى الذى اوجب النفقة للمراة على الزوج وهو كونها
محبوسة فى بيت الزوج لمنفعة تعود الى الزوج يوجب الكسوة ايضا على الزوج اذا عرفنا هذا قال
محمد رحمه الله في الكتاب الكسوة للمراة على المعسر في الشتاء درع يهودى وملحفة زطى وخمار سابرى
كارخص ما يكون مما يدفيها وعلى الموسر في الشتاء درع يهودى وهروى وملحفة دبرز وزيه وخمار
ابريسم وكساء انجانى ولها في الصيف درع سابرى وملحفة كتان وخمار ابريسم فقد اوجب لها في
الشتاء اكثر مما اوجب لها فى الصيف لان الحاجة في الشتاء الى الكسوة لدفع اذى البرد وفي الصيف
لدفع اذى الحر ويحتاج لدفع اذى البرد ما لا يحتاج لدفع اذى الحر فقد ذكر محمد رحمه الله فى الاصل
للمراة الدرع والخصاف ذكر القميص وهما سواء غير ان الدرع مما تلبسه النساء وهو ان يكون جيبا من قبل
الصدر والقميص ما يكون جيبا من قبل الكتف فتوسع الخصاف واجاز ذلك للنساء وذكر الملحفة و
تكلموا في تفسيرها قال بعضهم غطاء الليل تلبس في الليل وقال بعضهم الملاءة التى تلبسها المراة
عند الخروج وقال الخصاف فى كتابه الملحفة شبه الرداء غير ان الملحفة اعرض من الرداء فيكون استر
للمراة ثم الخصاف اوجب للمراة الازار في كسوة الشتاء لا فى كسوة الصيف ومحمد رحمه الله لم يوجب لها
الازار اصلا قال شمس الايمة السرخسى انما لم يوجب محمد رحمه الله ذلك باعتبار ان الازار انما يحتاج
اليه للخروج والمراة منهية عن الخروج مامورة بان تكون مهياة لبساط الزوج فلا يكون على الزوج
ان يتخذ ما يحول بينه وبين حقه فهذا التعليل اشارة الى انه لا يفرض للمراة الازار في ديارنا ايضا وقال
غيره من المشايخ هذا بناء على عرف ديارهم فاما في عرف ديار محمد رحمه الله المراة تمكث فى بيت الزوج بلا ازار ولا

وتلبس درعا طويلا وفي عرف الخصاف وهو ديار العراق تمكث المراة مع السراويل لكن في الصيف
لا يمكنهن ذلك لشدة الحر وفي الشتاء يمكنهن فهذا في عرف ديارهم اما في عرف ديارنا فيجب لها
الازار وثياب اخر يحتاج اليها في الشتاء نحو الجبة وما اشبه ذلك ولم يوجب للمراة المكعب
والخف لان كل واحد منهما الة الخروج والمراة لا تحتاج الى الخروج والبروز قال ويجب لها في الشتاء
لحاف او قطيفة ان لم تكن تحتمل لحافا وكذلك يجب لها فراش تنام عليه مثل الفراش او المضربة
او المرفقة وفي الشتاء لحافا تتغطى به ذكر لها فراشا على حدة ولم يكتف لها الفراش الواحد لما روي
عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال الفراش ثلاثة فراش لك وفراش لاهلك والثالث للشيطان
ثم ما ذكر محمد رحمه الله في الكتاب من الثياب فهو بناء على عاداتهم وذلك يختلف باختلاف الازمنة
في شدة الحر والبرد وباختلاف العادات فيما يلبسه الناس في كل وقت فيجب على القاضي اعتبار الكفاية
بالمعروف فيما يفرض في كل وقت ومكان والله اعلم **نوع اخر في فرض القاضي نفقة المراة
وكسوتها** قال واذا طالبت المراة زوجها بالنفقة وهي امراته على حالها وقالت انه يضيق على ويضربني
فالقاضي يامره بالنفقة عليها لان الله تعالى امر الزوج بالامساك بالمعروف قال الله تعالى فامسكوهن
بمعروف وليس من المعروف ترك التوسع في النفقة والزوج هو الذي يلي الانفاق الا ان يظهر للقاضي
مطله وظلمه انه يضر بها ولا ينفق عليها فح يفرض القاضي لها نفقة عليه في كل شهر وامره ان يعطيها
لتنفق هي على نفسها نظرا لها فاذا لم يعطها وقدمته مرارا ولم تقبل نصح القاضي ولم يجع فيه وعظه
حبسه القاضي لظهور مطله وظلمه وسياتي الكلام في هذا الجنس بعد هذا ان شاء الله تعالى قال
واذا طلبت المراة من القاضي ان يفرض لها نفقة على الزوج فالمسئلة على وجهين اما ان كان الزوج حاضرا
او غايبا فان كان حاضرا وكان الزوج صاحب مائدة فالقاضي لا يفرض لها النفقة وان طلبت لانها متعنتة
في طلب النفقة لان الرجل اذا كان بهذه الصفة ينفق على من ليس عليه نفقته فلا يمتنع عن الانفاق
على من عليه نفقتها فلا يفرض القاضي لها النفقة وان لم يكن الزوج صاحب مائدة فالقاضي فرض لها
نفقة كل شهر وامره ان يعطيها هكذا ذكر في الكتاب وعلى قياس المسئلة الاولى ينبغي ان يكون الزوج
هو الذي يلي الانفاق الا اذا ظهر للقاضي مطل الزوج وظلمه على ما ذكرنا فح يفرض قال وليس في
النفقة عندنا تقدير لازم لان المقصود من النفقة الكفاية وذلك مما يختلف فيه طباع الناس واحوالهم
ويختلف باختلاف الاوقات ففي التقدير بمقدار اضرار باحدهما والذي قال في الكتاب ان كان الزوج
معسرا فرض لها القاضي من النفقة كل شهر اربعة دراهم فهذا ليس بتقدير لازم لان هذا يختلف
باختلاف الاسعار في الغلاء والرخص واختلاف المواضع واختلاف الاوقات فكان في التقدير
بالدراهم اضرار باحدهما فلا يعتبر ذلك الا ان محمدا رحمه الله ذكر التقدير بالدراهم بناء على ما شاهد في
زمانه واما الذي يجب على القاضي في زماننا فاعتبار الكفاية بالمعروف فيما يفرض في كل وقت ومكان بالمعروف
والاصل في ذلك قوله عليه الصلوة والسلام لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف
والمعنى في ذلك ان في النفقة معنى الصلة والصلات شرعت على وجه يكون فيه نظر من الجانبين والنظر
للجانبين ان يتقيد بالمعروف بلا اسراف ولا تقتير قال وكما يفرض القاضي لها قدر الكفاية من الطعام فكذا
من الادام والدهن اما الادام فلان الخبز لا يتناول عادة الا مادوما واما الدهن فلا يستغنى عنه خصوصا
في ديار الحر فهو من اصول الحوائج قال والجواب في الكسوة كالجواب في النفقة يريد به ان القاضي يفرض

لها من الكسوة للشتاء والصيف ما يكفيها بالمعروف لقوله تعالى رزقهن وكسوتهن بالمعروف
والمعنى فيه ان بقاء النفس عادة بهما والحاجة الى ذلك تختلف باختلاف الاوقات فيقضي لها في
كل وقت ما يحتاج اليها بالمعروف غير ان الكسوة يفرض لها في كل ستة اشهر لان حاجتها الى الكسوة
مما يختلف باختلاف الشتاء والصيف فيقضي لها في كل فصل بقدر الحاجة والنفقة تفرض لها في كل
شهر وتدفع اليها لانه متعذر على القاضي ان يفرض لها نفقة كل ساعة وتعذر عليه ان يفرض لها في جميع مدة
النكاح لان ذلك مجهول فقدرناه بكل شهر لانه اقل الاجال المعتادة فيما بين الناس فرع على هذا فقال ان فرض
القاضي لها نفقة شهر فلم يدفع الزوج ذلك اليها فارادت المراة ان تطلب كل يوم فانما تطلب عند المساء
لان حصة كل يوم معلوم فيمكنها المطالبة بذلك ولا كذلك ما دون اليوم لانه مقدر بالساعات فلا يمكن
اعتبارها قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرحه ما ذكر محمد رحمه الله ان النفقة تفرض لها شهرا
فشهرا فليس بتقدير لازم انما ذلك بناء على عاداتهم وبعض المتاخرين من مشايخنا قالوا يعتبر في ذلك حال
الرجل فان كان محترفا تفرض عليه النفقة يوما فيوما وان كان من التجار تفرض عليه النفقة شهرا فشهرا وان
كان من الدهاقين تفرض عليه النفقة سنة فسنة لان تيسير الاداء على الدهاقين عند ادراك الغلة في كل
سنة وتيسير الاداء على المحترف بالاكتساب كل يوم في ظاهر الرواية الاصل المعتبر في فرض النفقة حال
الزوج في اليسار والعسار وهكذا ذكر في شرح القدوري وهذا لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع
قدره وعلى المقتر قدره وقال تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا
يكلف الله نفسا الا ما اتيها وذكر الخصاف في النفقات انه يعتبر حالهما في اليسار والعسار حتى لو كانا
موسرين كان لها نفقة الموسرين ولو كانا معسرين كان لها نفقة المعسرين وان كانت موسرة والزوج معسر تعرض
لها فوق ما يفرض لو كانت معسرة فيقال له تكلف ان تطعمها خبز البر وباجة او باجتين وان كان الزوج موسرا
مفرط اليسار نحو ان ياكل الحلوا واللحم المشوي والباجات والمراة فقيرة كانت تاكل في بيتها خبز الشعير
لا يوجد الزوج ان يطعمها ما ياكل بنفسه ولا ما كانت المراة تاكل في بيت اهلها ولكن يطعمها خبز البر وباجة
او باجتين فهذا هو معنى اعتبار حالهما فاشارات الخصاف في ادب القاضي متعارضة في بعضها
تشير الى انه يعتبر حال الزوج وفي بعضها تشير الى انه يعتبر حالهما قال مشايخنا رحمهم الله والمستحب
للزوج اذا كان موسرا مفرط اليسار والمراة فقيرة ان ياكل معها ما ياكل بنفسه لانه مامور بحسن العشرة معها
وذلك في ان يواكلها لتكون نفقته ونفقتها سواء قال في الكتاب وكل جواب عرفته في فرض النفقة
من اعتبار حال الزوج واعتبار حالهما فهو الجواب في الكسوة اذ المعنى لا يختلف قال واذا فرض القاضي
للمراة ما تحتاج اليه من الدقيق وساير المون فقالت انا لا اعمل ولا اخبز ولا اطبخ ولا اعالج شيئا منها فانها لا
تجبر على ذلك وعلى الزوج ان ياتيها من يكفيها بذلك عمل الطبخ والخبز وما اشبهه وهذا لان الواجب لها على
الزوج الطعام قال الله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم والطعام ما يمكن تناوله والدقيق والحنطة
مما لا يمكن تناولهما فيجب على الزوج ان يجعل الحنطة والدقيق مهيا بين وذلك بالخبز والطبخ هكذا ذكر
الخصاف في ادب القاضي والنفقات قال الفقيه ابو الليث رحمه الله في نكاح الفتاوى هذا اذا
كانت المراة بها علة لا تقدر على الطبخ والخبز او كانت المراة من الاشراف اما اذا كانت المراة على هذه الاعمال
وهي ممن تخدم بنفسها لا يجب على الزوج ان ياتيها بمن يعمل هذه الاعمال لانها متعنتة في ذلك وقال شمس الائمة
السرخسي اذا امتنعت المراة من الطبخ والخبز واعمال البيت كان للزوج ان يمتنع من الادام ايضا ويعطيها خبز البر

ما يمكن اكلها وحدها ويقول هو طعام وليس على سوى الطعام وكذلك لو طلبت الفواكه كان للزوج ان
يمتنع عن بعض الفواكه وان اعطاها خبز الشعير لابد من الادام لانه لا يمكن تناوله ولكن لا يجبر على ذلك
في الحكم ومتى اقامت اعمال البيت فالزوج يودى هذه الاشيا اليها ويومر بذلك ديانة لا جبرا وحكما ثم على
ظاهر الرواية فرق بين نفقة المراة وبين نفقة خادمتها فان خادمتها ان امتنعت عن هذه الاعمال
لا تستحق النفقه على زوج مولاها والفرق وهو ان نفقة الخادم انما تجب بازاء الخدمة فاذا امتنعت
عن هذه الاعمال لم يوجد ما تستحق هي النفقه بمقابلتها واما نفقه المراة انما تجب بازاء التمكين وقد
مكنت فلا يجب عليها هذه الاعمال هذا الذى ذكرنا كله اذا كان الزوج حاضرا واما اذا كان الزوج
غايبا وله مال حاضر في بيته فطلبت من القاضي ان يفرض لها النفقه فان كان القاضي يعلم بالنكاح
بينهما يفرض لها النفقة في ذلك المال لان هذا ايفاء لحق المراة وليس بقضاء على الزوج بالنفقة لان
النفقه واجبة على الزوج بحكم الزوجية قبل قضاء القاضي والقاضي عرف قيام الزوجية هاهنا انما
الحاجة الى الايفاء والاستيفا والايفاء لا يمتنع بسبب الغيبة الا ترى ان من اقر بدين غايب وله مال
حاضر من جنس الدين فطلب صاحب الدين من القاضي الايفاء اجابه القاضي الى ذلك فهاهنا كذلك
والاصل في ذلك حديث هند على ما عرف ولكن ينبغى للقاضي ان ينظر للغايب وذلك في ان يحلفها انه
لم يعطها النفقة لجواز ان يكون اعطاها النفقة قبل ان تغيب وهي تلبس على القاضي لياخذ ثانيا فاذا
حلفت اعطاها النفقة واخذ منها كفيلا هكذا ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله في شرحه
وذكر في ادب القاضي للخصاف ان القاضي ان استوثق منها بكفيل فحسن وان لم ياخذ كان جايزا والصحيح
ما ذكر شمس الايمة رحمه الله لان نصب ناظر الكل من عجز عن النظر بنفسه والغايب هاهنا عجز عن النظر
لنفسه بنفسه فيجب على القاضي ان ينظر له ونظيره هاهنا في اخذ الكفيل لجواز ان يحضر فيقيم
بينة انه كان اوفاها النفقه او يقيم بينة انه ارسل اليها بالنفقه فان حضر الزوج وقال كنت اوفيت النفقه
وارسلت اليها فالقاضي يقول له اقم البينة فان اقام بينة امرها القاضي برد ما اخذت لانه ظهر عند
القاضي انها اخذت بغير حق وللزوج الخيار ان شاء اخذها بذلك وان شاء اخذ الكفيل وان لم يكن
للزوج بينة وحلفت المراة على ذلك فلا شي على الكفيل وان نكلت عن اليمين ونكل الكفيل لزمهما وللزوج
الخيار على ما قلنا هذا اذا كان النكاح معلوما بينهما للقاضي فاما اذا لم يكن النكاح بينهما معلوما للقاضي
وارادت المراة ان تقيم البينة على النكاح لم يقبل القاضي ذلك منها ولا يعطيها النفقه عند علماينا الثلاثة
لان هذا قضاء على الغايب لان دفع ماله اليها لتنفق هي على نفسها لا يكون الا بعد القضاء بالنكاح والزوجية
فيكون قضاء على الغايب فلا يجوز وعند زفر يسمع القاضي البينة منها ولا يقضي بالنكاح ويعطيها النفقة
من مال الزوج وان لم يكن للزوج مال يامرها بالاستدانة فان حضر الزوج واقر بالنكاح امره بقضاء الدين
وان انكر ذلك كلفها القاضي اعادة البينة فان لم تعد امرها برد ما اخذت ولم يقض لها بشي مما استدانت على
الزوج فهذا قول زفر وهو قول ابي يوسف في النفقات فيحتمل ان ما ذكره الخصاف في النفقات قول
ابي يوسف الاول كما نص عليه في المختصر الكافي وكان ابو حنيفة رحمه الله اولا يقول يقضى بالنفقه على
الغايب وهو قول ابراهيم ثم رجع الى قول شريح فقال لا يقضى وعند محمد رحمه الله لا يقضى قولا واحدا وما
يفعله القضاة في زماننا من قبول البينة من المراة وفرض النفقة على الغايب انما تنفذ لا لانه قول علماينا
الثلاثة رحمهم الله في ظاهر الرواية لكن لكونه قضاء في فصل مجتهد فيه وهو ارفق بالناس ثم على قول

من

من يقول يفرض النفقه في هذه المسايل لا تحتاج المراة الى اقامة البينة ان الزوج لم يخلفها النفقة
الدليل عليه ان الخصاف ذكر في ادب القاضي انها اذا ادعت انها زوجة فلان فالقاضي يفرض لها
عند ابي ولم يقل ان اقامت البينة ان الزوج لم يخلفها نفقة هذا الذى ذكرنا كله اذا كان المال في بيت
الغايب فان احضرت المراة غريما للزوج او مودعا في يديه مال الزوج فان كان القاضي يعلم بالنكاح وبالوديعة
والدين نقضي لها بالنفقة لما قلنا وان لم تكن الحال معلومة للقاضي فان كان المودع والمديون مقرين
بالزوجية وبالمال امرهما القاضي باعطاء النفقه من ذلك لانه ثبت النكاح والمال للغايب بتصادقهم
جميعا فوجب على القاضي ايفاء حقها من ذلك المال كما لو كان هذا المال في بيت الزوج وان انفق المودع
او المديون على والد رب الدين وولدته او امراته بغير امره يضمن المودع ولا يبرا المديون لكن لا يرجع
المنفق على من انفق وهذا بخلاف دين اخر على الغايب فان صاحب الدين لو احضر غريما او مودعا للغايب
لم يامر القاضي بقضاء الدين وان كان مقرا بالمال وبدينه والفرق وهو ان القاضي انما يامر في حق
الغايب بما يكون نظرا له وحفظا لملكه عليه وفي الانفاق على زوجته من ماله حفظ ملكه عليه وليس
في قضاء الدين من ماله حفظ ملكه عليه وليس في قضاء عليه بقول الغير وهذا لا يجوز وان جحد
المال الغايب او جحد النكاح او جحدا كليهما لم تقبل بينتها على شي من ذلك اما على المال فلانها بهذه
البينة تثبت الملك للغايب وهي ليست بخصم في اثبات الملك للغايب واما على الزوجية فما ذكر في
الكتاب انه لا تقبل بينتها قول محمد وهو قول ابي حنيفة الاخر وابي يوسف الاخر اما على قول ابي حنيفة
الاول وابي يوسف الاول فتقبل منها البينة ولكن على قول ابي حنيفة الاول يقضي بينهما بالنكاح وعلى
قول ابي يوسف الاول لا يقضى هكذا ذكر الخصاف في نفقاته وذكر القدوري قول ابي حنيفة الاول
والاخر كما ذكر الخصاف ولم يتعرض لقول ابي يوسف وانما لم تقبل هذه البينة منها على النكاح لانها
بهذه البينة تثبت النكاح على الغايب والمودع والمديون ليسا بخصم في اثبات النكاح على الغايب
هذا الذى ذكرنا اذا كان للزوج مال حاضر واما اذا لم يكن له مال حاضر فطلبت من القاضي ان يسمع بينتها
على النكاح ويفرض النفقه على الغايب ويامرها بالاستدانة لم يجبها الى شي من ذلك لان هذا قضاء على
الغايب وهذا قول ابي حنيفة الاخر وهو قول ابي يوسف ومحمد اما على قول ابي حنيفة الاول وهو قول
زفر يجيبها الى ذلك وذكر قول ابي حنيفة الاول في السير الكبير فكان عن ابي حنيفة في جواز القضاء على
الغايب روايتان فكان هذا فصلا مجتهدا فيه فكان للقضاء فيه مجال وذكر في ادب القاضي للخصاف
اذا لم يكن للزوج مال حاضر والقاضي يعلم بالنكاح فطلبت من القاضي ان يفرض لها النفقه ويامرها
بالاستدانة انه لا يجيبها الى ذلك خلافا لزفر رحمه الله فكان هذا فصلا مجتهدا فيه فكان للقضاء
فيه مجال والذي ذكرنا في النفقه كذلك في الكسوة وهذا الذى ذكرنا كله اذا كان من مال الغايب
في بيته وما كان وديعة عند انسان من جنس حقها بان كان دراهم او دنانير او كان ثيابا من جنس
كسوتها او كان طعاما ماله فاما اذا كان الوديعة والمال الذى في بيت الزوج من خلاف جنس حقها
فليس لها ان تبيع شيا من ذلك في نفقة نفسها وكذلك القاضي لا يبيع ذلك في نفقتها عند الكل
اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلان البيع انما يكون على طريق الحجر والحجر عند ابي حنيفة رحمه الله على
الحر العاقل البالغ لا يصح واما على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك الجواب لان عندهما
انما يبيع القاضي على الحاضر الممتنع فاما الغايب فلا يعلم امتناعه قال وينفق القاضي عليها من غلة

الدار والعبد الذى هو للغايب لان ذلك من جنس حقها ولكن ينظر للغايب على الوجه الذي
قلنا قبل هذا قال في الكتاب عقيب هذه المسايل وفي كل فصل كان للقاضي ان يقضي لها بالنفقة
في مال الزوج فلها ان تاخذ من مال الزوج ما يكفيها بالمعروف من غير قضاء قال عليه الصلوة والسلام
لهند امراة ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف قال واذا طلبت المراة من القاضي ان يفرض لها
النفقة على زوجها وكان للزوج على المراة دين فقال الزوج احسبوا لها نفقتها منه كان له ذلك
لان الدينين من جنس واحد فتقع المقاصة كما في ساير الديون الا ان في ساير الديون تقع المقاصة
تقاصا اولم يتقاصا وهاهنا يحتاج الى رضاء الزوج لوقوع المقاصة وانما كان كذا لان دين النفقة
انقص من ساير الديون فان ساير الديون لا تنقض بالموت ودين النفقة يسقط على ما نبين بعد هذا ان شاء
الله تعالى فكان دين الزوج اقوى فلا تمتنع المقاصة الا برضا الزوج كما لو كان احد الدينين جيدا والاخر
رديا فاذا قال الزوج احسبوا لها نفقتها منه فقد رضي بوقوع المقاصة فتقع المقاصة قال واذا فرض
القاضي للمراة الكسوة فهلكت او سرقت منها او حرقها قبل الوقت فليس عليه ان يكسوها حتى يمضي الوقت
الذى لا يبقى اليه الكسوة هكذا قال في الكتاب والاصل في هذه المسايل ان القاضي متى ظهر له الخطا
في التقدير يرده فاذا لم يظهر له ذلك لا يرده وهذا لانه اذا لم يظهر الخطا في التقدير بقي التقدير
معتبرا فالم يمض الوقت الذى قدره القاضي لا يقضي لها بكسوة اخرى اما اذا ظهر الخطا في التقدير
جعل وجود هذا التقدير وعدمه بمنزلة فكان القاضي قضى لها بالكسوة ولم يوقت لها وقتا فتخرقت
من غير اسراف وهناك يقضي لها بكسوة اخرى كذا هاهنا • اذا ثبت هذا فنقول اذا هلك الكسوة
او سرقت قبل الوقت لم يتبين خطاه فيمضيه ولا يقضي بكسوة اخرى حتى تمضي تلك المدة وان تخرقت الكسوة
بالاستعمال قبل مضي الوقت ينظر ان تخرقت لخرق استعمالها لم يتبين الخطا في التقدير فيمضيه ولا
يقضي بكسوة اخرى حتى يمضي ذلك الوقت وان تخرقت بالاستعمال المعتاد تبين الخطا في التقدير
لانه وقت وقتا لا يبقى الكسوة الى ذلك الوقت فيقضي لها بكسوة اخرى وكذلك الجواب في النفقة اذا
ضاعت او سرقت او اكلت واسرفت او لم تسرف وكان ذلك قبل مضي الوقت فهو على ما قلنا في الكسوة
فرق بين كسوة الزوجات ونفقتهن وبين كسوة الاقارب ونفقتهم فان القاضي اذا فرض للاقارب
الكسوة او النفقة فضاعت من ايديهم قبل مضي الوقت يفرض لهم مدة اخرى والفرق وهو ان نفقة
الاقارب انما تستحق باعتبار الحاجة ولا يستحق مع الغنا فمتى ضاعت الكسوة والنفقة قبل الوقت فقد
تجددت الحاجة اما نفقة المراة فلا تستحق باعتبار الحاجة فلهذا استحقت المراة النفقة مع الغنا وانما تستحق
كفاية وبالضياع قبل مضي الوقت لا يتبين انها لم تكن كافية في تلك المدة واما اذا مضت المدة وكسوتها باقية
فان لم تستعمل تلك الكسوة اصلا حتى مضى الوقت يفرض القاضي لها كسوة اخرى اذ لم يظهر خطا القاضي في
التقدير فان استعملت تلك الكسوة ومعها كسوة اخرى في تلك المدة يفرض لها كسوة اخرى لانه لما استعملت
مع هذه الكسوة كسوة اخرى في تلك المدة لم نظهر خطا القاضي في التقدير وان لم تستعمل مع هذه الكسوة
كسوة اخرى لا يفرض لها كسوة اخرى لانه ظهر خطا القاضي في التقدير حيث وقت وقتا تبقى الكسوة
وراء ذلك الوقت فرق بين هذا وبينما اذا فرض لها القاضي عشرة دراهم نفقة شهر فمضى الشهر وقد بقي من
العشرة شي حيث يقضي لها القاضي بعشرة اخرى والفرق ان في باب النفقة لم نظهر خطا القاضي في التقدير
بيقين لجواز انه انما بقي من العشرة شي لتقتير وجد منها في الانفاق على نفسها فبقي التقدير معتبرا فيقضي القاضي

بعشرة دراهم اخرى اما في باب الكسوة اذا كست جميع المدة ولم تتخرق فقد ظهر خطا القاضي في
التقدير بيقين لانا تيقنا انه لم يوجد منها التقتير في اللبس وفرق بين نفقة الزوجات وكسوتهن
وبين نفقة المحارم وكسوتهم فان في الاقارب اذا مضى الوقت وبقي شي من الدراهم او بقيت الكسوة
فالقاضي لا يقضي باخرى في الاحوال كلها والفرق ما ذكرنا ان نفقة الاقارب وكسوتهم انما تستحق باعتبار
الحاجة وما بقي شي من الدراهم او بقيت الكسوة فلا حاجة الى الاخرى واما نفقة المراة انما تستحق عوضا
عن الاحتباس في بيت الزوج من وجه والقاضي انما جعل هذا المال عوضا عن احتباس مقدر فاذا لم
يظهر خطا القاضي في التقدير بيقين حال احتباس اخر لم يوجد بازايه عوض فيقضي باخرى فهذا هو الفرق
بينهما قال واذا فرض القاضي لها ما لا يكفيها فلها ان ترجع عن ذلك لانه ظهر خطاء القاضي حيث
قضى بما لا يكفيها فعليه ان يتدارك الخطا بالقضاء بما يكفيها وكذلك اذا فرض على الزوج زيادة ما يكفيها
ذكر في الحاوي في الفتاوى ان القاضي اذا فرض لها بالدراهم ارخص الطعام فغلا او كان على العكس
كان لها ان يطالب بالزيادة وله ان يمتنع من الزيادة قال واذا فرض على المعسر نفقة المعسرين
ثم ايسر يفرض عليه نفقة الموسرين عند طلبها لان النفقة يجب شيا فشيا على ما ياتي بعد هذا
فيعتبر حاله في كل وقت وكما لا يستانف القضاء بنفقة المعسرين بعد اليسار لا يستديم ذلك
القضا ايضا

نوع اخر في نفقة خادم الزوجة

قال واذا كان زوج المراة
موسرا وللمراة خادم واحدة فرض على الزوج نفقة تلك الخادم لانه لا بد لها من خادم واحد يقوم
بخدمتها وتهيي امور بيتها حتى تتفرغ المراة بحوايج الزوج فكان ذلك من حوايج المراة ومنفعته تعود
الى الزوج فيكون ذلك على الزوج الا ترى انه كما يفرض للقاضي كفايته من بيت المال يفرض كفاية خادمه
كذا هاهنا وهذا اذا كانت المراة حرة فان كانت امة لا يستحق نفقة الخادم على زوجها لان الامة خادمة
في نفسها فلا يستحق نفقة الخادم فان كان لها خادمان او اكثر فعلى قول ابي حنيفة ومحمد لا يفرض
لاكثر من خادم واحد وقال ابو يوسف يفرض لخادمين لانها تحتاج الى الخادمين ليقوم احديهما بامور داخل
البيت والاخرى بامور خارج البيت ولهما ان حاجة المراة ترتفع بخادم واحد عادة وما زاد على ذلك للزينة
والتجمل ووجوب النفقة على الزوج للكفاية دون الزينة والتجمل فرق ابو حنيفة ومحمد بين الزوجة
والاولاد فانه اذا كان للرجل الموسر اولاد لا يكفيهم خادم واحد يفرض عليه نفقة خادمين والفرق
وهو ان المراة الواحدة يكفيها خادم واحد عادة فالزيادة على الواحد غير محتاج اليها عادة فاما الاولاد
اذا كثروا فلا يكفيهم خادم واحد في زمان يفرض عليه نفقة خادمين او اكثر مقدار ما يكفيهم والاختلاف
في هذه المسيلة نظير الاختلاف فيهم في الغازي اذا قاد فرسين لا يسهم له الا لفرس واحد عند ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف يسهم لفرسين وذكر في فتاوى اهل سمرقند ان المراة اذا كانت من بنات الاشراف
ولها خدام كثير تخير الزوج بين نفقة خادمين لان مثل هذه المراة تحتاج الى الخادمين ليقوم احديهما بامور
داخل البيت والاخرى بامور خارج البيت من الرسالة وغيرها وعن ابي يوسف في رواية اخرى
ان المراة اذا كانت فايقة ست فانه زفت اليه زوجها مع خدم كثيرة استحقت نفقة الخدم كلها على
الزوج فان قال الزوج لامراته لا انفق على احد من خدمك ولكن اعطي خادما من خدمي ليخدمك فابت
المراة لم يكن للزوج ذلك ويجبر على نفقة خادم واحد من خدم المراة لان المراة عسى لا يتهيا لها الاستخدام
بخدم الزوج قال وان لم يكن للمراة خادم لا تفرض نفقة الخادم على الزوج في ظاهر الرواية عن

اصحابنا الثلثة لان استحقاقها نفقة الخادم فاذا لم يكن لها خادم كيف يستوجب نفقة الخادم
وهو نظير القاضي اذا لم يكن له خادم لا يستحق كفاية الخادم في مال بيت المال كذا هذا الذي ذكرنا
كله اذا كان الزوج موسرا فاما اذا كان معسرا لم يفرض عليه نفقة الخادم في رواية الحسن عن ابي حنيفة
وقال محمد يجب اذا كان لها خادم وجه قول محمد انه اذا كان لها خادم لهذه المراة لم يكتف بخدمة
نفسها فيجب على الزوج نفقة خادمها كما في حالة اليسار وجه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله
ان المراة قد تكتفي بخدمة نفسها واستعمال الخادم لزيادة الزينة وذلك معتبر في حال اليسار دون
حالة الاعسار لان المعسر يلزمه ادنى الكفايات ولا يلزمه الزيادة على ذلك وقد اختلف المشايخ في
الخادم ان اي خادم من يخدم المراة يستحق النفقة على الزوج منهم من قال المملوكة لها حتى لو كانت حرة
او لم تكن مملوكة لها لا تستحق ومنهم من قال كل من يخدمها حرة كانت او مملوكة لها او لغيرها تستحق النفقة
قال ولا تقدر نفقة الخادم بالدراهم على ما ذكرنا في نفقة المراة بل يفرض لها ما يكفيها بالمعروف ولكن لا
تبلغ نفقة خادمها نفقتها لان الخادم تبع للمراة فتنقص نفقة الخادم عن نفقتها حتى يظهر مزيتها على الخادم
قال وان كان للمراة مماليك كثيرة حتى وجب على الزوج نفقة خادم واحد عند ابي حنيفة ومحمد فقالت
المراة للزوج انفق عليهم من مهري ففعل فقالت هي لا احسب من مهري لانك تستخدمهم قال في
فتاوى ابي الليث ما انفق عليهم بالمعروف فهو محسوب منه لانه ادى ما وجب على المراة بامر المراة وللمراة
على الزوج المهر فيقدر ما انفق عليهم بالمعروف فهو محسوب منه قال في الكتاب وفي كل موضع يفرض
القاضي نفقة الخادم على الزوج يفرض الكسوة للخادم ايضا والكسوة للخادم على المعسر في الشتاء قميص
كرابيس وازار وكساء ارخص ما يكون وفي الصيف قميص مثل ذلك وازار وعلى الموسر في الشتاء قميص
زطي وازار كرابيس وكساء رخيص وفي الصيف قميص مثل ذلك وازار فقد اوجب لها في الشتاء من الكسوة
اكثر مما اوجب في الصيف وانما فعل ذلك لما قلنا في المراة ثم لم يفرض لخادمها الخمار وقد ذكرنا في كسوة
المراة الخمار وانما كان هكذا لان الحاجة الى الخمار يستر الراس وراس المراة عورة اما راس المراة ليس بعورة
وفرض لها الازار لان الخادم يحتاج الى الخروج لبهي امور خارج البيت فيحتاج الى الازار قد ذكرنا اختلاف
المشايخ في ازار المراة قال في الكتاب ولخادم المراة المكعب او الخف بحسب ما يكفيها فقد فرض
للخادم المكعب او الخف ولم يفرض للمراة لانه لا حاجة الى المراة بذلك وانها لا تحتاج الى الخروج والبروز
والخادم يحتاج قال مشايخنا رحمهم الله وما ذكر محمد رحمه الله في الكتاب من بيان نفقة الخادم
وكسوتها فهو بناء على عاداتهم وذلك يختلف باختلاف الامكنة في شدة الحر والبرد وباختلاف العادات
في كل وقت فعلى القاضي اعتبار الكفاية في نفقة الخادم فيما يفرض في كل وقت ومكان على ما ذكرنا
في كسوة المراة الا انه لا يبلغ كسوة الخادم كسوة المراة لما ذكرنا في النفقة **نوع اخر في الخصومة
في نفقة الازمنة الماضية** قال واذا خاصمت المراة زوجها في نفقة ما مضى من الزمان
قبل ان يفرض القاضي لها النفقة وقبل ان يتراضيا على شيء فان القاضي لا يقضي لها بنفقة ما مضى
عندنا وعند الشافعي يقضي واجمعوا ان بعد فرض القاضي لها النفقة او بعد تراضيهما على شيء لنفقة
كل شهر يقضي لها ولو غاب الزوج عنها شهرا او حبس او كان حاضرا او امتنع من الانفاق وقد استدانت على
الزوج او اكلت من مال نفسها ليس لها ان تاخذ الزوج بنفقة ما مضى واصل المسئلة ان نفقة الزوجات
تصير دينا بقضاء القاضي او بتراضيهما على شيء معلوم لكل شهر اما قبل قضاء القاضي وقبل تراضيهما لا تصير

دينا عندنا وعند الشافعي تصير دينا وجه قول الشافعي رحمه الله ان النفقة عوض عن الاحتباس في
بيت الزوج لمنفعة تعود الى الزوج بدليل انه اذا فات الاحتباس بان نشزت لا تستحق النفقة والاعواض
تصير دينا من غير قضاء ولا رضى متى وجد سببه كما في الاجرة والثمن وانا نقول بان النفقة عوض من
وجه صلة من وجه لان النفقة بازاء الاحتباس وفي الاحتباس ان كان حق الزوج من حيث الاستمتاع
وقضاء الشهوة منها او اصلاح امر المعيشة ففيه حق الشرع من حيث تحصيل الولد وصيانة كل واحد
منهما عن الزنا فمن حيث ان الاحتباس حق الزوج ان امكن جعل النفقة عوضا عنه فمن حيث انه حق الشرع
واقامة حق الشرع مستحق على كل انسان لا يصلح ان يكون عوضا عنه فكان عوضا من وجه صلة من وجه
فمن حيث انها صلة لا تصير دينا من غير قضاء ولا رضا كنفقة الاقارب ومن حيث انها عوض تصير دينا
سواء وجد القضاء او التراضي عملا بالدليلين بقدر الامكان وكذلك لو استدانت المراة على زوجها
نفقة مثلها قبل فرض القاضي وقبل التراضي منهما على شيء منهما فانها لا ترجع بذلك على الزوج لانها لو
رجعت اما ان ترجع بحكم انها صارت مستدينة على الزوج ولا وجه لذلك لانه ليس لها ولاية ايجاب
الدين على الزوج اما ان يرجع بحكم ان نفقتها صارت دينا في ذمته ولا وجه اليه ايضا لما ذكرنا ان النفقة
للزوج لا تصير دينا الا بقضاء القاضي والتراضي ولم يوجد شيء من ذلك هاهنا وتفسير الاستدانة
على الزوج ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله في شرح النكاح
في باب النفقة في الطلاق ان هذا الجواب قول ابي حنيفة الاخر اما على قوله الاول فكان لها ان ترجع بنفقة
مثلها على الزوج فكان قول ابي حنيفة الاول نفقة الزوج تصير دينا على الزوج قبل قضاء القاضي وقبل
التراضي منهما كما هو قول الشافعي رحمه الله قال اذا فرض القاضي لها على الزوج كل شهر كذا او تراضيا
على نفقة كل شهر فمضت اشهر ولم يعطها شيئا من النفقة وقد كانت استدانت فانفقت او انفقت من مال
نفسها ثم مات الزوج او ماتت المراة سقط ذلك كله عندنا وعند الشافعي لا تسقط بناء على ان النفقة
عندنا تستحق استحقاق الصلات من وجه والصلات تسقط من وجه بالموت قبل القبض وعند الشافعي
تستحق استحقاق العوض من كل وجه والعوض لا يسقط بالموت قبل القبض ونسبة هذا في الكتاب بمن
وجبت عليه الجزية ثم مات وهناك لا تستوفى الجزية من تركته كذا هاهنا وكذلك لو طلقها الزوج في هذا
الوجه يسقط ما اجتمع عليه من النفقات بعد فرض القاضي هكذا حكي عن القاضي الامام ابي علي الحسين
ابن الخضر النسفي وكان يقول وجدنا رواية هذه المسئلة في كتاب الطلاق وذكر في فتاوى ابي الليث
رحمه الله واذا وقعت المخاصمة بين الزوجين في امر النفقة فتوسط اب الزوج واعطاها شيئا ثم
طلقها الزوج ليس للاب استرداد ما تطوع به وشبهه بالذمي اذا اجتمع عليه خراج راسه ثم اسلم
لم يسقط عنه ما كان اجتمع عليه ووجه التشبيه به ان كان الذمي انما كان يوخذ منه خراج الراس لاصراره
على الدين الباطل وقد زال ذلك المعنى بالاسلام فتسقط الجزية كذا هاهنا المراة انما تستحق النفقة
بالوصلة التي كانت بينهما وتلك الوصلة قد انقطعت بالطلاق هذا الذي ذكرنا اذا فرض القاضي لها
النفقة ولم يامرها بالاستدانة اما اذا امرها بالاستدانة على الزوج فاستدانت ثم مات احدهما فلا يبطل
ذلك هكذا ذكر الحاكم الشهيد في المختصر وذكر الخصاف انه يبطل ايضا والصحيح ما ذكر في المختصر
لان استدانتها بامر القاضي وللقاضي ولاية عليهما بمنزلة استدانة الزوج بنفسه ولو ان الزوج استدان
بنفسه لا يسقط ذلك الدين بموت احدهما كذا هاهنا وكذلك في مسئلة الطلاق يجب ان يكون الجواب هكذا

وبما يتصل بهذا النوع ما ذكر محمد رحمه الله في الكتاب لو عجل الزوج لها نفقة مدة ثم مات احدهما قبل
مضي المدة لم يرجع عليها ولا في تركتها في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رفع عنها بحصة ما
مضى ويجب رد الباقي ان كان قايما وقيمة الباقي ان كان مستهلكا وجه قول محمد رحمه الله انها اخذت ذلك من
مال الزوج لمقصود ولم يحصل له ذلك المقصود فكان له ان يسترده منها كما لو عجل لها نفقة ليتزوجها فما
قبل ان يتزوجها ولابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انها صلة من وجه على ما ذكرنا وحق الاسترداد
في الصلات ينقطع بالموت كالرجوع في الهبة وروي عن محمد رحمه الله انها اذا قبضت نفقة شهر
فما دونه لم يرجع عليها بشي وكذلك اذا قبضت نفقة اشهر كثيرة فمات احدهما قبل مضي المدة والباقي
من المدة شهر او دونه لا يرجع عليها ولا في تركتها بشي لان الشهر وما دونه في حكم اليسير فصار كنفقة
الحال وهذا استحسان قال محمد رحمه الله وان كان اكثر من الشهر فعلى ما بينا من الاختلاف نوع آخر

في الاختلاف الواقع بين الزوجين في دعوى اليسار والاعسار

قال في الكتاب روي ان امراة اختصمت مع زوجها في نفقتها فقال الزوج ليس عندي نفقة فقال
لها ابو يوسف خذي عمامته وانفقيها على نفسك قال الفقيه ابو الليث رحمه الله يحتمل ان ابا يوسف
رحمه الله عرف ان له عمامة اخرى فاما لو لم يكن له عمامة اخرى فلا يجب عليه ان يبيع هذه العمامة في النفقة
ولا في ساير الديون وفي شرح ادب القاضي للخصاف انه لا يجب عليه ان يبيع مسكنه وخادمه لان
هذا من اصول حوايجه وحاجته مقدمة على ساير الديون ويبيع ما سوى ذلك ومن المشايخ من قال لا
يجب عليه بيع الازار لان له حاجة الى الازار وهي الحاجة الى ستر العورة فاما ما سوى الازار فيجب
عليه ان يبيع الا اذا كان في موضع برد فحينئذ يترك لنفسه ما يدفع به ضرر البرد ويبيع ما سوى ذلك ومن
المشايخ من قال يترك لنفسه دستا من الثياب ويبيع ما سوى ذلك واليه مال شمس الايمة الحلواني ومن
المشايخ من قال يترك لنفسه دستين ويبيع ما سوى ذلك واليه مال شمس الايمة السرخسي وهذا لان
الحاجة ماسة الى دستين فانه اذا غسل احدهما يحتاج الى الاخرى فاما اذا كان له ثياب حسنة يحتاج
الا كتفا بما دون ذلك يبيع ثيابه ويشتري بالثمن ثوبا يكفيه وبالباقي يقضي الدين وينفق على زوجته
بدا الاثر هكذا ذكر في شرح ادب القاضي للخصاف في باب الملازمة قال محمد رحمه الله في
الكتاب واذا فرض القاضي نفقة المراة على الزوج فامتنع الزوج من الانفاق وقال انا معسر وقالت المراة
بل هو موسر وطلبت المراة من القاضي ان يحبسه بالنفقة لا يحبسه القاضي اول مرة لان الحبس عقوبة
لا يستوجبها الا الظالم ولم يظهر ظلمه واذا حبسه لا تسقط عنه النفقة ويومرها بالاستدانة حتى
ترجع على الزوج اذا ظهر له وانما كان هكذا لان هذا حبس بحق وقد وجد المنع من جهته فيلزمه النفقة
بما يستقبل وهو في الحبس فان طلبها في النفقة فسالت القاضي ان يفرض عليها نفقة فعل ذلك ويكون
ما اجتمع عليه من النفقة بعد الفرض دينا مع الصداق فيدوم الحبس الى ان يوفي الكل على ما ياتي بعد هذا
فان قال الزوج للقاضي احبسها معي فان لي موضعا في الحبس خاليا فالقاضي لا يحبسها معه ولكنها
تصير في منزل الزوج ويحبس الزوج لها هكذا ذكر هاهنا وذكر في الدعاوي والبينات في قسم
الفتاوي وقد قيل ينبغي للقاضي ان يحبسها لانها اذا حبست زوجها ولم تحبس هي تذهب حيث تريد
وقيل القاضي يقول لها اذا اردت حبس الزوج لو حبست زوجك حبستك معه والا فلا احبس الزوج
وعلى التقديرين جميعا يقع الامن لذهابها الى ما تريد ثم اذا حبسه القاضي ان علم انه محتاج خلى سبيله

لانه يستحق النظر الى ميسرة بالنص قال وينبغي للقاضي اذا حبس الرجل شهرين او ثلاثة في نفقة او
دين ان يسال عنه وفي بعض المواضع ذكر اربعة اشهر وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله
ستة اشهر وفي رواية الطحاوي عن ابي حنيفة رحمهما الله شهر والحاصل انه ليس فيه تقدير
لازم لان الحبس للاضجار وذلك يختلف به احوال الناس فيكون ذلك مفوضا الى راي القاضي
فان وقع في راي القاضي ان هذا الرجل يضجر بهذه المدة ويظهر المال ان كان له مال سال عن حاله بعد
ذلك وذكر هشام في نوادره عن محمد ان للقاضي ان يسال عن حاله ولم يعتبر في ذلك مدة فاذا
سال عنه فقامت البينة على عسرته اخرجه القاضي من الحبس ولا يحتاج الى لفظة الشهادة
بل اذا اخبر بذلك يكفي قال الشيخ الامام الزاهد المعروف بخواهر زاده رحمه الله هذا السوال من القاضي
بعد ما حبسه احتياط وليس بواجب لان الشهادة بالفقر شهادة بالنفي والشهادة بالنفي ليست بحجة
فكان للقاضي ان لا يسال ويعمل برايه ولكن لو سال مع هذا كان احوط وانفى للتهمة عن القاضي ثم اذا اخبر
انه معسر وخلى سبيله لا يحول بين الطالب وبين ملازمته عندنا لما روي النبي عليه الصلوة والسلام
انه قال لصاحب الحق يد ولسان والمراد تاكيد الملازمة وان اقام المحبوس بينة على عسرته واقام صاحب
الحق البينة على يساره اخذ ببينة صاحب الحق لان بينته تثبت امرا عارضا لشي ثابت وبينة المحبوس
تثبت امرا اصليا وهو الفقر فكان بينة صاحب الحق اكثر اثباتا فكانت اولى بالقبول وان قامت البينة
على عسرته قبل الحبس هل يقبل القاضي ذلك فيه روايتان في احد الروايتين يقبل وبه كان يفتي عامة
المشايخ وهو الصحيح قال وان كان المحبوس غنيا وامر القاضي حبسه حتى يودي النفقة والدين
فبعد ذلك ان كان ماله من جنس النفقة والدين ادى القاضي ذلك من ماله وان كان ماله عروضا
وعقارا فالقاضي لا يبيع شيا من ذلك لا في النفقة ولا في الدين الا برضاه وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله
وعلى قولهما يبيع عروضه في النفقة والدين قولا واحدا ويبيع العقار ايضا على اظهر الروايتين عنهما
ذكر قولهما في العروض في ظاهر الرواية وفي العقار وجميع الاموال في ادب القاضي للخصاف
وفي باب الحبس في الدين ثم اذا ثبت للقاضي ولاية البيع عندهما يبدا بالعروض فاذا لم يف ثمن
العروض بالدين والنفقة يشتغل ح ببيع العقار وترتيب الاموال في قضاء الدين في زكوة الجامع على
سبيل الاستقصاء ثم قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرحه فيما ذكر في ابتداء هذه
المسئلة اشارة الى ان القول قول المراة في انه قادر على الانفاق فانه لو كان القول قول الزوج انه عاجز
لكان لا يحبسه القاضي وان عادت اليه مرارا وذكر في كتاب الحوالة والكفالة انه اذا وجب المهر على
انسان ولم يود وادعى انه معسر وادعت المراة انه قادر فالقول قول المراة حتى يحبسه القاضي اذا عادت
به اليه مرتين او ثلاثا فقد سوى في ظاهر الرواية بين النفقة والمهر والعرض وثمن البيع وذكر الخصاف
في ادب القاضي عن اصحابنا رحمهم الله ان في النفقة والمهر القول قول الزوج حتى لا يحبس الزوج
ما لم يثبت المراة يساره فصار في النفقة والمهر روايتان فعلى هذه الرواية جعل الاقدام على النكاح
اقرارا بالقدرة على النفقة والمهر وعلى رواية الخصاف لم يجعل هكذا ذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر
زاده وذكر محمد رحمه الله في الاصل اذا وقع الاختلاف بين المراة والزوج فقال الزوج انا معسر وعلي
نفقة المعسرين وقالت المراة لا بل انت موسر وعليك نفقة الموسرين فالقول قول الزوج مع يمينه وعلى المراة
البينة لان الفقر في الناس اصل فالزوج يتمسك بما هو الاصل فيكون القول قوله مع يمينه وهكذا ذكر

شيخ الاسلام في شرحه ولم يذكر ان هذه المسئلة على الروايتين وانما كان هكذا لان الاقدام
على النكاح يمكن ان يجعل اقرارا بالقدرة على اصل النفقة اما لا يمكن ان يجعل اقرارا بالقدرة على نفقة
الموسرين فلهذا كانت هذه المسئلة على رواية واحدة ومن المتاخرين من قال في المسئلة الثانية
يحكم فيه زيه فان كان عليه زي الاغنياء لم يقبل قوله انه معسر لان الزي علامة على غناه وما ظهر من
العلامة يجعل حكما عند انعدام دليل فوقه قال الله تعالى ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة وقال
تعالى في قصة يوسف عليه الصلوة والسلام وان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين
ففي هذا دليل على ان ما ظهر من العلامة يجعل حكما فيجعل الزي حكما الا في حق الفقها والعلوية
فانهم يتكلفون للزي مع العسرة ليعظمهم الناس فلا يجعل الزي في حقهم حكما لظهور العادة بخلافه
فعلى هذا القول ان كان على الزوج زي الفقراء وادعت المراة ان هذا غير زيه وكان عليه زي
الاغنياء قبل ان يحضر مجلس القاضي فان القاضي يسالها البينة فان اقامت البينة على ذلك سمع القاضي
وجعل القول قولها وان لم يمكنها اقامة البينة للحال يحكم زيه في الحال ويجعل القول قول الزوج
ثم فرع على المسئلة الثانية فقال على ظاهر الرواية اذا لم يكن للمراة بينة على يساره فسالت القاضي
ان يسال عن يسار الزوج في اليسر فليس على القاضي ذلك لان القاضي وجد دليلا يصلح لفصل
الحكم وهو التمسك بالاصل فليس عليه ان يطلب دليلا اخر وان سال فاتاه عنه انه موسر لا يفرض
القاضي عليه نفقة الموسرين الا ان يخبره رجلان عدلان انه موسر ويكونان بمنزلة الشاهدين يشهدان
على يساره ولا يحتاج الى لفظة الشهادة لان في النفقة حق الله تعالى وحق المراة لانها وجبت بازاء
الاحتباس وفي الاحتباس حق الله تعالى وحق المراة وحق الله يثبت بقول الواحد يشهد بذلك الواحد
وحق العبد لا يثبت الا بالاثنين بلفظة الشهادة فاذا كان بين حق الله تعالى وبين حق العبد عملنا بهما فشرطنا
العدد من حيث انه حق المراة ولم نشترط لفظة الشهادة من حيث انه حق الله تعالى عملا بالدليلين بقدر الامكان
وان قالا بلغنا انه موسر او سمعنا انه موسر لا يثبت اليسار بذلك لانهما ما قالا علمنا وانما قالا بلغنا
او سمعنا وقد يبلغ الانسان الباطل كما يبلغه الحق وكذلك يسمع الكذب كما يسمع الصدق فلا يثبت
اليسار بمثل هذا الخبر هذا الذي ذكرنا اذا لم يكن حال الزوج في العسرة معلومة للقاضي فاما اذا
كان معلوما للقاضي فالقاضي لا يحبسه لان الحبس جزاء الظلم ولم يوجد الظلم هاهنا ولا يفرق بينهما ايضا
عندنا خلافا للشافعي والمسئلة معروفة ثم اذا لم يفرق القاضي بينهما عندنا ولم يحبس الزوج ماذا
يفعل يامر المراة بالاستدانة على الزوج حتى ترجع عليه اذا ايسر فرق بين هذا وبين ساير الديون فان في ساير
الديون قال من عليه الدين اذا عجز عن قضاء الدين لا يامر صاحب الدين بالاستدانة عليه وهاهنا بعد
ما فرض القاضي لها النفقة يامرها بالاستدانة على الزوج ووجه الفرق بينهما ان المراة لو لم تؤمر بالاستدانة
على الزوج بعد فرض القاضي عسى ان تموت هي او يموت الزوج فتسقط نفقتها على ما مر واذا سقطت
لا يفيد القضا بالنفقة لها شيا فتؤمر هي بالاستدانة حتى لا يبطل حقها بموت احدهما فكان الامر
بالاستدانة من القاضي بعد فرض النفقة لتاكيد حقها في النفقة وهذا المعنى معدوم في ساير
الديون فلهذا افترقا واذا امرها القاضي بالاستدانة على الزوج ترجع بذلك على الزوج اذا ايسر لان
استدانتها من الزوج بامر القاضي على الزوج وللقاضي ولاية كاملة عليهما كاستدانتها بامر الزوج فقد ذكر
محمد رحمه الله الاستدانة على الزوج ولم يبين تفسيرها وذكر في ادب القاضي للخصاف ان تفسير الاستدانة

على الزوج الشري بالنسيه ليقضي الثمن من مال الزوج قال مشايخنا رحمهم الله وليس فايدة
الامر بالاستدانة بعد فرض القاضي اثبات حق الرجوع للمراة على الزوج لان بعد فرض القاضي صارت
النفقة دينا للمراة على الزوج وثبت لها حق الرجوع بالنفقة على الزوج سواء اكلت من مال نفسها او
استدانت بامر القاضي او بغير امر القاضي ولكن فايدة الامر بالاستدانة انها اذا استدانت على الزوج
بامر القاضي كان لرب الدين ان يرجع بذلك على الزوج وبدون الامر بالاستدانة ليس لرب الدين ان يرجع
بذلك على الزوج ولكن يرجع رب الدين على المراة ثم المراة ترجع بما فرض لها القاضي على الزوج وهذا لان
الاستدانة على الزوج ايجاب الدين في ذمة الزوج فاذا حصل بامر القاضي فقد حصل ممن له ولاية
تامة على الزوج اما اذا حصل لا بامر القاضي فقد حصل ايجاب الدين في ذمة الزوج من المراة وليس لها
على الزوج هذه الولاية وذكر في تجريد القدوري ان فايدة الامر بالاستدانة ان تحيل المراة الغريم على الزوج
وان لم يرض الزوج بذلك وبدون الامر بالاستدانة ليس لها ذلك الا برضا الزوج وذكر الحاكم الشهيد
في المختصر ان فايدة الامر بالاستدانة بعد فرض القاضي انه اذا مات احدهما بعد الامر بالاستدانة انه يرجع
بذلك على الزوج وفي ماله وبدون الامر بالاستدانة لا يرجع على ما مر **ومما يتصل بهذا الفصل**
اذا فرضت النفقة للمراة على الزوج ولها على الزوج بقية المهر فاعطاها الزوج شيا ثم اختلفا فقال
الزوج هو من المهر وقالت المراة هو من النفقة فالقول قول الزوج لان التمليك وجد من جهة الزوج
والقول في بيان جهة التمليك قول المملك وكذلك هذا في جميع قضاء الدين اذا كانت من وجوه مختلفة
قال الشيخ الامام الزاهد المعروف بخواهر زاده هذا اذا كان المودى شيا يعطى في المهر عادة اما اذا كان
شيا لا يعطى في المهر عادة كقصعة ثريد ورغيف وطبق فاكهة وما اشبه ذلك فلا يقبل قول الزوج
لان الظاهر يكذبه وكذلك اذا بعث اليها دراهم فقال هي نفقة وقالت المراة هدية فالقول قول الزوج
لما بينا وكذلك اذا بعث اليها ثوبا وقالت هو هدية وقال الزوج هو من الكسوة فالقول قول الزوج
مع يمينه لما قلنا الا ان تقيم البينة على ما ادعت وان اقاما البينة فالبينة بينة الزوج ترجحت بزيادة
اثبات لان بينة الزوج مع اثبات جهة الملك اثبت البراة للزوج عما وجب عليه من النفقة والكسوة
وبينة المراة تنفي ذلك فكانت بينة الزوج اكثر اثباتا فكانت اولى بالقبول وكذلك ان اقام كل واحد
منهما بينة على اقرار الاخر بما ادعاه لان الزوج هو المدعي للقضا فيما عليه من الحق فمعنى الاثبات في بينة
الزوج اكثر فكانت اولى بالقبول وكذلك ان اقام كل واحد منهما بينة على اقرار الاخر بما ادعاه لان الزوج
هو المدعي للقضاء فيما عليه من الحق فمعنى الاثبات في بينة الزوج اكثر فكانت اولى بالقبول وكذلك لو
اصطلحا على ان يعطيها الزوج كل شهر خمسة عشر درهما بدفع ذلك بنوى ايفاء مهرها ومضى على ذلك
زمان ثم اختلفا فالقول قول الزوج لما قلنا قال الفقيه ابو الليث رحمه الله ومتى جعلنا القول
قول الزوج ان المدفوع كان من المهر كان للمراة ان تلحق الزوج قدر ما فرض لها القاضي وقدر ما اصطلحا
عليه من وقت الفرض والاصطلاح الى هذا الوقت الذي اختلفا فيه لان باصطلاحهما وقضاء القاضي
صارت النفقة دينا في الذمة فكان لها ان تطالبه بذلك الدين قال واذا وقع الاختلاف بين المراة
والزوج فيما وقع الصلح عليه او فيما وقع الحكم به من النفقة في الجنس او القدر فالقول قول الزوج
والبينة بينة المراة لانها مدعية الزيادة فتحتاج الى اثباتها بالبينة والزوج منكر لذلك فيكون القول
قوله مع يمينه بعد هذا ننظر ان كان ما امر به وحلف عليه يكفيها فيها وان كان لا يكفيها يبلغ به الكفاية

في الموسوف كما لو ثبت الصلح او الحكم بذلك القدر باتفاقهما وقدمر هذا من قبل قال واذا
وقع الاختلاف بين الزوج والمراة فيما مضى من المدة من وقت الفرض او من وقت الصلح فالقول
قول الزوج والبينة بينة المراة لانها تدعي زيادة دين والزوج ينكره فكان القول قوله مع يمينه قال
واذا ادعى الزوج الانفاق وانكرت المراة فالقول قولها مع اليمين لانها انكرت وصول حقها اليها فيكون
القول قولها مع اليمين كما في ساير الديون

نوع اخر في الكفالة بالنفقة

قال ولا يوخذ من الزوج كفيل بالنفقة ومعناه ان الزوج لا يجبر على اعطاء الكفيل بالنفقة لا
قبل صيرورة النفقة دينا على الزوج ولا بعد ذلك هكذا ذكر الحاكم في المختصر وذكر الخصاف في
ادب القاضي ان المراة اذا وجدت زوجها بنفقتها وهو يريد ان يغيب فقالت اقم لي كفيلا بنفقتي شهرا
فشهرا على قول ابي حنيفة رحمه الله لا يجبر على اعطاء الكفيل بنفقة شهر واحد ولم يذكر الخلاف
في المختصر بل ذكر مطلقا انه لا يجبر وانما لا يجبر لان اعطاء الكفيل تبرع والمرء لا يجبر على التبرعات
وصار كالدين الموجل اذا اراد صاحب الدين ان ياخذ منه كفيلا قبل حلول الاجل مخافة ان يغيب
عنه عند حلول الاجل فانه لا يجبر على ذلك كذا هاهنا قال شمس الايمة السرخسي في شرح كتاب
النكاح وقد روى عن ابي يوسف انه قال اذا قالت المراة انه يريد ان يغيب ولا يترك لي نفقة امره
القاضي ان يتعجل لها نفقة شهر او يعطيها كفيلا بنفقة شهر وذكر الخصاف عن ابي يوسف ايضا
ان القاضي يسال الزوج انك كم تغيب فان قال شهرا اخذ منه كفيلا بنفقة شهر او ان قال شهرين
ياخذ منه كفيلا بنفقة شهرين وهكذا قال وان اعطاها الزوج كفيلا بالنفقة كل شهر عشرة
قال ابو حنيفة رحمه الله يقع على شهر واحد وقال ابو يوسف يقع ذلك على الابد ما داما زوجين
هكذا ذكر الخصاف في النفقات وهكذا ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله في شرح نكاحه وذكر
الحاكم في المختصر ان الكفالة تنصرف الى شهر واحد من غير ذكر خلاف فيحتمل ان يكون المذكور في المختصر
قول ابي حنيفة رحمه الله وجه قول ابي يوسف رحمه الله ان المطلق فيما يحتمل التابيد ينصرف الى الابد
فكانه نص عليه ولو نص على الابد فقال كفلت لك بنفقة كل شهر عشرة ابدا ما دمتما زوجين
يقع على الابد ما داما زوجين وتصح الكفالة كذا هاهنا وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان العمل بكلمة كل
متعذر في الكفالة لان كلمة كل متى اضيفت الى الجملة من الاعداد فانما تتناول كل عدد من تلك الجملة
على سبيل الانفراد الا ترى انه لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يجب بنكاح كل امراة كانه عقد
اليمين عليها لا غير ولا يشترط نكاح الجماعة لوقوع الحنث واذا كان يتناول كل عدد من الجملة على سبيل
الانفراد لو صححنا الكفالة في الشهر الثاني والثالث وقد تناولت الكفالة الشهر الثاني والثالث
كما تناولت الشهر الاول لا يتناول بلفظ واحد عقدين مختلفين احدهما مرسل والاخر مضاف وبين
المرسل والمضاف تضاد وتناف واذا تعذر العمل بكلمة كل لغت كلمة كل فصار كانه قال كفلت بنفقة
شهر ونظيره الاجارة اذا اجر وان كل شهر بعشرة ينصرف الاجارة الى شهر واحد كانه قال اجرتك
شهرا لهذا كان لصاحب الدار ان يخرجه متى جاء راس الشهر الثاني كذا هاهنا بخلاف ما لو قال
كفلت لك بنفقة كل شهر عشرة ابدا ما عشت كان الضمان صحيحا كما كان لان هناك المذكور وقت
واحد وهو العمر فيكون النايب عقدا وصحت الكفالة بنفقة جميع العمر وكان ذكر العمر وانه اسم
لوقت واحد بمنزلة ذكر السنة او ما اشبه ذلك ولو قال كفلت لك بنفقة سنة او عشرة اشهر

صحت الكفالة وانصرفت الى الوقت لكون الوقت واحدا كذا هاهنا اما في قوله كل شهر المذكور
اوقات مختلفة فكان الثابت عقود المختلفة قال وان كفل لها بنفقتها على زوجها ابدا
ما داما زوجين فان ذلك جايز واراد بالابد ما داما على النكاح لان لفظة الابد فيما بين الزوجين
يقع على ابها النكاح حتى لو مات احدهما او انقطع النكاح بينهما فلا نفقة لها على الكفيل هكذا ذكر
في ادب القاضي للخصاف وذكر الخصاف رحمه الله في نفقاته ان هذا يتناول زمان العدة
ايضا وهذا لانه كفيل بنفقتها ما دام النكاح باقيا والنكاح هاهنا باق من وجه وانما صحت الكفالة
في هذه المسيلة الى وقت ابها النكاح من كل وجه لان الوقت هاهنا واحد فكان العقد واحدا
ثم فرق بين هذه المسيلة وبينما اذا كفل لها بنفقة ولدها ابدا او مطلقا كان باطلا وان كان الوقت واحدا
لان نفقة الاولاد تجب على التابيد ما دام حيا فانه اذا بلغ تسقط النفقة عن الاب وكذلك اذا ايسر
اما نفقة المراة تجب على التابيد ما دام النكاح موسرة كانت او معسرة فلهذا افترقا وذكر في الفتاوى
في امراة قالت لزوجها انت بري من نفقتي ابدا ما دمت امراتك لا يصح هذا الابراء لان صحة الابراء تعتمد
الوجوب او قيام سبب الوجوب ولم يوجد شي من ذلك هاهنا على ما ياتي في فصل الصلح عن النفقة
ان شاء الله تعالى وبعدما فرض القاضي لها نفقة كل شهر لو قالت ذلك ان قالت قبل ان يمضي زمان من
وقت الفرض بري من نفقة الشهر الاول لا غير ولو قال بعدما مضى اشهر صحت البراءة لما مضى دون ما
بقي واعتبره بالابراء عن حملة الغلام الذي اجره سنة ومضى على ذلك بعض السنة مع الابراء لما مضى دون
ما بقي وكذلك لو اخره كل شهر بكذا او كل سنة بكذا ثم ابراه عن الاجر صح للشهر الاول وللسنة الاولى كذا
هاهنا

نوع اخر في الصلح عن النفقة

قال واذا صالحت المراة زوجها من نفقتها
على ثلاثة دراهم كل شهر فهو جايز وكان ينبغي ان لا يجوز لان الصلح من نفقتها ابراء بعوض فيعتبر بالابراء
بغير عوض وذلك لا يصح لما ان النفقة للحال ليس بواجبة وانما تجب شيا فشيا والجواب هذا انما يستقيم
ان لو كان جواز الصلح عن النفقة بطريق المعاوضة وجواز هذا الصلح ليس بطريق المعاوضة انما كان بطريق
انه تقدير لنفقتها كل شهر بشي واحد وتقدير النفقة بشي معلوم لكل شهر جايز وهذا بخلاف الاجر
اذا ابرا المستاجر عن الاجر قبل استيفاء المنفعة حيث يجوز لان هناك سبب الوجوب وهو العقد موجود
فقام مقام الوجوب في صحة الابراء فكان ابراء بعد الوجوب اما هاهنا فسبب وجوب النفقة في
المستقبل هو الاحتباس في المستقبل وانه غير موجود للحال ثم الاصل في جنس مسايل الصلح عن النفقة
ان الصلح عن النفقة من الزوجين متى حصل بشي يجوز للقاضي ان يفرض على الزوج في نفقتها بحال يعتبر
الصلح فيها تقديرا للنفقة ولا يعتبر معاوضة سواء كان هذا الصلح قبل فرض القاضي النفقة وقبل التراضي
على شي لكل شهر او كان هذا الصلح بعد فرض القاضي النفقة او بعد تراضيهما على شي لكل شهر اذا وقع
الصلح على شي لا يجوز للقاضي ان يفرض على الزوج في نفقتها بحال كما لو وقع الصلح على عبد او ثوب ينظر
ان كان الصلح منهما قبل قضاء القاضي لها بالنفقة وقبل تراضيهما على شي لكل شهر اعتبر
الصلح منهما تقديرا للنفقة ايضا وان كان بعد ذلك يعتبر الصلح منهما معاوضة وفايدة اعتبار
التقدير ان يجوز الزيادة على ذلك والنقصان منه وفايدة اعتبار المعاوضة ان لا يجوز الزيادة
على ذلك ولا يجوز النقصان عنه بعلى هذا الاصل يخرج جنس هذه المسايل قال واذا صالحت
المراة زوجها على ثلاثة دراهم لكل شهر فقالت المراة لا يكفيني هذا القدر كان لها ان تخاصمه حتى يزيدها

مقدار ما يكفيها اذا كان الزوج موسرا وانما كان كذلك لان صلحها لا يكون اقوى من قضاء
القاضي والقاضي لو قدر لها نفقتها في كل شهر مقدار ما لا يكفيها كان لها ان تطالبه بتمام
كفايتها فهاهنا اولى **قال** واذا صالحت المراة زوجها عن نفقة كل شهر على ثلاثة دراهم
ثم قال الزوج لا اطيق ذلك لا يصدق في ذلك لانه التزمه باختياره وذلك دليل على كونه قادرا
على اداء ما التزم فاذا قال لا اطيق فقد ادعى على خلاف ما كان ثابتا فلا يصدق ويلزمه جميع ذلك
قال في الكتاب الا ان يريه القاضي منه يريد به الا ان يتعرف القاضي عن حاله بالسوال من الناس
فاذا اخبروه انه لا يطيق ذلك نقص عنه واوجب على قدر طاقته الا ترى ان في الابتداء اذا علم
القاضي ان الزوج لا يطيق هذا المقدار لا يفرض عليه ذلك المقدار ويفرض بقدر طاقته فاذا علم
في الانتهاء رفع عنه الزيادة على قدر طاقته ايضا او تبريه المراة بنفسها لان النفقة حق المراة فكان
لها ان ترضى بدون حقها او يرخص السعر فيكفيها دون ذلك فالقاضي يرفع عنه قدر الزيادة وهذا
لما ذكرنا ان المعتبر في النفقة مقدار الكفاية والكفاية حاصلة بدون الزيادة فيرفع عنه الزيادة
قال وان لم يمض شي من الشهر حتى صالحها من هذه الثلاثة الدراهم على شي ان كان شيا يجوز
للقاضي ان يفرض لها في نفقتها بحال نحو ما اذا صالح من هذه الثلثة الدراهم على ثلاثة مخاتيم دقيق
بعينها او بغير عينها يعتبر هذا الصلح تقديرا للنفقة **و**ان كان شيا لا يجوز للقاضي ان يفرض في
نفقتها بحال يعتبر الصلح الثاني معاوضة واثر اعتبار التقدير والمعاوضة قد ذكرنا قبل هذا **قال**
محمد رحمه الله في الكتاب عقيب هذه المسيلة ولا يشبه هذا الديون يريد به اذا كان لرجل على اخر الف
دراهم فصالحه من الدراهم على ثلاثة مخاتيم دقيق بغير عينها لا يجوز الصلح **و**الفرق ان في سائر
الديون الصلح منهما معاوضة لان الدين كان واجبا قبل الصلح فاعتبر الصلح معاوضة فكان هذا
بيع دين بدين لا يجوز الا ان يدفع الدقيق في المجلس واما هاهنا قبل مضي الشهر فالنفقة لا تصير دينا
فلم يكن الصلح الثاني معاوضة بل كان تقديرا للنفقة حتى لو مضى الشهر وصارت الثلثة دينا ثم صالحها
على ثلاثة مخاتيم دقيق بغير عينها لا يجوز الصلح ايضا لما قلنا **و**لو صالحت المراة زوجها على ثلاثة
دراهم نفقة كل شهر ثم ان الزوج اعطاها كفيلا ببدل الصلح جاز لان الكفالة ببدل الصلح والصلح
منهما تقدير للنفقة كفالة بالنفقة والكفالة بنفقة المراة جايزة لان النفقة ان لم تكن واجبة
للحال تجب في الثاني والكفالة بدين يجب في الثاني والكفالة بنفقة المراة جايزة لان النفقة
ان لم تكن واجبة للحال جايز على ما عرف في موضعه **و**كذلك الصلح عن نفقة الاقارب على هذا لان
النفقة تستحق بالزوجية مرة وبالقرابة اخرى فكان الجواب في نفقة الاقارب كالجواب في نفقة
الزوجة **قال** في الكتاب والذي ذكرنا من الجواب في الصلح عن النفقة فكذلك في الصلح عن الكسوة
لان الكسوة للحاجة والمعتبر فيها الكفاية كما في النفقة **قال** واذا صالح الرجل امراته من كسوتها
على درع يهودي وملحفة زطي وخمار سابري ولم يسم طولها وعرضها ورقعتها جاز لان الثوب
عين حقها لان حقها في المطعوم والملبوس وانه وجب بدلا عما ليس بمال وهو الاحتباس المستحق
عليها بسبب النكاح والثوب اذا كان معلوم الجنس يجوز ان يجب دينا في الذمة مجهول الوصف
بدلا عما ليس بمال كما في الخلع والنكاح **قال** واذا صالح امراته عن نفقة سنة على ثوب ودفع اليها
فهو جايز على ما ذكرنا وان استحق الثوب بعد ذلك ينظر ان وقع الصلح على الثوب بعد ما فرض القاضي

لها النفقة او بعد ما اصطلحا على شي دفع كل شهر ثم وقع الصلح عن ذلك على هذا الثوب
فانما يرجع بما فرض لها القاضي من النفقة وبما وقع الصلح عليه اول مرة لان النفقة صارت دينا على
الزوج بمضي المدة فاذا اخذت ثوبا بمقابلة النفقة صارت مشترية لهذا الثوب بما وجب لها على الزوج
من المال وشرى الثوب مما ينفسخ باستحقاق الثوب وبالرد بالعيب فيثبت لها الرجوع بثمنه وذلك
ما فرض لها **و**اما اذا وقع ابتداء الصلح على الثوب فانها ترجع بقيمة الثوب لان ابتداء الصلح اذا وقع على
الثوب فالثوب انما ملك بازاء ما ليس بمال وهو الاحتباس المستحق عليها بعقد النكاح والثوب اذا
ملك بازاء ما ليس بمال فعند الاستحقاق يثبت الرجوع بقيمة الثوب كما في النكاح والخلع وهو
نظير ما لو وقع الصلح عن نفقة المراة على وسط ولم يجعل لها اجلا وجعل له اجلا فان كان قبل فرض
القاضي وقبل اصطلاحهما جاز لان النفقة غير واجبة في هذه الحالة فيكون الوصف بدلا
عن الاحتباس الذي ليس بمال والحيوان يثبت دينا في الذمة بدلا عما ليس بمال حالا او موجلا ان
كان هذا الصلح بعد فرض القاضي او بعد اصطلاحهما لا يجوز لان الحيوان هاهنا بدل عن النفقة والنفقة
مال والحيوان لا يجب دينا في الذمة بدلا عما هو مال **قال** واذا كان للرجل امراتان احديهما
حرة والاخرى امة بواها المولى فصالحهما عن النفقة وقد شرط للامة اكثر مما شرط للحرة جاز لان
المعتبر في النفقة مقدار الكفاية وقد يكفي للحرة ما لا يكفي للامة **و**فرع في الكتاب مسيلة الامة
فقال اذا بواها المولى بيتا فكما يجوز صلح الامة عن النفقة فكذا يجوز صلح مولى الامة وهذا لان كل واحد
منهما ذو حظ عن النفقة اما الامة فظاهر واما المولى فلان النفقة احياء مال المولى وكل واحد منهما
ذو حظ عن النفقة فايهما صالح فانما صالح عن حقه فيجوز بخلاف ما لو صالحت الامة زوجها عن
المهر حيث لا يجوز لان مهرها حق المولى من كل وجه وصلح الانسان عن حق غيره من كل وجه لا يجوز
بخلاف النفقة على ما مر فان كان المولى لم يبوها بيتا لم يجز هذا الصلح وكان له ان يرجع عن ذلك لانها
صالحته عما ليس بحق لها فانه لا نفقة لها حتى يبوها المولى بيتا **قال** واذا صالحت المراة زوجها
عن نفقتها كل شهر على اكثر من نفقتها زيادة لا تتغابن الناس في مثلها فان الزوج يلزمه نفقة مثلها
ولا يلزمه الزيادة على ذلك لان الزيادة على ذلك لان الزوج في الزيادة على نفقة مثلها متبرع
فان شاء امضى تبرعه وان شاء لم يمض **قال** واذا كانت المراة مكاتبة بواها المولى بيتا صالحت
زوجها عن نفقتها او مهرها جاز لانها صالحت عما هو حقها كذلك العبد المحجور اذا صالح عن نفقة
امراته وقد تزوج باذن المولى جاز لان الاذن بالنكاح اذن بالانفاق لانه لا بد منه فاذا كان له الانفاق
كان له الصلح لان الصلح ابقاء النفقة **و**كذلك المكاتب اذا صالح امراته عن نفقة كل شهر جاز كما
جاز من العبد المحجور من الطريق الاولى

نوع اخر في ايجاب النفقة في النكاح الذي لم يعرف ثبوته

رجل ادعى نكاح امراة وهي تجحد واقام عليها شهودا لم يكن لها على
الزوج النفقة لانه تبين انها منكوحة ممنوعة عن الزوج لا بفعل الزوج **و**ان ادعت المراة على رجل
انه تزوجها وهو يجحد ذلك فاقامت عليه بينة والقاضي لا يعرف الشهود واحتاج الى المسيلة
لا يجعل لها النفقة لان النفقة لم تكن واجبة عليها بيقين فلا تجب بالشك وفرق بين هذا وبينما
لو شهد شاهدان على رجل انه طلق امراته ثلاثا قد كان دخل بها وهي تدعي الطلاق او تنكره والقاضي
لا يعرف الشهود ومنع القاضي الزوج من الدخول على المراة على ما عرف يقضي القاضي لها على الزوج

بالنفقة اذا اطلت ذلك لان النفقة كانت مستحقة لها على الزوج بيقين والان وقع الشك
في السقوط ان كانت مطلقة لا تسقط وان كانت منكوحة تسقط لانها ممنوعة لا بفعل الزوج
فلا تسقط بالشك فرع على مسئلة النكاح قال ان راى القاضي ان يقضي لها بالنفقة لما راى من
المصلحة ينبغي ان يقول لها ان كنت امراته فقد فرضت لك نفقة كل شهر كذا وكذا ويشهد على ذلك
فاذا مضى شهر وقد استدانت على الزوج ان عدلت تلك البينة اخذته بنفقة تلك الاشهر منذ
فرض لها لانها اذا عدلت الشهود تبين انها كانت منكوحة ممنوعة عن الزوج بفعل الزوج وهو الجحود
وان لم تعدل الشهود لم يكن لها عليه شي قال ولو ان اختين ادعت كل واحدة منهما ان هذا
الرجل زوجها وهو يجحد ذلك فاقامت كل واحدة منهما شاهدين على النكاح ولم توقت البينتان
وقت النكاح لكن اقامت احديهما بينة على اقراره انه تزوجها على الف درهم وانه دخل بها واقامت الاخرى
بينة على اقراره انه تزوجها على مائة دينار وانه دخل بها والقاضي في مسئلة الشهود فطلبتا النفقة
جعل القاضي لهما نفقة امراة واحدة هكذا ذكر في الكتاب وعلى قياس المسئلة الاولى ينبغي ان لا
يفرض لانه وقع الشك في وجوب نفقة كل واحدة منهما مع هذا فرض لهما نفقة امراة واحدة بينهما
ان كان كذلك لان احدى البينتين تعدل غالبا فكان نكاح احديهما ثابتا غالبا فلا يقع الشك في
الوجوب بخلاف المسئلة الاولى واذا قضى القاضي بنفقة امراة واحدة وليست احديهما باولى
من الاخرى كان ذلك بينهما قال فان عدلت البينتان حكم لكل واحدة منهما بالمال الذي قامت
عليه البينة وبالاقل من نصف المال الذي قامت عليه البينة ومن نصف مهر مثلها وان اقامت احديهما
بينة على اقراره بالدخول بها دون الاخرى قضى للمدخول بها بالمهر الذي قامت عليه البينة ولو لم تدع
كل واحدة الدخول اصلا والشهود لم يتعرضوا لاقرار الزوج بذلك يفرق بينه وبينهما ويكون لهما نصف
المال بينهما نصفين قال في الكتاب وفي كل موضع وجبت النفقة والسكنى مع ذلك وهو نوع
اخر من الفصل وهذا لان الله تعالى اوجب السكنى مقرونا بالنفقة قال الله تعالى اسكنوهن من
حيث سكنتم من وجدكم وفي قراءة ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم
لانها محتاجة الى السكنى لحاجتها الى النفقة قال وللزوج ان يسكنها حيث احب لكن بين جيران
صالحين لان الزوج ان كان ارملا لا ينبغي له ان يسكن بين قوم صالحين قال فان اراد الزوج ان يسكنها
مع احد من اقربايه وطلبت المراة منزلا على حدة فلها ذلك لان حق السكنى للمراة انما كان لمعنيين احدهما
ان يعاشر مع الزوج والثاني ان يامن على متاعها فاذا كان معها ثالث تستحي من المعاشرة مع زوجها ولا تامن
على متاعها هذا اذا كان البيت واحدا فاما اذا كان دار فيها بيوت فاعطاها بيتا يغلق عليها ويفتح فلا
فلا يكون لها ان تطالبه بمنزل اخر لانه متى كان لها بيت في دار يغلق عليها ويفتح كان هذا بمنزلة
المنازل فيتوفر عليها حقها فلا يثبت لها المطالبة بشي اخر وكذلك اذا كان له امراتان يسكنهما في بيت
واحد فطلبت احديهما بيتا على حدة فلها ذلك لان في اجتماعهما في بيت واحد ضررا بهما والزوج
مامور بان لا يضر عن المراة هكذا احكي عن الشيخ الجليل ابي بكر محمد ابن الفضل البخاري رحمه الله
وهذا التعليل يشير الى ان الدار وان كانت مشتملة على بيوت تسكن كل واحدة من المراتين في بيت على
حدة يغلق عليها ويفتح كان لها ان تطالب بمسكن اخر قال فان اسكنها في منزل ليس معها احد فشكت
الى القاضي ان الزوج يضربها ويوذيها وسالت القاضي ان يامره ان يسكنها بين صالحين يعرفون احسانه واساءته

فان

فان علم القاضي الامر كما قالت المراة زجره عن ذلك ومنعه عن التعدي لانه علم انه ارتكب ما لا
يحل وان لم يعلم ينظر ان كان جيران هذه الدار قوما صالحين امرها هنالك لانه لو امره بنقلها من هذه
الدار لنقلها الى قوم اخرين مثلهم فلا يفيد فلا يامره لكن يسال الجيران عن صنعه بها فان ذكروا مثل الذي
ذكرت زجره عن ذلك ومنعه عن التعدي في حقها وان ذكروا انه لا يوذيها فالقاضي يتركها ثمة لانه
علم انها متعنتة وان لم يكن في جواره من يوثق به او كانوا يميلون الى الزوج فالقاضي يامر الزوج ان
يسكنها بين قوم صالحين ويسال عن ذلك ويبني الامر على خبرهم لما قلنا نوع منها من هذه المسائل

الفصل الثاني في نفقة المطلقات

هذا الفصل يشتمل على انواع نوع
منها في بيان من يستحق النفقة من المطلقات ومن لا يستحق اجمع العلماء على ان المطلقة طلاقا
رجعيا تستحق النفقة والسكنى ما دامت العدة قايمة سواء كانت حاملا او حايلا وهذا لان بعد
الطلاق الرجعي النكاح قايم وانما اشرف على الزوال عند انقضاء العدة وذلك غير مسقط
للنفقة كما اذا الى منها او علق طلاقها بمضي شهر فاما المبتوتة فلها النفقة والسكنى ايضا ما دامت
في العدة حايلا كان او حاملا وهذا مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لها السكنى ولا نفقة
لها الا ان تكون حاملا والمبتوتة هي التي طلقها الزوج ثلاثا او طلقها بعوض حتى وقع الطلاق باينا
عندهم جميعا حجة الشافعي رحمه الله في ذلك ما روي عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي
ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى وقال لو كنت حاملا كان لك النفقة
الا انا تركنا ظاهر الحديث في حق السكنى بالاجماع ولا اجماع في النفقة فبقي على ظاهره وحجتنا في
ذلك ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى وهذا انص في الباب وما
روي من الحديث فقد طعن فيه الاكابر من الصحابة والتابعين فلا يكون حجة والمعنى في ذلك ان المراة
ما دامت في العدة فهي محبوسة بحق الزوج فانه منفعة الحبس تعود اليه وهو صيانة مايه وكل
محبوسة لحقه فيكون نفقتها عليه كما في حال قيام النكاح ثم فرق بين المطلقة وبين المتوفى عنها زوجها
فان المتوفى عنها زوجها لا تستحق النفقة في تركة زوجها والمطلقة تستحق النفقة على الزوج وموضع
الفرق شرح طلاق المبسوط قال في الكتاب والنفقة واجبة للمعتدة طالت المدة او قصرت
ويكون القول في العدة انها لم تنقض فيما مع يمينها لانها امينة في الاخبار عما في رحمها وقول الامين
مقبول واليه اشار ابي ابن كعب في قوله من الامانة ان تؤتمن المراة على ما في رحمها فان اقام الزوج بينة
على اقرارها بانقضاء العدة برئ من النفقة لان ثبوت اقرارها بالبينة كثبوته بالمعاينة فان ادعت
فان ادعت حبلا انفق عليها ما بينها وبين سنتين منذ طلقها لان عدة الحامل انما تنقضي بوضع الحمل
والولد يبقى في البطن سنتين فان مضت سنتان ولم تلد انقضت النفقة لان الولد لا يبقى في البطن
اكثر من سنتين فان قالت كنت اظن اني حامل ولم احض الى هذه الغاية واظن ان هذا الذي بي ريح
وانا اريد النفقة حتى تنقضي عدتي وقال الزوج قد ادعت الحبل واكثر مدة الحبل سنتين فالقاضي
لا يلتفت الى قوله ويلزمه النفقة ما لم تنقض العدة فان هذا امر قد يشتبه فان معرفة ما في الرحم حقيقة
الى الله تعالى قال الله تعالى ويعلم ما في الارحام فتكون معذورة في ذلك فكان لها النفقة حتى
تنقضي عدتها وعدتها تنقضي بثلاث حيض او دخولها في حد الاياس ومضي ثلاثة اشهر بعد ذلك
فان حاضت في هذه الاشهر استقبل العدة بالحيض لانه تبين انها لم تكن ايسة والنفقة واجبة لها في

جميع ذلك ما لم يحكم بانقضاء العدة لانها محبوسة بعدتها منه وسيل ابو بكر عمن طلق امراته وكتم
عن الناس فلما حاضت حيضتين وطيها فحبلت ثم اقر بطلاقها قال لها النفقة ما لم تضع لان
انقضاء عدتها بوضع الحمل قال وان طلق الرجل امراته وهي صغيرة لم تحض بعد وقد دخل بها
ومثلها يجامع فعدتها ثلاثة اشهر على ما عرف في كتاب الطلاق وينفق عليها ما دامت العدة
قايمة لما ذكرنا وهذا اذا لم تكن المراة مراهقة فاما اذا كانت مراهقة فعدتها لا تنقضي بثلاثة اشهر
بل يتوقف في حالها الى ان تظهر انها هل حبلت بذلك الوطي ام لا فينبغي ان يدر عليها النفقة ما لم
يظهر فراغ رحمها هكذا احكي عن الامام الجليل ابي بكر محمد ابن الفضل البخاري فلو انها حاضت في هذه
الاشهر الثلاثة تستانف العدة بالحيض وتكون لها النفقة حتى تنقضي عدتها لما ذكرنا قال
ويعتبر في هذه النفقة ما يكفيها وهو الوسط والكفاية وهي غير مقدرة لان هذه النفقة نظير
نفقة النكاح فيعتبر فيها ما يعتبر في نفقة النكاح ثم نفقة العدة ابقاء لنفقة النكاح وليس
بشي اخر حتى ان كل امراة تستحق النفقة حال قيام النكاح تستحق النفقة حال قيام العدة وكل امراة
لا تستحق النفقة حال قيام النكاح لا تستحق النفقة حال قيام العدة فان المولى اذا بوا الامة بيتا
لما استحقت النفقة حال قيام النكاح استحقتها ايضا بعد الفرقة ومتى لم يبوها المولى بيتا لما لم تستحق
النفقة حال قيام النكاح لم تستحق النفقة بعد الفرقة ايضا • اذا ثبت هذا فنقول المعتدة اذا لم
تخاصم في نفقتها ولم يفرض القاضي لها شيا حتى اذا انقضت العدة فلا نفقة لها لان النفقة في حالة
النكاح لا تصير دينا الا بالقضاء او رضا فكذا في حالة العدة وان كان الزوج غايبا فاستدانت عليه
ثم قدم بعد انقضاء العدة يقضي لها بنفقة مثلها وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع وقال لا يقضي كما
في نفقة النكاح واما اذا فرض القاضي لها النفقة في حالة العدة وقد استدانت على الزوج او لم
تستدن ثم انقضت عدتها قبل ان تقبض شيا من الزوج فان استادنت بامر القاضي كان لها ان
ترجع على الزوج بذلك لان استدانة المراة بامر القاضي وللقاضي ولاية كاملة بمنزلة استدانة الزوج
بنفسه واما اذا استدانت بغير امر القاضي او لم تستدن اصلا فهل ترجع على الزوج بذلك ام لا
قال شمس الايمة الحلواني في شرح ادب القاضي فيه كلام قال الشيخ الامام رحمه الله والظاهر
عندي انه لا يسقط واشار شمس الايمة السرخسي الى انه يسقط حيث علل فقال سبب استحقاق
هذه النفقة العدة والمستحق لهذا السبب في حكم الصلة فلا بد من قيام السبب لاستحقاق المطالبة الا
ترى ان الذمي اذا اسلم وعليه خراج راسه لم يطالب بشي منه فكذا هاهنا والصحيح هذا قال الخصاف
في نفقاته وكل نكاح كان الزوجان يتوارثان عليه لو مات احدهما وطلقها الزوج وقد دخل بها فان لها
فيه النفقة والمهر يد خولها قال رحمه الله في شرحه وهذا الاصل غير سديد على قول ابي حنيفة
رحمه الله فان الذمي اذا تزوج بامة فانها تستحق النفقة عنده ولا يتوارثان لو مات احدهما وكما تستحق المعتدة
النفقة تستحق الكسوة لان المعنى يجمعهما وهي الحاجة غير ان في الكتاب لم يذكر كسوتها لانها لا تبقى في العدة
مدة تحتاج الى الكسوة غالبا حتى لو احتاجت تفرض لها ذلك ايضا والدليل على ان المعتدة تستحق الكسوة
انها تستحق النفقة واسم النفقة كما يتناول الطعام يتناول الكسوة قال هشام في نوادره قلت لمحمد
رحمه الله النفقة هي الطعام وحده قال لا لكن الطعام والكسوة قال في الكتاب في كل موضع وجب على
الزوج نفقة العدة يجب عليه مونة السكنى كما في حال قيام النكاح فبعد هذا ينظر ان كان للزوج منزل

مملوك فعليه ان يسكنها فيه وان لم يكن للزوج منزل مملوك فعليه ان يكتري منزلا لها ويكون
الكرا على الزوج لان الاسكان عليه وان كان الزوج معسرا يومر المراة ان تستدين الكرا وتودي ثم
ترجع على الزوج اذا ايسر كما هو الحكم في النفقة حال قيام النكاح ثم الاصل لما بعد هذا ان الفرقة
متى وقعت بين الزوجين ينظر ان كان الفرقة من جهة الزوج فلها النفقة سوا كانت الفرقة بمعصية
او غير معصية وان كانت الفرقة بمعنى من جهة غيرها فلها النفقة ايضا سوا كانت الفرقة بمعصية او
بغير معصية وان كانت الفرقة من جهتها ان كانت بغير معصية فلها النفقة وان كانت بمعصية فلا نفقة
لها وهذا لان النفقة صلة وعصيان من يستحق عليه الصلة لا يوثر في بطلان الصلة اما عصيان
من يستحق الصلة يوثر في ذلك واعتبر هذا بالوارث اذا قتل المورث ان كان بحق لا يحرم الميراث وان
كان بغير حق يحرم كذا هاهنا • اذا عرف هذا الاصل فنقول الملاعنة لها النفقة والسكنى لان الفرقة
باللعان فرقة بطلاق فكانت حاصلة من قبل الزوج وكذلك البانية بالخلع وبالايلاء وبردة الزوج
ومجامعة الزوج امها تستحق النفقة لان هذه الفرقات كلها من جهة الزوج بعد ان كانت مستحقة
للنفقة في اصل النكاح فبقي هذا الحق ببقاء العدة • امراة العنين اذا اختارت الفرقة فلها النفقة
والسكنى وكذلك المدبرة وام الولد اذا اعتقتا واختارتا وهما عند زوج قد بواهما المولى بيتا فلهما النفقة
والسكنى وكذلك الصغيرة اذا ادركت فاختارت نفسها فلها النفقة والسكنى وان جاءت الفرقة
من قبل المراة في هذه المسايل الا ان الفرقة ما جات بسبب هو معصية وكذلك اذا وقعت الفرقة
بسبب عدم الكفاءة بعد الدخول فلها النفقة لان الفرقة جات بحق يستحق والمنكوحة اذا ارتدت
او طاوعت ابن الزوج حتى وقعت الفرقة لا نفقة لها لان الفرقة جات من قبلها بسبب هو معصية
وان جامعها ابن الزوج مكرهة تقع الفرقة ولا تسقط النفقة لان الفرقة جات من قبل غيرها ثم فرق
بين النفقة وبين المهر فان الفرقة اذا جات من قبل المراة قبل الدخول يسقط المهر سواء كانت عاصية في
ذلك او محقة والفرق هو ان المهر عوض من كل وجه ولهذا لا يسقط بموت احدهما فاذا فات المعوض بمعنى
جا من جهة من له العوض يسقط حقه في العوض اذ العوض لا يستحق دون المعوض كالثمن في باب البيع
اما نفقة الزوجات فعوض من وجه صلة من وجه فاذا كان بين الصلة والعوض اعتبرناها عوضا متى
جات الفرقة بسبب هي في ذلك عاصية والعوض يسقط متى فات المعوض من جهة من له الحق
كما في المهر ومن حيث انها صلة لا تسقط متى فات العوض من جهتها اذا كانت في ذلك محقة والصلة
تجب بلا عوض كنفقة الاقارب ثم قال في الكتاب والمنكوحة اذا ارتدت حتى وقعت الفرقة لا نفقة
لها اصرت على ذلك او رجعت عن الردة وتابت فرق بين هذا وبينما اذا نشزت فطلقها الزوج ثم
تركت النشوز فانها تستحق النفقة ما دامت العدة باقية وهاهنا قال اذا اسلمت والعدة باقية
لا تستحق النفقة والفرق وهو ان في الردة المسقط للنفقة فرقة جات من قبلها بسبب هو معصية
وهذا لا يرتفع باسلامها فلا يرتفع السقوط فاما في تلك المسيلة المسقط هو النشوز دون الفرقة
الحاصلة من قبلها لان الفرقة لا تثبت بالنشوز فاذا عادت الى بيت الزوج ارتفع النشوز فارتفع المسقط
فعاد حقها في النفقة ثم ما ذكر في الكتاب ان المختلعة تستحق النفقة فذلك انما يكون اذا وقع الخلع مطلقا
اما اذا شرط في الخلع ان لا سكنى لها ولا نفقة فلها السكنى ولا نفقة لها لانها بهذا الشرط اسقطت
النفقة والسكنى والنفقة حق المراة والسكنى في بيت العدة كما هو حقها فهو حق الشرع فاسقاطها ان عمل

في هذا لا يعمل في حق الشرع حتى لو شرط الزوج في الخلع ان لا يكون عليه مونة السكنى ورضيت
المراة ان تسكن في بيت نفسها او تلتزم مونة السكنى من مالها بان كانا يسكنان في بيت بكراء صح
ويجب الاجر عليها لان ذلك محض حقها ثم فرق بين هذا وبينما اذا ابرات المراة زوجها عن النفقة
قبل ان تصير النفقة دينا في الذمة فانه لا يصح ذلك بالاتفاق واذا شرط في عقد الخلع براة
الزوج عن النفقة قبل ان تصير النفقة دينا في الذمة فانه لا يصح ذلك بالاتفاق واذا شرط في
عقد الخلع براة الزوج عن النفقة صح والفرق وهو ان الابراء اذا شرط في الخلع كان ابراء بعوض والابراء
بعوض يكون استيفاء لما وقعت البراة عنه لان العوض قايم مقام البراة عنه والاستيفا قبل الوجوب
جايز فانها اذا اخذت نفقة شهر جملة جاز فاما في غير الخلع فالابراء انما يحصل بغير عوض فيكون
اسقاطا محضا واسقاط الشي قبل الوجوب لا يصح بالاتفاق وكذلك الجواب في نفقة الولد
وهو مونة الرضاع لا تسقط بسبب الخلع ان لم يشترط ذلك في الخلع وان شرط في الخلع ان وقت بان
قال الى سنة او سنتين او ثلاث جاز وما لا فلا واذا وقت حتى جاز ان مات الولد قبل تمام المدة
فالزوج يرجع عليها بما بقي من اجر مثل الرضاع الى تمام المدة هكذا ذكر في الكتاب والحيلة في ذلك حتى
لا يرجع ان تقول المراة للزوج حتى يقول الزوج على هذا الوجه خالعتك على انى بري من نفقة الولد الى
سنتين ان مات في بعض السنة فلا رجوع لي عليك قال في الكتاب وفي فصل الخلع في كل
موضع لم يصح الابراء عن السكنى ينظر ان كان المنزل ملكا للزوج ينبغي ان يخرج الزوج من المنزل ويعين
لها ويتركها في ذلك المنزل الى ان تنقضي عدتها وكذلك اذا كان المنزل بكرا وان استكرى لها منزلا اخر
يجوز لكن الافضل ان يتركها في المنزل الذي كانا يسكنان قبل الطلاق هذا هو الكلام في الطلاق البائن
فاما اذا كان الطلاق رجعيا فقد ذكر الخصاف في نفقاته انه يسكنها في المنزل الذي كانا يسكنان
فيه قبل الطلاق لانه لا يجب على الزوج ان يعتزلها فكان له ان يسكنها في ذلك المنزل وهو فيه وفي
الطلاق البائن يسكنها ايضا في ذلك المنزل لكن الزوج يخرج عن ذلك المنزل او يعزلها في ناحية قال
واذا طلق الرجل امراته طلاقا بائنا وهي امة وقد كان بواها المولى بيتا فعلى الزوج النفقة فان اخرجها المولى
لخدمته وكانت في العدة لا نفقة لها فان اعادها الى بيت الزوج وترك خدمتها فلها النفقة وهذا لان
نفقة العدة معتبرة بنفقة النكاح والجواب في نفقة النكاح على هذه التفاصيل فكذا في نفقة العدة
فاما اذا كانت قبل الطلاق في بيت المولى ثم عادت الى بيت الزوج بعد الطلاق فلا نفقة لها عند
علمائنا الثلاثة فرق بين هذا وبين الحرة اذا كانت ناشزة وقت الطلاق ثم عادت الى بيت الزوج
فانها تستحق النفقة والفرق ان في حق الامة النكاح حالة الطلاق لم يكن سببا لوجوب النفقة لانه
لم يكن سببا لوجوب الاحتباس ولهذا لو اراد الزوج ان يعيدها الى منزله من غير رضا المولى لم يكن
له ذلك وبالطلاق زال النكاح من وجه وبقي من وجه فاذا عادت الى بيت الزوج وتحقق الاحتباس
ان كان النكاح سببا من الوجه الذي هو باق في الوجه الذي هو زايل لا يصير سببا فلا يصير سببا بالشك
والاحتمال اما في الحرة فالنكاح حالة الطلاق كان سببا لوجوب النفقة لانه كان سببا لوجوب الاحتباس
ولهذا لو اراد الزوج ان يعيدها الى بيته كان له ذلك شاءت او ابت الا انها بالنشوز فوتت الاستيفاء
على الزوج فجوزيت بالمنع من الاستيفاء ايضا فاذا عادت الى بيت الزوج تمكن الزوج من استيفاء ما عليها
فتمكنت المراة من استيفاء ما عليه وفرق بين هذا وبينما لو اخرجها المولى من بيت الزوج بعد الطلاق ثم اعادها

كان لها النفقة لان النكاح حالة الطلاق كان سببا لوجوب النفقة لكن السقوط كان لعارض
امر فاذا زال العارض ارتفع المسقط ويرتفع السقوط اما هاهنا بخلافه على ما مر قال ولو ان رجلا
تزوج امة رجل باذن مولاها ولم يبوئها المولى بيتا حتى طلقها الزوج طلاقا رجعيا فان للسيد ان ياخذ
الزوج حتى يبوئها بيتا يعني للمولى ان يخلي بينها وبين الزوج في بيت واحد وينفق الزوج عليها حتى
تنقضي العدة لان الطلاق الرجعي لا يقطع النكاح فان كان الطلاق بائنا فليس للسيد ان ياخذ الزوج
حتى يبوئها بيتا يعني لا يخلي بينها وبين الزوج من في بيت واحد لان الطلاق البائن يحرم الوطي وهل للمولى
ان يطالب الزوج بالنفقة ما دامت معتدة وذكر الخصاف في نفقاته ان له ذلك قال الصدر
الشهيد برهان الايمة رحمه الله ليس لها النفقة وما ذكرنا من المسيلة قبيل هذه تصير رواية لما قاله
محمد رحمه الله وهذا لانها لا تستحق النفقة حال قيام النكاح قبل البينونة وكل من لا يستحق النفقة حالة
النكاح لا يستحق بعد الطلاق وقد ذكرنا هذا الاصل قبل هذا فرع على هذه المسيلة فقال ولو طلقها
الزوج طلاقا رجعيا ثم اعتقها المولى كان لها ان تطلب من الزوج حتى يبوئها بيتا وينفق عليها لانها ملكت
امر نفسها وان كان طلاقا بائنا فالزوج لا يخلو معها في بيت واحد لما قلنا وهي لا تاخذ بالسكنى وهل لها
ان تاخذ بالنفقة ذكر الخصاف ان لها ذلك والصحيح انه ليس لها ذلك لما قلنا قال اذا اعتق ام ولده
لا نفقة لها في العدة لان ما به تستحق النفقة وهو ملك اليمين قد زال كله فسقطت النفقة الواجبة
قبل العدة لو وجبت النفقة وجبت ابتداء والعدة لا تصلح لايجاب النفقة لو يكن وكذلك لو مات المولى
حتى عتق ام الولد بموته لا نفقة لها في تركة الميت ولكن ان كان لها ولد فنفقتها تكون في نصيب الولد لان
الام اذا كانت معسرة فنفقتها على الولد وان كان الولد صغيرا على ما ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى قال
محمد رحمه الله في الكتاب واذا اقر الرجل بحرمة امراته وقد دخل بها وفرق بينهما فلها المسمى من المهر ونفقة
العدة ومعنى هذه المسيلة ان الزوج ادعى فساد النكاح من الاصل او اقر بحرمة واسند الحرمة الى
الزمان الماضي وهذا لان الزوج اقر على نفسه بالحرمة وعليها بسقوط المسمى والنفقة فيصدق في حق
نفسه لا في حقها

نوع اخر في الاسباب المسقطة لهذه النفقة

قال محمد
رحمه الله المعتدة اذا وجبت لها النفقة وكانت هي في العدة بمنزلة الزوجة التي لم يطلق فما وجب
للزوجة التي لم تطلق من النفقة فكذلك المعتدة ما دامت في العدة وما حرمت من النفقة وهي زوجة
فكذلك اذا كانت في العدة والمراد به اذا ارتدت عن الاسلام في عدتها فحبست حتى تتوب او حبست
المعتدة في الدين او خرجت الى الحج لانه لما فات حقيقة الاحتباس بهذه الاسباب فات منفعة
صيانة ماء الزوج فلا تستحق النفقة فاما اذا لم يفت الاحتباس في العدة بان ارتدت في العدة ولكن
لم تحبس بعد انما هي في بيت الزوج او قبلت ابن الزوج وما اشبه ذلك فانه لا تسقط نفقتها متى حصلت
في العدة وان كان تسقط النفقة حال قيام النكاح وانما كان كذلك لان في حال قيام العدة اذا لم يفت
الاحتباس بسبب هذه الافعال كانت منفعة وهو صيانة ما حاصل الزوج فكان ما هو المقصود حاصلا
للزوج فتستحق النفقة اما في حال قيام النكاح فقد فوتت الاحتباس الذي هو مطلوب بالنكاح وهو
الاحتباس لمنفعة الوطي ودواعيه فجوزيت بالحرمان فرع على ما اذا ارتدت وحبست حتى سقطت النفقة
فقال لو رجعت الى الاسلام فلها النفقة والسكنى لان استحقاق النفقة كان ثابتا لها لكن السقوط كان
بعارض وهو الحبس بالردة حتى تتوب فاذا اسلمت زال العارض فيعود الاستحقاق كما لو نشزت ثم عادت

الى بيت العدة فرق بين هذا وبينما لو ارتدت وهي منكوحة حتى وقعت الفرقة وسقطت النفقة ثم
اسلمت بعد ذلك فان النفقة لا تعود والفرق ان الفرقة في ارتداد المنكوحة انما وقعت بمعنى مضاف
اليها وهو معصية فسقطت النفقة اصلا فلا تعود بعد ذلك اما اذا ارتدت وهي معتدة فسبب الوجوب
قد تقرر لكن امتنع الوجوب في بعض المدة لعارض امر وقد زال ذلك فيزول المنع كما في النشوز قال
فان كانت المعتدة حين ارتدت التحقت بدار الحرب ثم اسلمت بعد ذلك او سبيت فاعتقت فلا
نفقة لها لانها لما لحقت بدار الحرب مرتدة فقد سقطت العدة حكما لانقطاع العصمة بتباين الدارين
فكان بمنزلة ما لو سقطت العدة بمضي المدة وهذا الذي ذكرنا كله في الطلاق البائن والطلقات الثلاث
جيئا الى الطلاق الرجعي فنقول المعتدة بالطلاق الرجعي اذا وطيها ابن الزوج او قبلها بشهوة وهي
مطاوعة او ارتدت فحبست او لم تحبس فلا نفقة لها لان في الطلاق الرجعي الفرقة ما وقعت بالطلاق
فيكون وقوع الفرقة بسبب وجد منها وهي معصية فيوجب ذلك سقوط النفقة ولا كذلك في الطلاق
البائن والطلقات قال المعتدة اذا خرجت عن بيت العدة تسقط نفقتها هكذا روي عن الصحاف مطلقا
وهذا عندنا ما دامت على النشوز فان عادت الى بيت الزوج كان لها النفقة والسكنى كما في حال قيام
النكاح ثم الخروج عن بيت العدة على سبيل الدوم ليس بشرط لسقوط النفقة فانها اذا خرجت زمانا
وسكنت زمانا لا تستحق النفقة هكذا ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله في ادب القاضي للخصاف
في شرح احاديث باب اثبات الوكالة قال وكذلك اذا كانت ناشزة وقت الطلاق ثم عادت الى
بيت الزوج بعد الطلاق تستحق النفقة وهذا لما ذكرنا ان نفقة العدة انما هي نفقة النكاح فيكون هذه
الحالة معتبرة بحال قيام النكاح والجواب حال قيام النكاح على هذا الوجه فكذا حال قيام العدة
وفي فتاوى النسفي في المعتدة عن طلاق باين اذا تزوجت في العدة ووجد الدخول وفرق بينهما ووجب
عليها العدة منهما لا نفقة لها على الزوج الثاني لان النكاح مع الزوج الثاني فاسد وانما نفقتها على
الزوج الاول لانها لا توصف بالنشوز بمنعها نفسها منه ههنا لان الطلاق باين والحل زايل هكذا ذكر
ههنا وتاويل هذه المسالة ما اذا تزوجت وهي في بيت العدة لم تخرج من بيت العدة فلا تستحق النفقة
لما قلنا ولله الحمد

نوع اخر في الصلح عن نفقة العدة

قال واذا صالح
الرجل امراته عن نفقتها ما دامت في العدة على دراهم مسماة لا يزيدها عليها حتى تنقضي العدة ينظر ان كان
عدتها بالحيض لا يجوز الصلح وان كانت بالاشهر جاز وانما كان هكذا لان العدة اذا كانت بالحيض فمدة النفقة
مجهولة فلا يدرى حصة كل يوم من المصالح عليه وانها تحتاج الى استيفاء حصة كل يوم بعد الصلح لان كل
يوم مضى فنفقة ذلك اليوم تصير دينا لها على الزوج فيكون لها استيفاء وذلك لا محالة فاذا لم تكن حصة
كل يوم معلومة يقع بينهما منازعة مانعة من التسليم والتسلم ومثل هذه الجهالة تمنع جواز الصلح كما لو صالح
عن نفقتها مع الزوج ما دامت زوجة له على مال معلوم كان الصلح باطلا فكذا ههنا بخلاف ما لو كان
عدتها بالاشهر لان مدة النفقة معلومة وهي ثلاثة اشهر فتكون حصة كل يوم من المنفعة معلومة
فيمكننا استيفاء حصة كل يوم يمضي وقت الصلح فكان الصلح جايزا قال واذا خلع الرجل امراته
او طلقها طلاقا باينا ثم صالحها عن السكنى على دراهم فان هذا لا يجوز لان السكنى حال قيام العدة وان
كان من حقوق الزوج ففيه حق الله تعالى ايضا فلو جاز هذا الصلح ادى ابطال حق الله تعالى فلا يجوز فان
صالحها عن النفقة على دراهم ان لم يشترط في الخلع براءة عن النفقة جاز الصلح وان شرط في الخلع براءة

عن النفقة لم يجز الصلح لان البراءة عن النفقة متى كانت مشروطة في الخلع صحيح فهي انما صالحت
عما ليس بحق لها فلا يجوز استشهد في الكتاب فقال الا ترى ان المنكوحة نكاحا فاسدا اذا صالحت
مع زوجها عن النفقة على الدراهم لا يجوز لها لانها صالحت عما ليس بحق فكذا ههنا

نوع اخر في اختلاف الزوجين في وقوع الطلاق وبيان حكم النفقة

قال الخصاف في نفقاته
ولو ان رجلا قدمته امراته الى القاضي فطالبته بالنفقة فقال الرجل للقاضي كنت طلقتها منذ
سنة وانقضت عدتها في هذه المدة وجحدت المراة الطلاق ظهر بقوله في الحال وهو بالاسناد يريد
اسقاط النفقة عن نفسه فلا تسقط الا ببينة فان شهد له شاهدان بذلك والقاضي لا يعرفهما فانه
يامر بالنفقة عليها لان وقوع الطلاق في ذلك الوقت لم يظهر بعد فان عدلت الشهود واقرت انها
قد حاضت ثلاث حيض في هذه السنة فلا نفقة لها عليه فان كانت اخذت منه شيا ردت
عليه لانها ظهر منها انها اخذت مال الغير بغير حق قال ولو شهد شاهدان على رجل انه طلق امراته
ثلاثا وهي تدعي الطلاق او تنكر فانه ينبغي للقاضي ان يمنع الزوج من الدخول عليها والخلوة معها ما
دام القاضي مشغولا بتزكية الشهود لان الشهود يحتمل ان يكونوا صدقة وعلى هذا التقدير كانت المراة
اجنبية ويحتمل ان يكونوا كذبة وعلى هذا التقدير كانت منكوحة فوجب المنع احتياطا ولا يخرجها
القاضي في هذا الوجه من منزل زوجها نص عليه في الجامع ولكن يجعل معها امراة امينة تمنع
الزوج من الدخول عليها وان كان الزوج عدلا فرق بين هذا وبينما اذا طلق الرجل امراته ثلاثا ومنزله
ضيق فجعل بينهما سترا حايلا وانه يكفي فلا يحتاج الى امراة امينة اذا كان الزوج عدلا والفرق عرف في
موضعه ونفقة الامينة ههنا في بيت المال لانها مشغولة بمنع الزوج من الدخول عليها حقا لله تعالى
احتياطا لامر الفرج فكانت عاملة لله تعالى فتكون نفقتها في بيت المال وان طلبت المراة من القاضي النفقة
وهي تقول طلقني او تقول لم يطلقني او تقول لا ادري اطلقني ام لم يطلقني فهذا على وجهين ان لم يكن
الزوج دخل بها فالقاضي لا يقضي لها بالنفقة لانه ان وقع الطلاق عليها فهي مبانة من غير عدة فلا يجب
لها النفقة وان لم يقع الطلاق عليها فهي محبوسة عن الزوج والمنكوحة متى حبست عن الزوج لا تستحق
النفقة وان كان قد دخل بها فالقاضي يقضي لها بمقدار نفقة العدة الى ان يسال عن الشهود لانه ان وقع
الطلاق عليها فلها نفقة العدة وان لم يقع لا نفقة لها لانها منكوحة محبوسة عن الزوج فاذا احتمل
يقضي بنفقة العدة الى ان يسال عن الشهود فان تطاولت المسالة عن الشهود حتى انقضت العدة لم
يزدها القاضي على نفقة العدة شيا لانا تيقنا انه لا نفقة لها بعد مضي مدة العدة لانه ان وقع الطلاق
عليها فقد انقضت العدة وان لم يقع الطلاق عليها فهي ممنوعة عن الزوج بعد هذا ان زكيت الشهود
فرق بينهما وسلم لها ما اخذت من النفقة لانه تبين انها معتدة اخذت النفقة فيكون اخذها بحق
فيسلم لها وان لم تزك الشهود وجب عليها ان ترد على الزوج ما اخذت من النفقة لانه تبين انها منكوحة
محبوسة عن الزوج لا بفعل الزوج فان لم يكن لها نفقة النكاح فكانت اخذت بغير حق فيجب عليها الرد
استشهد في الكتاب لايضاح هذه المسالة فقال الا ترى ان القاضي لو فرق بينهما بشهادة الشهود
فمكث زمانا وقد كانت للمراة على الزوج فريضة نفقة معلومة لكل شهر فكانت المراة تاخذ ذلك حالة
العدة ثم علم ان الشهود كانوا عبيدا او محدودين في القذف ردت شهادتهم وردت المراة على زوجها ووجب
عليها رد ما اخذت في هذه المدة ممنوعة عن الزوج لا لمعنى من جهة الزوج كذا ههنا ومما يتصل بهذا

الفصل المعتدة اذا انفق عليها انسان ليتزوجها ثم لما انقضت العدة ابت ان تزوج نفسها منه
فهذا على وجهين الاول ان يشترط الزوج وقت الانفاق بان يقول لها انفق عليك ما دمت في
العدة على ان تزوجي نفسك مني اذا مضت عدتك وفي هذا الوجه للزوج ان يرجع عليها بما انفق
سواء زوجت نفسها منه او لم تزوج لانه انفق عليها بشرط فاسد وذكر في فتاوى الفضلي
في هذا الوجه ان الزوج ان كان اعطاها دراهم فله ان يرجع عليها اذا ابت ان تزوج نفسها منه
الا ان يكون اعطاها على وجه الصلة والوجه الثاني ان ينفق عليها من غير شرط الزوج لكن علم عرفا
انه ينفق بشرط ان تزوج المراة نفسها منه ثم لم تزوج وفي هذا الوجه اختلف المشايخ بعضهم
قالوا يرجع لان المعروف كالمشروط وبعضهم قالوا لا يرجع وهو الصحيح لانه انفق على قصد التزوج
عادة لا على شرط التزوج

الفصل الثالث في نفقة ذوي الارحام

هذا الفصل يشتمل على انواع ايضا نوع فيه مما يجب على الاب والام من ارضاع الصغير ونفقاته والاصل
في ذلك قوله الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة الاية ولاهل
العلم في معنى اول الاية الى اخر كلام واما قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن فاختلفوا فيه قال بعضهم
هذا خبر وخبران الوالدات كذا يفعلن في العام الغالب وليس فيه ايجاب الارضاع على الامهات وقال
بعضهم فيه ايجاب الارضاع على الامهات وان كان بصيغة الخبر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء وعن هذا ان حال قيام النكاح لا يجوز لها ان تاخذ الاجر بالارضاع لانه
يجب عليه الارضاع دينا وان كانت لا تجبر على ذلك في الحكم واخذ الاجرة بازاء ما يجب عليها من
الدين لا يجوز الا ترى انه لا يجوز لها اخذ الاجرة من الزوج بسبب اعمال داخل البيت واجبة عليها
دينا كذا هنا وفي الجبر على الارضاع كلام واختلاف ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى واما قوله تعالى
حولين كاملين ففيه اختلاف ظاهر ان مدة الرضاع في حق التحريم ماذا قال ابو حنيفة ثلاثون
شهرا ان وجد الرضاع في هذه المدة تثبت الحرمة وان وجد بعد هذه المدة لا تثبت الحرمة
فطم على راس الحولين او لم يفطم وقال ابو يوسف ومحمد حولان وهو قول الشافعي وقال زفر
ثلاث سنين والحجج معروفة في المبسوط ثم مدة الرضاع ثلاثة اوقات ادنى واوسط واقصى فالادنى
حول ونصف والاوسط حولان والاقصى حولان ونصف حتى لو نقص عن الحولين لا يكون تعديا
ولو زاد على الحولين لا يكون تعديا والوسط هو الحولان فلو كان الولد يستغني عنها بدون الحولين ففطمه
في حول ونصف بالاجماع يحل ولا تاثم ولو لم يستغن عنها حولين يحل لها ان ترضعه بعد ذلك عند
عامة العلماء الا عند خلف ابن ايوب انما الكلام في ثبوت الحرمة واستحقاق الاجر عند ابي حنيفة
رحمه الله يثبت حرمة الرضاع الى ثلاثين شهرا وعندهما الى الحولين واما الكلام في استحقاق
الاجر قال الشيخ الامام الاجل شمس الائمة الحلواني هو على هذا الخلاف حتى ان من طلق امراته
فارضعت بعد الحولين وطلبت الاجر عند ابي حنيفة رحمه الله تستحق الاجر الى تمام حولين ونصف
وعند ابي يوسف ومحمد لا تستحق الاجر فيما وراء الحولين واكثر المشايخ على ان مدة الرضاع في حق
استحقاق الاجر على الاب مقدرة بحولين عند الكل حتى لا تستحق المطلقة اجرة الرضاع بعد الحولين
بالاجماع وتستحق في الحولين بالاجماع واما قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة فينبغي لمن اراد اتمام الرضاع
يرضع حولين كاملين لا ينقص عن ذلك ولكن اذا انتقص عن ذلك وكان الولد يستغني عن ذلك تجوز

وقد مر هذا واما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ستبين معناه بعد هذا ان
شاء الله تعالى قال اصحابنا رحمهم الله ولا تجبر الام على ارضاع ولدها لان الارضاع بمنزلة
النفقة ونفقة الاولاد تجب على الاباء لا على الامهات فكذا الارضاع فان كان الصبي لا ياخذ ثدي غيرها
او لا يوجد من يرضعه هل تجبر الام على الارضاع ذكر شمس الائمة الحلواني في شرح ادب القاضي
للخصاف في باب نفقة الصبيان ان في ظاهر الرواية عن اصحابنا رحمهم الله لا تجبر وروى عن ابي
حنيفة وابي يوسف رحمهما الله في النوادر انها تجبر وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله في
شرح هذا الكتاب انها تجبر مطلقا وهكذا ذكر في شرح القدوري وهذا لانها لو لم تجبر والولد لا
ياخذ ثدي غيرها ادى الى تلف الولد وهي ممنوعة عن اتلاف الولد ووجه ما ذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله
ان الولد تغذى بالدهن وغيره من المايعات فلا يؤدي هذا الى التلف قال الضحاك اذا لم يكن للصبي
ولا للاب مال اجبرت الام على الارضاع وهو الصحيح لانها ذات يسار في اللبن فصار هذا قياس ما قال
اصحابنا رحمهم الله في الاب اذا غاب وكبير له مال وترك امراة وصغيرا وللمراة مال فالمراة تجبر على الانفاق
على الصبي ثم هي ترجع عليه كذا هاهنا ثم ارضاع الصبي اذا كان يوجد من يرضعه انما يجب على الاب
اذا لم يكن للصغير مال اما اذا كان له مال بان ماتت امه فورث مالا او استفاد مالا بسبب اخر فتكون
مونة الرضاع في مال الصبي وكذلك نفقة الصبي بعد الفطام اذا كان له مال في ماله لا يجب على
الاب فرق بين نفقة الولد وبين نفقة الزوجات فان المراة وان كانت موسرة فنفقتها على الزوج والفرق
وهو ان نفقة الزوجة انما تجب بازاء التمكن من الاستمتاع فكان سبب البدل والبدل يجب وان كان من
يستحقه غنيا فاما نفقة الولد لا تجب بازاء التمكن من الانتفاع وانما يجب لاجل الحاجة فلا يجب بدون
الحاجة كنفقة المحارم فان كان للصغير عقارا وارديه او ثياب واحتيج الى ذلك للنفقة كان للاب
ان يبيع ذلك كله وينفق عليه لانه غني بهذه الاشياء ونفقة الصبي تكون في ماله اذا كان غنيا فان
كان مال الصغير غايبا يومر الاب بان ينفق من ماله على ان يرجع في مال الولد اذا احضر ماله ولكن ان
اشهد على ذلك فله ان يرجع في الحكم وان انفق بغير اشهاد لكن على نية الرجوع ليس له ان يرجع في الحكم
لان الظاهر ان الانسان يقصد فيما ينفق على ولده التبرع والقاضي لا يطلع الا على الظاهر اما الله تعالى يطلع
على الضماير والظواهر فكان له ان يرجع اذا كان قصده عند الانفاق الرجوع واما اذا لم يكن للصبي مال
فالنفقة على والده لا يشاركه احد في ذلك لانه انما يستحق النفقة على الوالد لكونه منه ولا يشابه اليه
وغيره لا يشاركه في هذا المعنى فلا يشاركه في النفقة عليه وروى عن ابي حنيفة ان النفقة على
الاب والام اثلاثا على حسب ميراثهما الا ان في ظاهر الرواية جعل الكل على الاب لان النفقة نظير
الارضاع وكما لا يشارك الاب في مونة الارضاع احد فكذا في النفقة قال فان كان الاب معسرا
والام موسرة امرت ان تنفق من مالها على الولد ويكون دينا على الاب يرجع عليه اذا ايسر لان نفقة الولد
الصغير على الاب وان كان معسرا كنفقة نفسه فكانت الام قاضية حقا واجبا عليه بامر القاضي
فيرجع عليه اذا ايسر كما اذا ادت بامره ثم جعل الام اولى بالتحمل من ساير الاقارب حتى لو كان الاب معسرا
والام موسرة وللصغير جد موسر تؤمر الام بالانفاق من مال نفسها ثم ترجع على الاب ولا يؤمر الجد بذلك
لانه وقعت الحاجة الى الاستدانة فكانت الاستدانة من مالها وهي اقرب الى الصغير اولى قال
رجل له ولد صغير وامه في نكاحه فطلبت من زوجها اجرة الرضاع لا تستحق ذلك وان استاجرها

الزوج على ذلك لما ذكرنا من المعنى ومعنى اخر ان نفقة النكاح واجبة على الزوج فلو اوجبنا عليه
اجرة الرضاع يجتمع اجرة الرضاع مع نفقة النكاح في مال واحد وهذا لا يجوز هذا اذا لم يكن للصغير
مال فاما اذا كان له مال فهل يجوز ان تفرض اجرة الرضاع في ماله ذكر رحمه الله في اول شرح نفقات
الخصاف انه روى عن محمد انه يفرض في مال الصبي وهكذا ذكر في اجارات القدوري قال رحمه الله
في اول شرح النفقات وليس فيه اختلاف الروايتين ولكن ما روى عن محمد انه يفرض في مال الصغير
تاويله اذا لم يكن للاب مال وما ذكر ان الزوج اذا استاجرها على ارضاع ولده لا يجوز تاويله اذا فرض اجرة
الرضاع في مال نفسه فلا يستحق ذلك كيلا يودى الى اجتماع اجر الرضاع مع نفقة النكاح في مال واحد
وهذا المعنى لا يتحقق اذا فرض لها في مال الصغير فقلنا انها تستحق ذلك قال وان كانت الام معتدة
عن طلاق رجعي لا تستحق اجر الرضاع على الزوج ايضا لان بالطلاق الرجعي النكاح لم يزل فصارت هذه
الحالة حال قيام النكاح واما اذا كانت الام معتدة عن طلاق باين او طلقات ثلاث هل تستحق اجر الرضاع
فيه روايتان وجه الرواية التي قال تستحق انها بالطلقات الثلاث والطلاق الباين التحقت بساير
الاجنبيات ثم الاجنبية تستحق اجر الرضاع فكذا هذه المراة وجه الرواية الاخرى ان العدة من احكام
النكاح ولهذا تجب النفقة ما بقيت العدة والدليل عليه ان الرجل اذا دفع زكوة ماله الى معتدته عن
طلاق باين او ثلاث او شهد لمعتدته عن طلاق باين او ثلاث لا يجوز في رواية واحدة فعلم ان هذه الحالة
معتبرة بحال قيام النكاح فلا تستحق اجر الرضاع باتفاق الروايات لان هذه الحالة ليست بحال قيام
النكاح اصلا فكانت في هذه الحالة ملحقة بالاجنبيات من كل وجه فرع على هذه المسايل في كتاب
الصلح فقال لو صالحت المراة زوجها عن اجر الرضاع على شي ان كان الصلح حال قيام النكاح او في العدة
عن طلاق رجعي لا يجوز وان كان الصلح في العدة عن طلاق باين او طلقات ثلاث جاز على احدى الروايتين
لان الصلح على ان يعطيها شيا لترضع ولدها استيجار لها على ارضاع ولده منها وذلك على هذه التفاصيل
على ما ذكرنا كذا ههنا واذا جاز الصلح بعد الطلاق الباين على احدى الروايتين كان الجواب فيه كالجواب
فيما اذا استاجرها على عمل اخر من الاعمال ولو استاجرها على عمل اخر من الاعمال على دراهم اذا صالحها
عن تلك الدراهم على شي بعينه جاز وان صالح عن تلك الدراهم على شي بغير عينه لا يجوز الا ان
يدفع ذلك في المجلس حتى لا يكون هذا بيع دين بدين كذا ههنا وفي كل موضع جاز الاستيجار ووجب
النفقة لا تسقط بموت الزوج لانها اجرة وليست بنفقة ثم اذا لم يجب اجرة الرضاع حال قيام النكاح من
كل وجه وفي العدة عن طلاق رجعي وفي العدة عن طلاق باين او ثلاث على احدى الروايتين كان لها ان تمتنع
من الارضاع ولا تجبر على ذلك الا بالشرايط التي ذكرنا قبل هذا واذا لم تجبر ولم يكن للصبي مال كان على الاب
ان يكترى امراة ترضعه عند الام ولا ينتزع عن الام لان الامة اجمعت على ان الحجر لها لكن لا يجب على الطير ان
تمكث في بيت الام اذا لم يشترط ذلك عليها عند العقد وكان الولد يستغنى عن الطير في تلك الحالة
بل لها ان ترضع وتعود الى منزلها وان لم يشترط عند العقد ان ترضع عند الام كان لها ان تحمل الصبي الى
منزلها او تقول اخرجوه وترضعه عند فناء الدار ثم تدخل الولد على الوالدة الا ان يكون شرط عند العقد
ان الطير يكون عند الام فح يلزمها الوفاء بذلك الشرط وان قالت الام انا ارضع الولد بمثل تلك الاجرة
ففي كل موضع تستحق هي اجرة الرضاع كما في العدة عن طلاق باين او ثلاث على احدى الروايتين او بعد انقضاء
العدة على الروايات كلها كانت هي اولى بخلاف ما اذا كانت تطلب زيادة على ما ترضعه غيرها حيث لا تكون

هي

هي اولى والفرق ان الارضاع من الام انفع للصغير فاذا كانت ترضعه بما ترضعه غيرها فالاب في
انتزاع الولد منها متعنت محض قاصد الاضرار بالولد فكانت الام اولى واما اذا طلبت الزيادة على ما
ترضعه غيرها فلم يكن الزوج في انتزاع الولد منها متعنتا فكان للزوج ذلك والى هذا وقعت الاشارة
في الكتاب الكريم قال الله تعالى وان تعاسرتم فسترضع له اخرى جاء في التفسير ان التعاسر
ان يجرى بينهما المكاس في الاجرة قال ولو ان رجلا له اولاد صغار بعضهم رضيع وبعضهم
فطيم وامهم زوجته وليس للاولاد مال فخاصمتهم امهم في نفقتهم فالقاضي يفرض لهم النفقة على
الاب ما داموا صغارا لان نفقة الاولاد الصغار تكون على الاب بالاجماع فان شكت الام تضيعه
وتقتير في النفقة عليهم فينبغي للقاضي ان يسمع شكايتها ويدفع بعض نفقة الاولاد اليها لان الام
اذا كان يضيق عليهم ربما يموتون جوعا ويدفع نفقة الاولاد اليها لانها ارفق بالاولاد فلا يضيق عليهم
فان قال الاب انها تاخذ مني نفقة الاولاد ولا تنفق ذلك على الاولاد وتجيعهم لا يقبل قوله عليها لانها
امينة ودعوى الجناية على الامين لا تسمع من غير حجة فان قال القاضي سل جيرانها عنها فالقاضي
يسال جيرانها احتياطا وانما يسال عن ذلك من يداخلها لانه انما يعرف حالها من يداخلها فان اخبر جيرانها
مثل الذي ادعى الاب زجرها القاضي ومنعها عن ذلك لانه قد نصب ناظرا للمسلمين ونظر الصغار في
هذا من مشايخنا من قال اذا وقعت المنازعة بين الزوجين في هذا الباب وظهر قدر النفقة فالقاضي
بالخيار ان شاء دفع اليها صباحا ومساء ولا يدفع اليها جملة وان شاء امر غيرها ان ينفق على الاولاد
قال وان صالحت المراة زوجها عن نفقة الاولاد الصغار صح سواء كان الاب معسرا او موسرا
لان نفقة الصغار من الاولاد لا تسقط بعسرة الاب ثم اختلف عبارة المشايخ اى باى طريق جاز
الصلح قال بعضهم انما جاز لان الاب هو العاقد من الجانبين الا ترى ان الاب يبيع مال نفسه من
الصغير ويشترى مال الصغير لنفسه ويكون هو العاقد من الجانبين وقال بعضهم انما جاز لان
العاقد من جانب الاب الاب ومن جانب الصغار الام ونفقة الصغير من اسباب التربية والحضانة
فكانت للام في ذلك ولاية فانما جاز الصلح بولاية الاب وولايتها فبعد هذا ينظر ان كان ما وقع الصلح
عليه اكثر من نفقتهم فان كان الزيادة مما لا يتغابن الناس فيه بان كانت الزيادة زيادة تدخل تحت
تقدير المقدرين في مقدار كفايتهم فانها تكون عفوا لانه لا يمكن التحرز عنها وان كانت الزيادة بحيث
لا تدخل تحت تقدير المقدرين فانها تطرح عنه لان الواجب على الاب مقدار الكفاية فما زاد على
قدر الكفاية لا سبب له فتبطل وان كان المصالح عليه اقل من نفقتهم بان كان لا تكفيهم تبلغ الى
مقدار كفايتهم لان الواجب على الاب مقدار ما يكفيهم فرق بين نفقة الاولاد وبين نفقة الاقارب
فان المعسر اذا صالح قريبه عن النفقة لا يجوز الصلح لان نفقة الاقارب لا تجب الا على الموسر على
ما ياتي بعد هذا ان شاء الله فهذا الصلح انما وقع عما ليس بحق القريب فلا يصح اما نفقة الاولاد فواجبة
على الاب وان كان الاب معسرا فالصلح انما وقع عما هو حق الاولاد فيه قال رجل له اولاد
صغار لا مال له ولا مال للصغار ايضا هل تفرض النفقة على الاب فان كان الاب قادرا على الكسب تفرض
عليه فيكتسب وينفق عليهم لان نفقة الاولاد الصغار لا تسقط بالعسرة قال الله تعالى على الموسع
قدره وعلى المقتر قدره ثم قال الله تعالى من وجدكم والوجد هو الطاقة علم ان هذه النفقة لا تسقط
بالعسار ولكن يفرض عليه مقدار طاقته لما تلونا من النص فان ابى ان يكتسب وينفق عليهم يجبر على

ذلك وتحبس بخلاف ساير الديون فان الوالدين وان علوا لا يحبسون بديون الاولاد وفي هذا
الدين قال يحبس والفرق وهو ان في الامتناع عن الانفاق هاهنا اتلاف النفس والاب يستوجب
العقوبة عند قصد اتلاف الولد كما لو عدا على ابنه بالسيف كان للابن ان يقتله بخلاف ساير
الديون فان الاب عاجزا عن الكسب لما به من الزمانة او كان متعديا يتكفف الناس وينفق عليهم هكذا
ذكر في نفقات الخصاف ومن المتاخرين من قال تكون نفقة الاولاد في هذه الصورة في بيت
المال لانه اذا كان بهذه الصفة تكون نفقته في بيت المال فكذا نفقة اولاده وذكر الخصاف في ادب
القاضي ان في هذه الصورة القاضي يفرض النفقة على الاب ويامر الام بالاستدانة على الزوج سوا
التمست المراة ذلك من القاضي او لم تلتمس فاذا ايسر وقدر على ذلك طالبته المراة بما استدانت وكذلك
لو كان الاب واجدا للنفقه لكنه امتنع عن النفقة على الصغير ففرض القاضي على الاب نفقة الاولاد
فامتنع الاب عن الاداء فالقاضي يامرها ان تستدين عليه وتنفق على الصغير لترجع بذلك على الاب اذا
ايسر الاب قال وكذلك ان فرض القاضي النفقة على الاب فغاب الاب وتركهم بلا نفقة فاستدانت
بامر القاضي وانفقت عليهم فانها ترجع على الاب بذلك لان الانفاق على الصغير بامر القاضي
كالانفاق عليهم بامر الاب وكذلك هذا الحكم في مونة الرضاع اذا كان الاب معسرا فالقاضي يامر
المراة بالاستدانة فاذا ايسر رجعت عليه بالقدر الذي امرها القاضي بالاستدانة لما قلنا فان لم تكن
المراة استدانت بعد الفرض لكنهم كانوا ياكلون من مسيلة الناس لم ترجع على الاب بشي لانهم ان سالوا
واعطوا صار ذلك ملكا لهم فوقع الاستغنا عن نفقة الاب واستحقاق هذه النفقة باعتبار الحاجة
فاذا وقع الاستغنا لهم ارتفعت الحاجة فتسقط النفقة عن الاب فان كانوا اعطوا مقدار نصف الكفاية
سقط نصف النفقة عن الاب وتصح الاستدانة في النصف بعد ذلك وعلى هذا القياس فافهم
وليس هذا في حق الاولاد خاصة بل في نفقة جميع المحارم اذا اكلوا عن مسيلة الناس لا يكون لهم حق
الرجوع على الذي فرضت نفقتهم عليه وكتب المسيلة ان نفقة الاقارب لا تصير دينا بقضاء
القاضي بل تسقط بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجات والفرق قدم قبل هذا وذكر في ابواب ذكوة
الجامع ان نفقة المحارم تصير دينا بقضاء القاضي واختلف المشايخ فيه قال بعضهم انما اختلف
الجواب لاختلاف الموضوع فموضوع ما ذكر في الجامع اذا استدان المقضي له بالنفقة وانفق من
ذلك فتكون الحاجة قايمة لقيام الدين وموضوع ما ذكر في ساير المواضع اذا انفق من مال صدقة
تصدق بها عليه فلا تبقى الحاجة بعد مضي المدة والى هذا مال شمس الايمة السرخسي في شرح
كتاب النكاح وقال بعضهم ما ذكر في ساير المواضع محمول على ما اذا طالت المدة وما ذكر في الجامع محمول
على ما اذا قصرت المدة ونفقة الاقارب انما تصير دينا لان القاضي مامور بالقضاء بالنفقة ولو لم
تصر دينا اصلا لم يكن الامر بالقضاء بالنفقة معنى وفايدة لكن لا بد من حد فاصل بين القصير والمديد
فيقدروا القصير بما دون الشهر وذكر في الحاوي في الفتاوى هذه المسيلة وفرق بين نفقة الصبي وبين
نفقة ساير المحارم فقال نفقة الصغير تصير دينا على الاب بقضاء القاضي قال فان كان القاضي
بعد ما فرض نفقة الاولاد امرها بالاستدانة فاستدانت حتى ثبت لها حق الرجوع على الاب فمات
الاب قبل ان يودي اليها هذه النفقة هل لها ان تاخذ من ماله ان ترك مالا ذكر الخصاف في نفقاته
انه ليس لها ذلك وذكر في الاصل ان لها ذلك وهو الصحيح لان استدانة المراة بامر القاضي وللقاضي

ولاية

ولاية كاملة بمنزلة استدانة الزوج بنفسه ولو استدان الزوج بنفسه ثم مات لا يسقط عنه
الدين كذا هاهنا هذا اذا استدانت بامر القاضي واما اذا فرض القاضي نفقة الاولاد ولكن
لم يامرها بالاستدانة فاستدانت ثم مات الزوج قبل ان يودي ذلك اليها فليس لها ان تاخذ من
ماله ان ترك مالا بالانفاق وقد مر جنس هذه الفصول في فصل نفقات الزوجات ثم قدر محمد رحمه الله
نفقة الصغير وكسوته على المعسر بالدراهم وهذا ليس بتقدير لازم انما المعتبر ما تحصل به الكفاية
لكن ان كان موسرا يومر بان يوسع على الاولاد في النفقة والكسوة على حسب ما يرى الحاكم وقد مر
نظايره في نفقة الزوجات ايضا قال واما الذكور من الاولاد اذا بلغوا حد الكسب ولم
يبلغوا في انفسهم فاراد الاب ان يسلمهم في عمل ليكتسبوا وينفق عليهم من ذلك فله ذلك وكذا
لو اراد الاب ان يواجرهم في عمل او خدمة فذلك كله له لان فيه منفعة للصغير لانه يتعلم الكسب اما
قبل ان يتعلم او بعد ما تعلم ولكنه لا يحسن العمل فنفقته على الاب لانه اذا كان لا يحسن العمل لا يستعمل
في الاعمال غالبا او ظاهرا فكانه لم يتعلم اصلا واما اذا كان الولد من الاناث فليس للاب ان يواجرها
في عمل او خدمة لان المستاجر يخلو بها وذلك منهي في الشرع ثم في الذكور اذا سلمهم في عمل وكسبوا
اموالا فالاب ياخذ كسبهم وينفق عليهم من كسبهم لان ذلك ملكهم ونفقة الولد في ماله اذا كان
له مال وما فضل من نفقتهم فالاب يحفظ ذلك عليهم الى وقت بلوغهم كساير املاكهم فان كان الاب
مبذرا لا يومن على ذلك فالقاضي يخرج ذلك من يده ويجعله في يد امين ليحفظه لهم فاذا بلغوا سلم
اليهم وهذا لا يختص بهذا المال بل هذا هو الحكم في جميع اموال الصبيان قال واذا جاءت الامة
المشتركة بولد فادعاه المولييان فنفقة الولد عليهما وعلى الولد اذا كبر نفقة كل واحد منهما وهذا شكل
على اصل ابي حنيفة ومحمد فانهما يقولان الاب احدهما بالتصرف مع هذا استحق كل واحد منهما نفقة
اب كامل انما كان كذلك لانا اوجبنا نفقة اب واحد فاما لهما ان يصرف اليهما ولا وجه اليه ان لا يتصل
الى الاب كفايته واما ان يصرف الى احدهما ولا وجه اليه اذ ليس احدهما باولى من الاخر فلم يبق هاهنا وجه
سوى ما قلنا ولهذا قلنا لا ينفرد احدهما بالتصرف حتى لا يكون المتصرف غير الاب عسى **ومما يتصل
بهذا النوع الكبار** الذين الحقوا بالصغار قال الرجل البالغ اذا كان زمنا او مقعدا او اشل
اليدين لا ينتفع بهما او معتوها او مفلوجا فان كان له مال تجب النفقة في ماله وان لم يكن له مال وكان له
اب موسر وام موسرة تجب النفقة على الاب لان الله تعالى اوجب النفقة على الوالد مطلقا قال الله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن الا انه خص عن هذا النص من كان له مال او من كان قادرا على الكسب فبقي ما
عداه على ظاهر النص واذا طلب من القاضي ان يفرض النفقه على الاب اجابه القاضي الى ذلك ويدفع ما
فرض لهم اليهم لان ذلك حقهم ولهم ولاية استيفاء حقوقهم وكذلك الاناث من الاولاد نفقتهن
بعد البلوغ على الاباء ما لم يتزوجن اذا لم يكن لهن مال لان بهن عجزا ظاهرا عن الاكتساب فكن بمنزلة الزمنى
من الذكور ثم ما ذكر ان نفقة البالغين من الذكور الزمنى ومن الاناث على الاب فذلك جواب المبسوط اما
على ما ذكر الخصاف في نفقاته فيجب على الاب والام اثلاثا ثلثاها على الاب وثلثها على الام ووجه ما ذكر
في المبسوط ان البالغ اذا لم يكن من اهل ان ينفق على نفسه صار هو والصغير سواء ووجه ما ذكر الخصاف
وهو الفرق بين البالغ الزمن والصغير وهو ان الاب له على الصغير ولاية كاملة على نفسه فكان الصغير
بمنزلة نفسه وغير الاب لا يشارك الاب في النفقة على نفسه فكذلك في النفقة على الصغير فاما البالغ فليس

للاب عليه ولاية ليصير في معنى نفسه فاعتبر بساير المحارم فيكون نفقته باعتبار ميراثه وميراثه
يكون بينهما اثلاثا فكذا النفقة ثم ذكر في الكتاب ما اذا كان الابن البالغ عاجزا عن الكسب وله اب موسر
وام موسرة واوجب جميع النفقة على الاب على رواية المبسوط ولم يذكر ما اذا كان الاب معسرا الا انه
قادر على الكسب والابن الكبير عاجز عن الكسب والام موسرة هل يؤمر الاب بالانفاق على ان يرجع بذلك
على الاب من مشايخنا من قال على قياس ما ذكر في الكتاب تؤمر الام بذلك حتى يرجع على الاب فانه
قال في الكتاب الولد الكبير اذا كان عاجزا عن الكسب فهو بمنزلة الصغير والصغير اذا كان له اب معسر
قادر على الكسب والام موسرة يؤمر الام بالانفاق على ان يوضع على الاب اذا ايسر فكذا هاهنا ومن المشايخ
من قال لا ترجع الام على الاب هاهنا بما انفقت وفرق هذا القايل بين الصغير والكبير الذي لا يقدر على
الكسب وهكذا روي عن ابي حنيفة ووجه الفرق وهو ان نفقة الولد الصغير على الاب وان كان
معسرا الا انه لا يمكن جبر الاب على الكسب فتؤمر الام بالتحمل عنه فكانت قاضية دينا واجبا على الاب فيرجع
بذلك على الاب فاما نفقة الابن الكبير فليس على الاب اذا كان معسرا فلم تصر الام مودية حقا واجبا
على الاب فلا يرجع بذلك فلهذا افترقا قال والصحيح الذي به قوة العمل الا انه لا يحسن العمل فنفقته
على الاب لانه اذا كان لا يحسن العمل فالناس لا يامرونه العمل فصار هو كالعاجز عن الكسب قال شمس الايمة
الحلواني رحمه الله الرجل الصحيح قد لا يقدر على الكسب بحرفة او لكونه من البيوتات فيكون عاجزا عن الكسب
فاذا كان هكذا كان نفقته على الاب وهكذا قالوا في طالب العلم اذا كان لا يهتدي الى الكسب لا تسقط نفقته
عن الاب بمنزلة الزمن والانثى هذا الذي ذكرنا كله اذا كان الاب حاضرا فان كان الاب غايبا او مفقودا
فقد قال في الكتاب لا يقضي بالنفقة في مال احد الا اذا كان رب المال غايبا الا للوالدين والولد والزوجة
اذا كان المتروك من جنس حقهم وهذا يبتنى على اصل معروف ان القضاء على الغايب باطل وايفاء حق
وجب على الغايب من ماله جايز والقضاء بنفقة الوالدين والمولودين والزوجة ايفاء لما وجب على الغايب
وليس بقضاء على الغايب لان القضاء ايجاب ما لم يكن واجبا قبل القضاء ونفقة الوالدين والمولودين
والزوجة واجبة قبل القضاء حتى اذا ظفر هولاء بجنس حقهم كان لهم من غير قضاء ولا رضا فاما نفقة ساير
الاقارب فلا يجب الا بالقضاء او بالرضا ولما كان نفقة الوالدين والمولودين والزوجة واجبة قبل القضاء
من القاضي ايفاء لما وجب عليه لا ايجابا مبتدا فجاز اما نفقة ساير الاقارب لما لم تكن واجبة قبل
القضاء كان القضاء ايجابا مبتدا والقضاء على الغايب باطل قال في كتاب المفقود القاضي متى
اعطى النفقة هولاء من مال الغايب ان استوثق بكفيل من الاخذ فحسن لجواز ان هولاء اخذوا النفقة
من الغايب حال حضرته او بعث الغايب بالنفقة اليهم فينظر القاضي للغايب حال عجز الغايب عن النظر
لنفسه بنفسه وان لم ياخذ منه كفيلا فهو مستقيم ايضا اذ ليس هاهنا خصم يطلب من القاضي اخذ الكفيل
وانما يجب على القاضي اخذ الكفيل عند طلب الخصم ذلك وذكر شمس الايمة السرخسي في شرح كتاب
النكاح ان زوجة الغايب اذا طلبت النفقة من القاضي وللغايب مال حاضر والقاضي يعلم بذلك كله
فرض لها النفقة بعد ان يحلفها انه لم يعطها النفقة واذا حلفت اعطاها النفقة واخذ منها كفيلا
وهو الصحيح وقد ذكرنا وجه ذلك في باب نفقة الزوجات فرع على هذا فقال ان كان للغايب عند
الوالدين او الولد او الزوجة مال هو من جنس حقهم فانفقوا على انفسهم جاز ولم يضمنوا لانهم ظفروا
بجنس حقهم فكان لهم ولاية الاخذ بمقدار حقهم فان كان عند غيرهم واعطاهم بامر القاضي حتى

انفقوا على انفسهم لم يضمن صاحب اليد وان كان اعطاهم بغير امر القاضي كان ضامنا له لان
صاحب اليد مامور بالحفظ ودفعه الى غيره لينفق على نفسه ليس من الحفظ في شي فيصير به مخالفا
ضامنا كذا هاهنا وكان الحاكم الامام ابو اسحق النوفدي رحمه الله يقول في المودع بالوديعة انه لا
يضمن والصحيح انه يضمن واليه اشار محمد رحمه الله في كتاب الوديعة فاما اذا لم يكن من جنس حقهم
فارادوا ان يبيعوا شيا من مال الغايب لنفقتهم اجمعوا على ان الولد المحتاج لا يملك بيع عقار الغايب
ولا بيع عروضه بالنفقة واما الاب المحتاج فيملك بيع المنقول بالنفقة استحسانا ولا يملك بيع
العقار الا اذا كان الولد الغايب صغيرا وهذا قول ابي حنيفة في كتاب المفقود والقياس ان لا يملك
الاب البيع على ابنه الكبير الغايب في العقار وبحوز كما لا يملك غير الاب واجمعوا ان حال حضرة من يجب
عليه النفقة ليس لاحد ممن يستحق النفقة بيع العروض والعقار ووجه القياس في ذلك هو ان ولاية
الاب تنقطع ببلوغ الصبي رشيدا الا فيما يبيعه تحصينا للولد الغايب فان الابن اذا بلغ وهو غايب
فللاب ووصي الاب بيع عروضه تحصينا على الغايب وهاهنا هو لا يبيع تحصينا على الغايب وانما
يبيع لنفسه وليس له هذه الولاية وجه الاستحسان هو ان ولاية الاب وان زالت بالبلوغ ولكن بقي اثرها
ولهذا صح منه الاستيلاد في جارية الابن فلبقاء اثر الولاية بيع العروض لان بيع العروض من الحفظ
لانه يخشى عليه التلف وحفظ الثمن ايسر وولاية الحفظ تثبت فكذلك الاب وبعد البيع الثمن من جنس حقه
فله ان ياخذ منه مقدار النفقة فاما العقار فمحصنة بنفسها فلم يكن بيعها بحق الحفظ ولو كان بحق الولاية
بالبلوغ عن عقل بخلاف الام وساير الاقارب لانه لم يكن لهم ولاية التصرف حالة الصغر ليبقى اثر تلك
الولاية بعد البلوغ فلم يجز بيعهم اما هاهنا بخلافه فاما اذا اراد القاضي ان يتولى البيع في هذه الصورة
بنفسه ليس له ذلك عند الكل لا في العروض ولا في العقار لا في النفقة ولا في ساير الديون وقد ذكرنا
هذا في نفقة الزوجات هذا الذي ذكرنا اذا كان الحال معلوما للقاضي فاما اذا لم يكن فالقاضي ماذا يصنع
فوجوه ذلك قد مرت في نفقة الزوجات هذا الذي ذكرنا اذا كان الحال معلوما للقاضي فاما اذا لم
يكن فالقاضي ماذا يصنع فوجوه ذلك قد مرت في نفقة الزوجات ايضا هذا الذي ذكرنا حال حيوة
الاب فان كان الاب قد مات وترك اموالا وترك اولادا صغارا كانت نفقة الاولاد من انصبايهم
لانهم اغنيا وكذا للذي من يكون وارثا فنفقته في نصيبه وكذلك امراة الميت تكون نفقتها في حصتها من الميراث
حاملا كانت او حايلا بعد هذا ينظر ان كان الميت قد اوصى الى رجل فالوصي ينفق على الصغار من انصبايهم
وان كان الميت لم يوص الى احد فالقاضي يفرض لكل واحد من الصغار في نصيبه بقدر ما يحتاج اليه
من النفقة على قدر سعة اموالهم وضيقها ويشتري للصغير خادما ان كان يحتاج الى الخادم لانه من
جملة مصالحه والقاضي نصب لاقامة مصالح كل من عجز عن اقامة نفسه وكذا كل ما كان من المصالح فالقاضي
يشتري ذلك للصغير من نفسه ولم يذكر في هذه المسيلة ان القاضي ينصب لهم وصيا اذا لم يكن الميت
اوصى الى احد وذكر في المسيلة التي تلي هذه المسيلة وذكر في تلك المسيلة يكون ذكرا في هذه المسيلة ان
كان الميت لم يوص الى احد وله اولاد كبار وصغار فنفقة كل واحد منهم يكون في نصيبه لما ذكرنا و ينصب
القاضي وصيا في ماله لان للقاضي ان ينصب الوصي في مال الميت في ثلاث مواضع احدها ان يكون على
الميت دين والثاني ان يكون الميت اوصى بوصايا والثالث ان يكون في الورثة صغار وهاهنا في الورثة
صغار فكان للقاضي ان ينصب وصيا فان لم يكن في البلد قاضي فانفق الكبار على الصغار من انصباء الصغار

كانوا متطوعين في هذه النفقة لانه لا ولاية لهم على الصغار في مالهم وهذا في الحكم اما فيما
بينهم وبين الله تعالى لا ضمان عليهم لانهم احسنوا فيما فعلوا ونظير هذا ما ذكر في كتاب الوديعة
ان المودع اذا باع اللبن من غير استطلاع راى القاضي وفي المصر قاض ضمن وان كان خيرا وذكر في
النوادر اذا لم يكن في موضع يمكنه استطلاع راى القاضي لا يضمن استحسانا وكذا قال مشايخنا
في الرجلين كانا في سفر واغمي على احدهما فانفق الاخر على المغمى عليه من مال المغمى عليه لم يضمن
استحسانا وكذا اذا مات فجهز صاحبه من ماله لم يضمن استحسانا وكذا العبيد المأذونون في
التجارة اذا كانوا في البلاد فمات مولاهم فانفقوا في الطريق لم يضمنوا استحسانا وكذا روي عن مشايخ
بلخ انهم قالوا اذا كان للمسجد اوقاف ولم يكن لها متولي فقام واحد من اهل المحلة في جمع الاوقاف وانفق
على المسجد فيما يحتاج اليه من الحصر والحشيش لا يضمن استحسانا فيما بينه وبين الله تعالى وحكي عن
محمد بن الحسن رحمه الله انه مات واحد من تلاميذه فباع محمد رحمه الله كتبه وانفق في تجهيزه
فقيل له انه لم يوص بذلك الى احد فتلى محمد رحمه الله قول الله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح فما
كان على قياس هذا الاصل لا ضمان عليه فيما بينه وبين الله تعالى استحسانا اما في الحكم ضامن لما
قلنا قال فلو ان الكبار انفقوا على الصغار ثم لم يقروا بذلك وافرزوا بقية نصيبهم وسعهم ذلك
ولو حلفوا على ذلك قال في الكتاب رجوت ان لا يكون عليهم شي نظير هذا اذا عرف الوصي
الذي على الميت فقضاه ولم يقر بذلك ولم يعرفه القاضي ولا الورثة لا يأثم فيما فعل وكذا اذا كان لرجل عند
رجل وديعة وعلى المودع مثل تلك الوديعة دين والمودع يعلم انه مات ولم يقض دينه يسع المودع ان
يقضي ذلك الدين بماله ولا يقر به وكذا اذا كان على زيد لعمرو دين وعلى عمرو مثل ذلك دين لرجل اخر فمات
عمرو وزيد يعرف ان عمروا لم يقض يسع لزيد ان يقضي دين عمرو بما لعمرو على زيد ولا يخبر ورثته بذلك
وكذا اذا مات الرجل ولم يوص الى احد وله اولاد صغار وله مال وديعة عند رجل ليس للمودع في
الحكم ان ينفق عليهم ويجب بذلك من مال الميت لكن اذا فعل وحلف انه ليس لهم عليه حق رجوت
ان لا يكون عليه شي ان شاء الله لانه لا يريد به الا الاصلاح وانه موافق لما روينا عن محمد رحمه الله تعالى

نوع اخر فيما لا يجب على الاباء من نفقة الاولاد

قال واذا تزوج العبد او المدبر
او المكاتب امراة باذن المولى فولدت المراة اولادا لا يجبر على نفقة الاولاد سواء كانت امهم حرة او امة
او مدبرة او ام ولد او مكاتبة لان ما يستحق الولد من النفقة صلة محضة وما كان صلة محضة
لا يستحق على هولاء وهذا بخلاف نفقة المراة لانها صلة من وجه عوض من وجه وما كان صلة
من وجه عوضا من وجه جاز ان يستحق على هولاء من حيث انه عوض فرع على هولاء في الكتاب
فقال اذا لم يجب على الاب نفقة الاولاد على من يجب ففيما اذا كانت المراة مكاتبة فنفقة الاولاد
عليها لان الولد تابع للام في كتابتها فكان كالمملوك لها الا ترى ان كسبه لها وارش الجناية عليه
لها وميراثه ان مات لها واذا كان المملوك لها كان نفقته عليها كسائر عبيدها وفيما اذا كانت المراة
مدبرة او ام ولد واولادها مملوكين لمولاهما فتكون نفقتهم على مولاها وهو مولى ام الولد والمدبرة وفيما اذا
كانت امة رجل اخر فنفقة الاولاد على مولى الامة لان اولادها ارقاء لمولى الامة فتكون نفقتهم على مولى
الامة وفيما اذا كانت المراة حرة فنفقة الاولاد على الام ان كان للام مال وان لم يكن لها مال فنفقة الاولاد في
من يرث الاولاد الاقرب فالاقرب فكذلك الحر اذا تزوج امة او مكاتبة او ام ولد او مدبرة او امة فالجواب

فيه كالجواب في العبد والمدبر والمكاتب على ما ذكرنا فرع على مسئلة الحر فقال ان كان مولى الامة وام
الولد والمدبرة فقيرا والاولاد اغنيا هل يؤمر الاب بالانفاق فان كان الولد من الامة لا يؤمر الاب بذلك
لان ابنه مملوك مولى الجارية فاما ان يبيعه مولاه او ينفق عليه على ما ياتي بعد هذا في موضعه ان شاء
الله تعالى وان كان الولد من ام ولد او مدبرة فان ههنا يؤمر الاب بالانفاق عليهم لان ههنا لا يمكن ان
يجبر المولى على بيعهم فتعين طريق ايصال النفقة اليهم امر الاب بذلك قال رجل كانت عنده
عبد وامته فزوجها منه فولدت ولدا فنفقة الولد على الام دون الاب لما ذكرنا ان ولدها كالمملوك لها
وهذا بخلاف ما لو وطي المكاتب امة نفسه فولدت له ولدا فان نفقة ذلك الولد على المكاتب لانه
داخل في كتابته حتى كان كسبه له وارش الجناية عليه له ايضا ليس للام فكان الولد كالمملوك للمكاتب
فتكون نفقته على المكاتب قال واذا تزوج المكاتب امة رجل فولدت منه ولدا ولم تلد حتى
اشتراها المكاتب فولدت ولدا فنفقة الاولاد على المكاتب لان الامة صارت كسبا للمكاتب واولاده
من كسبه مكاتبون عليه فصاروا بمنزلة ارقائه ولله الحمد

نوع اخر فيما يجب من نفقات الوالدين

قال ويجبر الرجل الموسر على نفقة ابيه وامه اذا كانا محتاجين لقوله تعالى ووصينا
الانسان بوالديه حسنا فقد اوجب على الولد الاحسان بوالديه ورأس الاحسان بوالديه في احسانهما
الانفاق عليهما قال عليه الصلوة والسلام ان اطيب ما ياكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه
كلوا من اكساب اولادكم اذا احتجتم اليه بالمعروف ولان للاب في مال الابن حق الملك قال عليه الصلوة
انت ومالك لابيك ولو كان له فيه حقيقة الملك كان نفقته في ماله فكذا اذا كان له حق الملك الا
انه انما يجب عليه انفاقهما اذا كان موسرا لان نفقة الاقارب صلة محضة والصلات المالية ما شرعت
الا على اهل الثروة واليسار واعتبره بصدقة الفطر والاضاحي هكذا ذكر الشيخ الامام الزاهد شمس الايمة
السرخسي رحمه الله والخصاف في كتابه اعتبر القدرة على الانفاق ولم يعتبر اليسار حتى قال ان كان في
كسب الابن فضل عن قدر قوته يجبر الابن على ان ينفق على ابيه من ذلك الفضل وهو موافق لقوله عليه
الصلوة والسلام كلوا من كسب اولادكم قال فان كان الاولاد ذكورا واناثا موسرين فنفقة الابوين
عليهم بالسوية في اظهر الروايتين وروى الحسن عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ان النفقة
بين الذكور والاناث اثلاثا على قياس الميراث واعتبره بنفقة ذوي الارحام ووجه الرواية الاخرى وهو
الاصح ان استحقاق الابوين باعتبار حق الملك لهما في مال الولد لما روينا من الحديث وفي هذا الذكور
والاناث سواء ولهذا ثبت لهما هذا الاستحقاق مع اختلاف الملة عندنا وان انعدم التوارث
بسبب اختلاف المسئلة ثم يفرض على الابن نفقة الاب اذا كان محتاجا والابن موسر سواء كان الاب
قادرا على الكسب او لم يكن هكذا ذكر خواهر زاده في شرح المبسوط وذكر شمس الايمة السرخسي في شرح ادب
القاضي للخصاف انه لا يجبر الابن على نفقة الاب اذا كان الاب قادرا على الكسب واعتبره بذي الرحم المحرم
فانه لا يستحق النفقة في كسب قريبه ولا على قريبه الموسر اذا كان هو كسوبا وهذا لان استحقاق النفقة
على الاقارب عند الفقر والحاجة فاذا كان قادرا على الكسب كان غنيا باعتبار الكسب فلا ضرورة الى
ايجاب النفقة على الغير ثم على ما ذكر خواهر زاده وشمس الايمة السرخسي يحتاج الى الفرق بين نفقة
الوالد وبين نفقة الولد فان الولد اذا كان ذكرا بالغا وهو قادر على الكسب لا يجب على الاب نفقته والفرق
هو ان استحقاق نفقة الاقارب باعتبار الحاجة وللاب زيادة فضيلة على الولد في الاستحقاق باعتبار

الحاجة فانه يستحق مال ولده للحاجة الضرورية وهي الحاجة الى النفقة ويعتبر الحاجة الضرورية
كالاستيلاد والولد لا يستحق مال الوالد الا بالحاجة الضرورية وهي الحاجة الى النفقة فلو شرط
عجز الوالد عن الكسب لاستحقاق النفقة على الابن كما شرع في حق الابن لوقعت المساواة بينهما في
الاستحقاق بسبب الحاجة وهذا مما لا وجه له ولا سبيل اليه فالحاصل ان نفقة الوالدين تعتبر الفقر لا
غير على ما هو ظاهر الرواية الا على قول شمس الايمة الحلواني رحمه الله قال رجل معسر له ابنان احدهما
موسر والاخر متوسط الحال كان النفقة عليهما يجعل على الموسر المكثر من ذلك اكثر مما يجعل على الاخر
هكذا ذكر الخصاف في ادب القاضي وفي نفقاته وذكر محمد رحمه الله في المبسوط وقال تكون بينهما على
السواء لان العبرة لليسار وكل واحد منهما موسر فكانت النفقة عليهما على السواء قال الشيخ
الامام شمس الايمة الحلواني رحمه الله قال مشايخنا انما تكون النفقة عليهما على السواء اذا تفاوتا في اليسار
تفاوتا يسيرا اما اذا تفاوتا فاحشا يجب ان يتفاوتا في قدر النفقة ثم اذا قضى القاضي بالنفقة عليهما
فابى احدهما ان يعطي الاب ما يجب عليه فالقاضي يامر الاخر بان يعطي كل النفقة ثم يرجع على الاخر بحصته
لانه لو لم يكن الا هو كان كل النفقة عليه فاذا وقع العجز عنها من جهة الاخ يوخذ كل ذلك منه ثم يرجع على الاخ
بحصته قال وان كان للرجل المعسر زوجة ليست ام ابنه الكبير لم يجبر الابن على ان ينفق على امراة
ابيه وكذلك ام ولده وامته لا يجبر الابن على نفقة هولاء وهذا لان نفقة الاب انما وجبت بسبب القرابة
ولا قرابة بينه وبين امراة ابيه وبين ام ولده وامته فلا يجبر على النفقة عليها الا ان يكون بالاب علة لا يقدر
على خدمة نفسه فيحتاج الى خادم ساله وتخدمه فح يجبر الابن على نفقة خادمة الاب منكوحة كانت او
امة لان الاب لا يستغني عنها فصار ذلك من فروض حاجة الاب فصار كنفقة الاب فجاز ان يستحق
بقرابة الاب هكذا ذكر الخصاف في ادب القاضي فعلى هذا لا يحتاج الى الفرق بين امراة الابن فان الابن
اذا كان معسرا او كان عاجزا عن خدمة نفسه بان كان زمنا او صغيرا بحيث لا ياكل وحده ولا يشرب
وحده تفرض نفقة خادمه على الاب وان كان صحيح البدن يمكنه خدمة نفسه لا يفرض كما في الاب
وذكر هشام في نوادره عن ابي يوسف انه تفرض نفقة امراة الاب على ابنه اذا كانت المراة عنده
مطلقا فعلى هذا يحتاج الى الفرق بين امراة الاب وبين امراة الابن ووجه الفرق بينهما وهو ان
نفقة الاب تشبه نفقة المراة من وجه حتى تستحق مع ضرب عينه بان كان الاب قادرا على الكسب
ثم تفرض نفقة خادم المراة على الزوج على كل حال فكذا نفقة خادم الاب اما نفقة الابن صلة
محضة لا تشبه نفقة المراة بوجه ما حتى لا يستحق مع ضرب عينه بان كان الابن قادرا على الكسب
فكان نفقة الولد نظير نفقة ساير الاقارب وفي ساير الاقارب يجب نفقة القريب ولا يجب
نفقة الخادم كذا ههنا قال ولو ان امراة معسرة لها ابن موسر ولها زوج معسر وليس هو
اب الابن كان نفقتها على زوجها لان نفقة الزوجة لا تسقط بالعسار على ما مر في نفقة الزوجات
الا ان ههنا يومر الابن ان يقرضها على زوجها فاذا ايسر الزوج رجع عليه بما اقرضها لان الزوجية
تسقط النفقة عن ذوي المحارم الا ترى ان الاب يفرض عليه نفقة ابنته المراهقة واذا زوجها
سقطت عنه نفقتها الا ان الزوج ههنا معسر ونفقة الزوجة لا تسقط بالعسار فتجب النفقة
عليه لكن يومر الابن بالاقراض لانه اقرب اليها وهي محتاجة الى الاستدانة وتستدين من اقرب الناس
اليها فان ابى الابن ان يقرضها النفقة قال الخصاف في ادب القاضي قال الحسن بن زياد فرضت على

الابن

الابن نفقتها واخذته بذلك والمراد من القرض المذكور ههنا هو الجبر على الاقراض لا القرض بطريق
الايجاب لان الزوج لما كان معسرا وابى الابن الاقراض كان الزوج بمنزلة الميت فيفرض على الابن
النفقة وانما ذكر قول الحسن لانه لم يحفظ في هذا رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وذكر الخصاف
هذه المسئلة في نفقاته الا ان هناك وضع المسئلة في الزوج مع الاخ وفي الزوج مع الاب وذكر
هناك ان الاخ الموسر والاب الموسر اذا امتنع عن الاقراض يحبس لان هذا من المعروف لان كل نفقة
معروف وصلة فيجوز ان يحبس في الامر بالمعروف ثم الاصل في نفقة الوالدين والمولودين انه
يعتبر القرب والجزئية ولا يعتبر الميراث فاذا استويا في القرب تجب على من له نوع رجحان واذا لم
يكن لاحدهما رجحان فحينئذ تجب النفقة على تقدير الميراث بيان هذا الاصل اذا كان للفقير والد
وابن ابن موسران فالنفقة على الوالد لانه اقرب واذا كان له بنت وابن ابن موسران فالنفقة على البنت خاصة
وان كان الميراث بينهما لان البنت اقرب واذا كان له بنت بنت او ابن بنت وله اخ لاب فالنفقة على ولد
البنت ذكرا كان او انثى وان كان الميراث للاخ لا لولد البنت فعلم ان العبرة لقرب القرابة والجزئية وان
سفل ولد الولد وكانوا ولد ابن او ولد بنت فهم سواء في النفقة عليهم دون الاخ لما قلنا ولو كان له والد
وولد وهما موسران فالنفقة على ولده وان استويا في القرب الا ان الابن يرجح باعتبار التاويل الثابت له
في مال ولده ولو كان له جد وابن ابن فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما على الجد السدس والباقي على
ابن الابن ثم استشهد في الكتاب لبيان ان العبرة في نفقة الوالدين والمولودين للقرب والجزئية دون
الارث بمسايل منها ان المعسر المسلم اذا كان له ابنان موسران احدهما مسلم والاخر ذمي فنفقته عليهما
جميعا بالسوية وان كان الارث لا يجري بين المسلم والكافر وكذلك اذا كان للرجل الفقير بنت واخت لاب
وام وهما موسرتان فالنفقة على الابنة وان كانا يستويان في الميراث وكذا اذا كان للفقير ابن نصراني
وله اخ مسلم وهما موسران فالنفقة على الابن وان كان الميراث للاخ وكذلك اذا كان للفقير بنت ومولى
عتاقه وهما موسران فالنفقة على الابنة وان كانا يستويان في الميراث وكذا المعسرة اذا كان لها بنت
واخت لاب وام فالنفقة على ابنتها وان كانتا تشتركان في الميراث قال الرجل اذا كان محتاجا وله
ابن كبير فطلب الاب النفقة منه ونازعه في ذلك الى القاضي فان القاضي لا يجبر الابن على نفقة الاب الا
بعلم انه يطيق وفي بعض النسخ الا ان يعلم انه يصطلع لذلك اي قادر عليه وهذا لان شرط وجوب الانفاق
القدرة على الانفاق والاب يدعي على الابن النفقة بواسطة شرطه وهو ينكر وعلى الاب ان يثبت الشرط
بالحجة فان قال الاب انه يكتسب ما يقدر ان ينفق علي منه فان القاضي ينظر في كسب الابن فان كان فيه
فضل عن قوته يجبر الابن على ان ينفق على ابيه من ذلك الفضل لان شرط وجوب النفقة على الولد القدرة
على الانفاق وقد وجد وان لم يكن في ذلك فضل عنه فلا شيء عليه في الحكم لكن يومر من حيث الديانة
ان لا يضيع والده وقال بعض العلماء يجبر الابن على ان يدخل الاب في قوته اذا كان ما يصيب الابن من
ذلك القوت يقوم معه بدنه ولا يضره اضرارا يمنعه من الكسب وروى عن ابي يوسف رحمه الله ان على
الابن في هذه الصورة ان يضم الاب الى نفسه لانه لو لم يفعل ضاع الاب ولو فعل لا يخشى الهلاك على الولد
لان الانسان لا يهلك على نصف بطنه الا ان في ظاهر الرواية عن اصحابنا رحمهم الله لا يجبر على ذلك لقوله
عليه الصلوة والسلام ابدا بنفسك ثم بمن تعول هذا الذي ذكرنا اذا كان الابن وحده واما اذا كان للابن زوجة
واولاد صغار وباقي المسئلة بحالها فالقاضي يجبر الابن على ان يدخل الاب في كسبه ويجعله كاحد العيال

الذى سفق عليهم ولا يجبر ان يعطى له شيا على حدة فرق بين هذا وبينما اذا كان الابن وحده الفرق
وهو ان الابن يكتسب مقدار ما يكفى له ولزوجته واولاده الصغار فاذا دخل الاب فى طعامهم يقل
الضرر لان طعام الاربعة اذا فرق على خمسة لا يتضرر كل واحد منهم ضررا فاحشا اما اذا دخل الواحد فى
طعام الواحد يتفاحش الضرر فان قال الاب ان ولدى هذا كسوب يقدر على ان يكتسب مقدار ما يكفيه
ويكفينى لكنه يدع العمل على عمد كيلا يفضل منه ما يعطينى شيا منه يريد بذلك عقوبتى نظر القاضى
فيما قال وطريق النظر ان يسال من اهل حرفته لان لهم نظرا فى هذا الباب فان ظهر للقاضى ان الامر
على ما قاله الاب اجبر الابن على نفقة ابيه واخذه بذلك لانه قصد الاضرار بالاب وهذا كله اذا لم
يكن الاب كسوبا فاما اذا كان الاب كسوبا هل يجبر الابن على الكسب والنفقة فقد ذكرنا فيه الاختلاف
قبل هذا فلا نعيده وان كان للاب مسكن او دابة فالمذهب عندنا انه تفرض النفقة على الابن الا ان يكون
فى المسكن فضل بحوان يكفيه ان يسكن ناحية منه فح يومر الاب ببيع الفضل والانفاق على نفسه
فاذا ال الامر الى الناحية التى يسكنها الاب تفرض نفقته ح على الابن كذا اذا كان للاب دابة نفيسة
يومر ان يبيع ويشترى الاوكس وينفق الفضل على نفسه فاذا ال الامر الى الاوكس تفرض النفقة
على الابن ويستوى فى هذا الوالدين والمولودين وساير المحارم وهو الصحيح من المذهب فان فرض القاضى
نفقة الاب على الابن الموسر كل شهر كذا او فرض الكسوة للاب على الابن كل سنة فتخرقت الكسوة ولم
تبق النفقة قبل مضى الوقت او بقيت الكسوة وشى من النفقة بعد مضى الوقت فقد مضى هذا فى الفرق
بين نفقة الاقارب وكسوتهم وبين نفقة الزوجات وكسوتهن فى باب نفقة الزوجات فلا نعيد
قال فان طلب الاب النفقة من ولده فقال الولد هو غنى وقال الاب انا فقير قال فى المنتقى
روى بشر عن ابى يوسف انه يسال عن حال الاب فان اخبر انه فقير تجعل عليه النفقة وان قالوا لا
ندرى لم تجعل على الابن النفقة ما لم يقم الاب بينة انه فقير فلم يحكم بقبول قول الاب انه فقير وان
كان الظاهر شاهد الاب فان الاصل فى الادمى هو الفقر الا ان الاب بهذا الظاهر يريد اثبات الاستحقاق
على الابن والظاهر لا يصلح حجة لاثبات الاستحقاق وان اقاما جميعا البينة فالبينة بينة الاب لان
بينة الاب تثبت الاستحقاق على الاب وبينة الابن تبقى ذلك فكانت بينة الاب اولى بالقبول وذكر فى
شرح القدورى فى الاب اذا انفق من مال الابن حال غيبة الابن ثم حضر الابن فقال الابن للاب كنت موسرا
وقت الانفاق من مالى وقال الاب كنت معسرا نظر الى حال الاب وقت الخصومة لان الحال يصلح دليلا على
الماضى وله امثلة فى الشرع كمسئلة الطاحونة وغيرها فان اقاما البينة فالبينة بينة الابن لان شهود
الابن يثبتون الرجوع على الاب بما انفق وشهود الاب ينفون ذلك والاثبات اولى من النفى فى باب البينات

نوع اخر فى نفقة الاجداد واولاد الاولاد

قال فى الكتاب الجد اذا كان بمنزلة
الاب فى حق استحقاق النفقة عليه اذا كان الاب ميتا او كان الاب حيا فقيرا لان الفقير يلحق بالميت
فى حق استحقاق النفقة على الموسر وفيه كلمات ان من يلحق بالميت ومن لا يلحق سياتى بعد
هذا ان شاء الله تعالى ويعتبر فى حق الجد لاستحقاق النفقة الفقر لا غير على ما هو ظاهر الرواية كما فى حق
الاب والجد من قبل الام كالجد من قبل الاب ويعتبر فى حق الجدات ما يعتبر فى حق الجدات ايضا
قال فان مات الاب فالنفقة على الجد لانه قايم مقام الاب فان كان للصغير ام وجد فالنفقة على
الام والجد على قدر ميراثهما اثلاثا بخلاف الاب فى ظاهر الرواية والفرق وهو ان ايصال النافلة بالجد

بواسطة الاب كاتصاله بالاخ ثم فى الاخ والام النفقة عليهما على قدر ميراثهما اثلاثا فكذا فى الجد
والام وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله ان النفقة كلها على الجد وهذا اليق بمذهب ابى حنيفة فى
الميراث فانه يلحق الجد بالاب مطلقا حتى قال الجد اولى من الاخوة والاخوات قال فان كان للفقير
اولاد صغار وجد موسر لم تفرض النفقة على الجد لان النفقة لا تجب على الجد حال قيام الاب ولكن يومر
الجد بالانفاق صيانة لولد الولد ويكون ذلك دينا على والد الصغار فان كان والد الصغار امر بذلك هكذا
ذكر هذه المسئلة فى القدورى فلم يجعل النفقة على الجد حال عسرة الاب وقد ذكرنا فى اول هذا النوع ان
الاب الفقير يلحق بالميت فى حق استحقاق النفقة على الجد وهذا هو الصحيح من المذهب وما ذكر فى القدورى
قول الحسن ابن صالح هكذا ذكره رحمه الله فى شرح ادب القاضى للخصاف قال وان كان الاب
زمنا قضى بنفقة الصغار على الجد ولم يرجع على احد بالانفاق لان نفقة الاب فى هذه الحالة على الجد
فكذا نفقة الصغار وروى عن ابى يوسف عن صغير له والد محتاج وهو زمن فرضت نفقته
على قرابته من قبل ابيه دون امه فكل من يجبر على نفقة الام يجبر على نفقة الغلام فان لم يكن له قرابة
من قبل ابيه قضيت بالنفقة على ابيه وامرت قرابة الام بالانفاق فيكون ذلك دينا على الاب وهذا
لان قرابة الام لا يجوز ان يجب عليهم نفقة الولد لما عرف ان الاب لا يشاركه غيره فى نفقة الصغير
فاذا لم يكن للاب قرابة لم يبق هنا وجه سوى ان يقضى بالنفقة على قرابة الام ويكون ذلك دينا على الاب
كيلا يشاركه الاب غيره فى نفقة الولد فاما قرابة الام فما تلزمهم نفقة الاب فجاز ان تلزمهم نفقة الغلام
لكون نفقة والده جاريا مجرى نفقته هكذا ذكر هذه المسئلة فى شرح القدورى وهذا الجواب انما
يستقيم اذا لم يكن فى قرابة الام من ان يكون محرما للصغير ويكون اهلا للارث لان شرط وجوب النفقة
فى غير قرابة الولاد المحرمية واهلية الارث على ما ياتى بعد هذا ان شاء الله تعالى فاما اذا كان فى قرابة
الام من كان محرما للصغير وهو اهل الارث يجب عليه النفقة ويلحق الاب المعسر بالميت لما ذكرنا قبل
هذا ولله الحمد

نوع اخر فى نفقة من سوى الوالدين والمولودين من ذوى الارحام

الاصل فيه قوله الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك والمراد الوارث
الذى هو رحم وهو قول عبد الله ابن مسعود وهكذا كان يقرا وبه اخذ علماونا رحمهم الله حتى لا يجب النفقة
على ابن العم وان كان وارثا لانه ليس بمحرم للصغير والمراد من الوارث فى هذه الاية كونه اهلا للارث لا
كونه وارثا حقيقة وبه اخذ اصحابنا حتى انه اذا اجتمع الخال وابن العم فالنفقة على الخال عند علمائنا
وان كان الميراث لابن العم لان الخال ذو رحم محرم وهو اهل للارث سوا كان وارثا فى هذه الحالة او
لم يكن وعند الاستوا فى المحرمية واهلية الارث يترجح من كان وارثا حقيقة فى هذه الحالة حتى انه
اذا كان عم وخال فالنفقة على العم لانهما استويا فى المحرمية ويترجح العم على الخال فى هذه الحالة بكونه وارثا
حقيقة كذلك اذا كان له عم وعمة وخالة فالنفقة على العم الموسر لا غير لانه ساواهما فى المحرمية والعم
هو الوارث دونهما فيكون النفقة عليه ولو كان العم معسرا فالنفقة على العمة والخالة اثلاثا على
قدر ميراثهما ويجعل العم كالميت واذا ثبت هذه الجملة فنقول هذه النفقة لا تجب على الموسرين ولا تجب
على الفقراء قليلا ولا كثيرا لان هذه النفقة تجب بطريق الصلة والصلات تجب على الاغنياء دون
الفقراء لمكان التعارض ثم لا بد من معرفة حد اليسار الذى يتعلق به وجوب هذه النفقة وذكر ابن سماعة
عن ابى يوسف رحمه الله انه اعتبر نصاب الزكوة وروى هشام عن محمد انه اذا كان له نفقة شهر

لنفسه وعياله وفضل على ذلك يجبر على نفقة الاقارب وان لم يكن له شي، ويكتسب كل
يوم درهما ويكفيه اربعة دوانيق ينفق الفضل عليهم و ذكر الشيخ الامام الزاهد المعروف بخواهر
زاده ان المعتبر يسار يحرم للصدقة بان يملك ما فضل من حاجته ما يبلغ ماتي درهم فصاعدا
وهو الصحيح وهذا لانه لم يشترط لوجوب صدقة الفطر غنا موجب للزكوة وانما شرط غنا محرم للصدقة
فكذا في حق ايجاب النفقه لان النفقة بصدقة الفطر اشبه منه بالزكوة لانه في صدقة الفطر
معنى المونة ومعنى الصدقة فاذا لم يشترط لصدقة الفطر غنا موجب للزكوة وهي صدقة من وجه مونة
من وجه فلان لا يشترط لوجوب النفقة غنا موجب للزكوة وانها مونة من كل وجه كان اولى قال
ولا يقضى بنفقة احد من ذوي الارحام اذا كان غنيا والكبار الاصحا، لا يقضى لهم بنفقتهم على غيرهم
وان كانوا فقرا الا الابوين والجد والجدة مع عدمهما وقد ذكرنا هذا فيما تقدم ويجب نفقة الاناث
الكبار من ذوي الارحام وان كن صحيحات البدن اذا كان بهن حاجات الى النفقة وقد ذكرنا مثل هذا في
نفقة الاولاد ثم الاصل في نفقة من سوى الوالدين والمولودين من ذوي الرحم المحرم انه ينقسم على
قدر الميراث لان الله تعالى اوجب النفقة باسم الوارث قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك
فقد اوجب باسم الوارث فيجب التقدير به ولهذا قلنا ان الرجل اذا اوصى لورثة بني فلان وله بنون
وبنات كانت الوصية لهم على قدر الميراث ولو اوصى لولد فلان كان الذكر والانثى فيه على السوا، فعلى
هذا يخرج جنس هذه المسايل قال اذا كان للصغير ام وعم او ام واخ لاب وام كل واحد
منهما موسرا فالنفقة عليهما على قدر الميراث وكذلك الرضاع عليهما اثلاثا لان الرضاع نفقة الولد
فيكون عليهما على قدر الميراث كنفقة الولد بعد الفطام وروى الحسن عن ابي حنيفة انه في النفقة
بعد الفطام الجواب هكذا وكذلك فيما يحتاج اليه من النفقة قبل الفطام واما الرضاع كله على
الام لانها موسرة بالابن والعم معسر في ذلك ولكن في ظاهر الرواية قال قدرة العم على تحصيل ذلك
بماله يجعله موسرا فيه فلهذا يجعلهما اثلاثا فان كان العم فقيرا والام غنية فالرضاع والنفقة على
الام لما ذكرنا ان المعسر يجعل كالمعدوم في حق ايجاب النفقة على الموسر فان كان له ام واخ لاب
وعم اغنيا فالرضاع على الام والاخ اثلاثا بحسب الميراث لان العم ليس بوارث في هذه الحالة ويترجح
الاخ على العم بكونه وارثا حقيقة قال واذا كان للفقير الزمن ابن صغير معسرا وكبير زمن
وله هذا المعسر ثلاثة اخوة متفرقين اهل يسار فنفقة الرجل على الاخ من الاب والام والاخ من الام اسداسا
لان الابن الصغير والمعسر يجعل كالمعدوم في حق ايجاب النفقة على الغير لما ذكرنا ان نفقة ما عدا
الوالدين والمولودين تجعل على وارث ذي رحم محرم وما لم يجعل الابن كالمعدوم لا تصير الاخوة ورثة
فيتعذر ايجاب النفقة عليهم حال قيام الابن فيجعل الابن كالمعدوم وبعده الميراث بين الاخ لاب
وام وبين الاخ لام اسداسا فكذا النفقه ولو كان مكان الابن بنت فنفقه الاب على الاخ لاب وام
خاصة لانا لا نحتاج ان نجعل الابنة كالمعدومة في حق ايجاب النفقة على الاخوة لانه يرث مع الابنة
الاخ لاب وام ولكن نعتبر صفة الوراثة مع بقايها وقد تعذر ايجاب النفقة على الابنة فيجب على
الاخ لاب وام واما نفقة الصغير فعلى العم لاب وام خاصة لان الاب المعسر في حق النفقة جعل
كالمعدوم وبعد الاب ميراث الولد للعم لاب وام خاصة فكذلك نفقة الولد تجب على العم لاب وام
قال فان كان مكان الاخوة اخوات متفرقات فان كان الولد ذكرا فنفقة الاب على الاخوات

اخماسا لان احدا من الاخوات لا يرث مع الابن فلا بد وان يجعل الابن كالمعدوم ليمكن ايجاب النفقة
على الاخوات وبعد الابن ميراث الاب بين الاخوات اخماسا ثلاثة اخماسه للاخت لاب وام
وخمسه للاخت لاب وخمسه الاخر للاخت لام فرضا وردا فالنفقه عليهم بحساب ذلك ونفقة
الولد على الاخت لاب وام خاصة عندنا لان الوالد المعسر جعل كالمعدوم وعند عدم الوالد
ميراث الولد للعمة لاب وام خاصة عندنا فالنفقه تكون عليها ايضا وان كان الولد ابنة فنفقة الاب
على الاخت لاب وام خاصة لانها وارثه مع الابنة فان الاخوات مع البنات عصبات فلا تجعل الابنة
كالمعدوم هاهنا ولكن لو مات الاب كان نصف ميراثه للابنة والباقي للاخت لاب وام فكذا النفقة
على الاخت لاب وام ونفقة الابنة على العمه لاب وام خاصة عندنا لان الاب المحتاج جعل كالمعدوم
وعند عدم الولد ميراث الابنة يكون للعمة لاب وام خاصة عندنا فكذا النفقة عليها ايضا عندنا
وصار الاصل في ايجاب النفقة من سوى الوالدين والمولودين من ذوي الارحام انه اذا اجتمع الموسرون
والمعسرون من قرابته ينظر الى المعسر فان كان المعسر بحال يحوز كل الميراث ولا يرث معه احد من
الموسرين كالاخوة والاخوات مع الابن يجعل هذا المعسر كالميت ثم ينظر الى الموسرين فيجب النفقة
عليهم على قدر مواريثهم فان كان هذا المعسر لا يحرز كل الميراث كالابنة مع الاخوة والاخوات لا
يلحق هو بالميت بل يعتبر هو حيا ويقسم الميراث بينهم على سهامهم ثم يجعل كل النفقة على الموسرين
ولكن على السهام التي كان نصيبهم من الميراث بيان هذا الاصل اذا كان للصغير ام وثلاث اخوات
متفرقات والاخت من الاب والاخت من الام معسرتين والاخت لاب وام والام موسرتين فكل النفقة
تجب على الام والاخت لاب وام لكن على اربعة اسهم ثلاثة اسهم على الاخت لاب وام وسهم على الام
لان ميراث الصغير بينهم يقسم على ستة اسهم ثلاثة اسهم للاخت لاب وام وسهم للاخت لاب
وسهم للاخت لام وسهم للام فكان للام من ميراث الصغير سهم وللاخت لاب وام ثلاثه فتكون النفقة
عليهما ارباعا ولو كانت الاخت لاب والاخت لام ملحقتان بالاموات كان ميراث الصغير بين الام
والاخت اخماسا فرضا وردا فينبغي ان تكون النفقة عليهما اخماسا ايضا فعلم ان المعتبر ما قلنا
فعلى هذا الاصل تخرج جنس هذه المسايل والله اعلم

الفصل الرابع في نفقات اهل الكفر

في هذا الفصل نوع واحد ولا يجبر المسلم على نفقة الكفار من قرابته ولا الكفار يجبر على
نفقة المسلمين من قرابته لان استحقاق النفقة متعلق بصفة الوراثه قال الله تعالى وعلى
الوارث مثل ذلك واختلاف الدينين يمنع الوراثه فيمنع القضا بالنفقة الا الزوجة والوالدين والولد
اما الزوجة فلان استحقاق الزوجة النفقة بحكم العقد وذلك يتحقق مع اختلاف الدينين واما
الوالدون والولد القياس ان لا يثبت لهم استحقاق النفقة مع اختلاف الدين لان استحقاق
الوالدين والولد النفقة بطريق الصلة كما في ساير الاقارب ولكن في الاستحسان يثبت الاستحقاق
اذا كان احدهما مسلما والاخر ذميا لقوله وصاحبهما في الدنيا معروفا وليس من المصاحبة بالمعروف
ان يتقلب في نعمة الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا ولان الاستحقاق فيما بين الوالدين والمولودين
متعلق بالولاد وذلك لا يختلف باختلاف الدين قال والنوافل بمنزلة الاولاد والاجداد
والجدات من قبل الاب والام بمنزلة الوالدين لان استحقاق هولا، باعتبار الولاد كاستحقاق الابوين
قال ولا يجبر المسلم والذمي على نفقة والديه وولده من اهل الحرب وان كانا مستامنين في دار الاسلام

لانها صلة وقد نهينا عن صلة الحربي قال الله تعالى انما ينهيكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين
الاية وكذا الحربي الذي دخل الينا بامان لا يجبر على نفقة الوالدين وولده اذا كانا مسلمين او كانا
من اهل الذمة قال ولا يجبر اهل الذمة على ان ينفقوا على احد من ذوي ارحامهم اذا كانوا على غير
دينهم يريد به دينا غير دين الاسلام الا على الوالدين والاجداد والاولاد هكذا ذكر الخصاف في
نفقاته قال الصدر الشهيد رحمه الله في شرح النفقات ما ذكر الخصاف ان كان محمولا على
ما اذا كانوا من دارين مختلفين يعني اذا كان للذمي ذو رحم محرم هو من اهل الحرب فهذا الجواب
صحيح لما ذكرنا قبل هذا فاما اذا كان الجواب يجري على الاطلاق فالصحيح ما ذكر في المبسوط انهم يجبرون
لان الكفر ملة واحدة ولهذا يتوارثون فيما بينهم اذا كانوا من اهل دار الاسلام وتقبل شهادة بعضهم
على البعض واما نفقة المراة فتجب ان كانت على غير دينه لما ذكرنا انها تستحق النفقة بالعقد
وذلك لا يختلف باختلاف الدين قال ولو ان مستامنا في دارنا تزوج ذمية ودخل
بها ثم طلقها فلها النفقة في قول من يوجب على الذمي العدة وهو قول ابي يوسف ومحمد وقد عرف
هذا في نكاح المبسوط في باب نكاح اهل الحرب قال والذمي اذا تزوج بمحارمه وذلك
نكاح في دينهم فطلبت منه نفقة النكاح فعلى قياس قول ابي حنيفة يفرض لها نفقة النكاح وعلى
قياس قولهما لا يفرض بناء على ان لهذا النكاح حكم الصحة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى قال اذا طلب
احدهما الفرقة فالقاضي لا يفرق بينهما ما لم يطلب الاخر والمراة تستحق النفقة في النكاح الصحيح وعندهما
لهذا النكاح حكم الفساد حتى قالا نفرق بينهما اذا طلب احدهما وفي النكاح الفاسد لا يثبت استحقاق
النفقة واجمعوا على ان في النكاح بغير شهود تستحق هي النفقة لان هذا النكاح محكوم بالصحة
فيما بينهم عند الكل وتستحق النفقة لهذا قال واذا اسلم الذمي وامراته من غير اهل الكتاب
فابت الاسلام ففرق بينهما فلا نفقة لها في العدة لان منفعة الاحتباس فاتت من جهتها ولهذا
سقط جميع المهر متى كان قبل الدخول بها ومنفعة الاحتباس متى فات من جهتها ما يوجب سقوط
النفقة كما لو نشزت واما اذا اسلمت المراة وابى الزوج الاسلام يفرق بينهما سواء كان الزوج كتابيا
او غير كتابي على ما عرف في نكاح المبسوط وكان لها النفقة والسكنى اذا كان بعد الدخول بها لان
منفعة الاحتباس انما فاتت لمعنى من جهة الزوج فيكون محسوبا عليه كما لو طلقها بعد الدخول بها قال
واذا خرج الحربي وامراته الينا بامان فطلبت النفقة فالقاضي لا يفرض لها ذلك هكذا ذكر الخصاف في
نفقاته وعلل فقال لان هذا من احكامنا ولم يرضوا باحكامنا الا ان يصيروا ذميين فح القاضي يفرض
لها النفقة لانهم تراضوا باحكامنا قال واذا خرج احد الحربيين مسلما ثم خرج الاخر بعده
فلا نفقة لها عليه لان الزوج ان كان هو الخارج اولا فلا عدة عليها بالاتفاق وان كانت المراة هي الخارجة
فكذلك عند ابي حنيفة رحمه الله لا عدة عليها وعندهما ان كان عليها العدة الا ان وجوب نفقة العدة باعتبار
ملك الحبس الثابت للزوج عليها في حالة العدة وتباين الدارين كما قطع عصمة النكاح يقطع ملك
الحبس الثابت بالنكاح ايضا قال في السير الكبير لو فرض القاضي نفقة الزوجة والوالدين
والولد في مال المسلم اسير في دار الحرب فقامت بينة على ردة الاسير قبل فرض القاضي نفقة المراة ضمنت
ما اخذت من النفقة لانه تبين انها اخذت بغير حق فان قالت احسبوا لي من نفقة عدتي يقول لها الحاكم
لا نفقة لك لان ردة الزوج حصلت في دار الحرب فكان بمنزلة الموت ولو مات الزوج لا نفقة لها

كذا

كذا ههنا فان قبضت نفقة شهر ثم قامت بينة على ردة الزوج بعد مضي عشرة ايام من الشهر
كان كل ذلك للمراة في قياس قول ابي يوسف وفي قياس قول محمد لها مقدار ما وجب لها قبل
الردة وهذا بناء على ما لو اعطى الزوج امراته نفقة شهر ثم مات احدهما قبل مضي المدة لم يرجع
عليها ولا في تركتها في قول ابي يوسف وفي قول محمد يحتسب عند الحساب ما مضى ويجب رد
الباقي ووجه البناء هو ان الردة حصلت في دار الحرب فكان بمنزلة الموت والله اعلم

الفصل الخامس في نفقات المماليك

هذا الفصل يشتمل على انواع نوع منها في بيان استحقاق نفقة المماليك قال في الكتاب ظاهر
مذهب اصحابنا رحمهم الله ان الانسان لا يجبر على انفاق ملكه سوى الرقيق كالدار والزرع والنخيل
واما في ساير الحيوانات نفتي فيما بينه وبين الله تعالى بالانفاق وروي عن ابي يوسف رحمه الله
انه يجبر على الانفاق على البهايم ايضا وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى واما في غير الحيوانات كالدور
والعقار فلا يجبر على النفقة ولا يفتى به ايضا الا انه اذا كان فيه تضييع المال يكون مكروها فابو يوسف
والشافعي احتجا وقالا ان في عدم الجبر على الانفاق على البهايم تعذيب الحيوان بلا فائدة وذلك
منهي وقاساه على الرقيق وانا نفرق بينهما ووجه الفرق ان اجبار القاضي المولى على الانفاق على نوع
قضاء والقضاء لا بد ان يكون من المقضي له من اهل الاستحقاق وهذا يوجد في الرقيق لان الرقيق
من اهل ان يستحق حقوقا على المولى وعلى غيره في الجملة الا ترى ان بالكتابة يستحق حقوقا على المولى
وان كان مملوكا فاما غير الرقيق لا يستحق حقوقا على المولى فلا يصلح مقضيا له والمكاسب فانعدم شرط
القضاء فينعدم القضاء ثم الاصل في نفقة الرقيق ان من كان مملوك المنافع يجبر المولى على انفاقه ومن
كان غير مملوك المنافع لا يجبر المولى على انفاقه اذا ثبت هذا فنقول رجل له عبد او امة او مدبرة او
مدبر او ام ولد يجبر المولى على نفقتهم فان ابى المولى الانفاق فكل من يصلح للاجارة يواجر وينفق من
اجرته عليه ومن لا يصلح لذلك لعذر او لصغر او ما اشبهه ففي العبد والامة يومر المولى لينفق عليهما
او يبيعهما وفي المدبر وام الولد يجبر المولى على الانفاق لا غير لانه لا يمكن بيعهما واما المكاتب فالمولى لا يجبر
على نفقته لانه غير مملوك المنافع والمكاسب ثم فرق بين نفقة الرقيق وبين نفقة الزوجة من وجهين
احدهما ان الرقيق اذا كان صغيرا تجب النفقة على المولى والزوجة اذا كانت صغيرة لا تشتهى لا تجب
النفقة على الزوج والثاني ان المولى اذا ابى الانفاق على الرقيق يجبر على البيع والزوج اذا عجز عن الانفاق
على المراة لا يفرق بينهما اما الفرق الاول فقد ذكرناه في اول النفقات للزوجات واما الفرق الثاني
وهو ان المولى اذا اجبر على البيع دفعا للظلم عن المملوك يزول ملكه الى خلف وهو الثمن ولو لم يجبر يفوت
حق المملوك في النفقة لا الى خلف لان نفقة المملوك لا تصير دينا على المولى بحال من الاحوال فكان
الجبر على البيع اقل ضررا اما في باب النكاح لو امر الزوج بالتفريق دفعا للظلم عن المراة يفوت ملك
الزوج بغير خلف ولو لم يجبر يفوت حق المراة في الحال الى خلف فان نفقة الزوج تصير دينا
بقضاء القاضي فكان ما يلحق الزوج من الضرر اكثر فكان اولى بالدفع قال امة او عبد في
يدي رجلين تنازعا فيه وكل واحد يدعي انه له فانهما يجبران على النفقة عليه لانه لما كان في ايديهما
فالظاهر انه ملكهما ولو كان مكان العبد والامة دابة لا يجبران لانها لو كانت ملكهما لا يجبران فكذا
اذا كانت في ايديهما قال ولا تجب نفقة المعتق على المعتق وان كان المعتق عاجزا عن الاكتساب

لصغر اون مانة او ما اشبهه ولكن ينفق عليه من بيت المال لانه مسلم ليس له قرابة غنى ومال
بيت المال معد لذلك قال ولو ان رجلا في يديه صغار قال لاخر هذا عبدك اودعتني
وجحد الاخر يستحلف بالله ما اودعه فاذا حلف قضى بالنفقة على صاحب اليد لان الغلام اذا كان
صغيرا لا يكون هو في يد نفسه فكان القول في رقه وحريته قول من هو في يده وقد اعترف ذو
اليد برقه فصح اعترافه ثم اقر ان ذلك الرق لغيره فيبقى على حكم ملكه ما لم يصدقه ذلك الغير لو كان
الغلام كبيرا لم يستحلف المدعى عليه لان الكبير في يد نفسه فكان القول في الرق والحرية قوله فيكون
الانفاق واجبا على من يدعي الغلام انه عبده اذا اثبت ذلك دون من يقر له ذو اليد الاصل لما بعد هذا
ان النفقة انما تجب على من يحصل له المنفعة فكل من حصل له المنفعة كانت النفقة عليه سواء كان هو
مالك الرقبة او لم يكن اذا ثبت هذا فنقول اذا اوصى بامته لرجل وبما في بطنها لاخر فان نفقة الجارية
على الموصى له برقبته لان منفعتها تحصل له ولو اوصى بداره لرجل وبسكناها لاخر وهو يخرج من الثلث
فالنفقة على صاحب السكنى لان المنفعة تحصل له فرع على مسيلة السكنى فقال لو انهدمت الدار كلها
قبل ان يقبضها فقال صاحب السكنى انا ابنيها واسكنها كان له ذلك ولا يصير متطوعا لانه لا يصل الى
حقه الا بهذا وهو مضطر فيه فصارت كصاحب العلو مع صاحب السفل اذا انهدم السفل فامتنع صاحب
السفل لكن بما ذي يرجع فيه كلام يأتي بعد هذا فكذا هاهنا لا يصير متطوعا فان انقضت السكنى ينظر ان
اجتمعا على ان يكون البنا لصاحب الرقبة ويعطيه قيمتها يجوز لان البنا كان ملك صاحب السكنى
فاذا باعه من صاحب الرقبة يجوز وان لم يجتمعا كان له ان ينقض بناه كما في المشترى اذا بنى ثم جاء
الشفيع كان الجواب على هذا الترتيب كذا هاهنا قال ولو اوصى لرجل بنخل وبلاخر بثمرته
ابدا فان الوصية لهما وتكون النفقة على صاحب الثمرة لان المنفعة يحصل له ومن هذا الجنس اذا اوصى
لرجل من هذه الحنطة واوصى لاخر بالحنطة فان بقي من الثلث شيء فالتخليص يكون في ذلك المال
وان لم يبق فالتخليص يكون عليهما لان اجر المنفعة يحصل لهما وفرق بين هذا وبين ما اذا اوصى لرجل
بدهن هذا السمسم واوصى لاخر بكسبه فان اجر التخليص على صاحب التخليص والفرق ان الدهن هاهنا
خفي وقعت الحاجة الى اظهاره واما الكسب فظاهر فكان التخليص عملا لصاحب الدهن فيكون اجره
عليه فاما الحنطة فحاصلة غير انها مستورة كاللبس حاصل غير انه غير مميز فكان التخليص عملا لهما
فكان الاجر عليهما وكذا الزيت والزيتون على هذا القياس قال محمد رحمه الله لو ان رجلا ذبح شاة
ثم اوصى لرجل بلحمها وللاخر بجلدها فالتخليص عليهما اذا لم يبق من الثلث شيء كما في الحنطة والتبن
فان كانت الشاة حية والباقي بحاله فاجرة الذبح على صاحب اللحم لان اللحم لا يحصل الا بالذبح فاما
الجلد حاصل من غير ذبح لانها وان كانت ميتة يحصل الجلد ثم اجر السلخ عليهما لان منفعة السلخ يحصل
لهما ولله الحمد

نوع اخر في ايجاب النفقة في الملك الموقوف

قال واذا
شهد شاهدان على رجل في يديه امة ان هذه الامة حرة قبل القاضي هذه الشهادة ادعت الامة ذلك
او جحدت ويضع القاضي الامة على يدي عدل ما دام في مدة الشهود هكذا ذكر الخصاف في ادب
القاضي وذكر محمد في الجامع ان القاضي يضعها على يدي امراة معه ويستوي فيه ان يكون المولى عدلا او
غير عدل كما في طلاق المراة على ما مر قبل هذا فان طلبت النفقة بعد ما وضعها القاضي على يدي عدل
فرض القاضي النفقة على الذي كانت في يده وهو المولى الظاهر لان نفقتها كانت واجبة عليه قبل

تمام البينة فان كانت البينة صدقة تسقط نفقتها عنه وان كانت كذبة لا تسقط وان صارت
ممنوعة عن المولى فان نفقة المملوك لا تسقط عن المولى وان كان ممنوعا على ما ياتي بعد هذا وقع
الشك في سقوط النفقة فلا تسقط بالشك وقول محمد في الكتاب ان القاضي يفرض لها النفقة
ليس المراد منه الفرض حقيقة لان مولاها ظاهر ونفقة المملوك لا تصير دينا على المولى فيما مضى وان
اتصل بها القضا اذ المملوك لا يستوجب على مولاه دينا ولكن المراد منه ان القاضي يقدر لها نفقة
ويجبره على ادايها فالفرض هو التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم فان اخذت نفقتها
شهرا ثم لم تزك الشهود وردت الامة على مولاها لا يرجع المولى عليها بما انفق وفي المنكوحة اذا كانت
مدخولا بها وفرض القاضي لها النفقة فلم تزك الشهود وردت المراة على الزوج فالزوج يرجع عليها
بما انفق وفي المسيلتين جميعا تبين ان كل واحدة منهما منكوحة مملوكة منعنا عن الزوج والمولى لا لمعنى
من جهة الزوج والمولى الا ان المنكوحة اذا منعت عن الزوج لا لمعنى من جهة الزوج فتسقط نفقتها
عن الزوج لما مر قبل هذا والمملوكة اذا منعت عن المولى لا لمعنى من جهة المولى لا تبطل نفقتها لان نفقة المملوك
بعلة الملك والملك باق في هذه الحالة وان زكيت الشهود فان انفق المولى عليها على وجه التبرع او اكلت
في بيت المولى باذن المولى فلا يرجع له عليها كما في ساير التبرعات وان اجبر القاضي المولى على ذلك او اكلت
في بيت المولى بغير اذن المولى يرجع عليها بخلاف الطلاق والفرق ان الاستحقاق هاهنا بحكم الملك
وتبين انه لا ملك في ذلك الوقت اذ القاضي انما يقضي بحريتها من الوقت الذي شهد به الشهود فتبين انها
اخذت بغير حق وثمة الاستحقاق باعتبار كونها محبوسة بحق الزوج في العدة ويستوي في جميع ما
ذكرنا ان شهد الشهود بحريتها من الاصل وبحريتها باعتاق وجد من المولى اذ المعنى لا يوجب الفصل
قال امة في يدي رجل ادعى رجل انها له واقام شاهدين فالقاضي يضعها على يدي عدل ما دام في مهلة
الشهود لما قلنا فان طلبت النفقة وفرض لها القاضي النفقة ثم لم تزك الشهود وردت الجارية على
المولى فالمولى لا يرجع بما انفق على احد لما قلنا وان زكيت الشهود وقضى القاضي بالجارية للمدعي لم يكن للشهود
عليه ان يرجع على المدعي لانه انفق على جارية الغير بغير اذن المالك وهل يرجع بذلك على الجارية على قول
ابي حنيفة لا يرجع وعلى قول ابي يوسف ومحمد يرجع ويكون ذلك دينا في ذمة الجارية تباع فيه الا
ان يفديه المقضي له لان القاضي لما قضى بالجارية للمدعي ظهر ان المدعى عليه كان غاصبا في حال
ما انفق عليها لانها في يد العدل ويد العدل يد المدعى عليه ولهذا لو هلكت في يدي العدل ضمن المدعى
عليه قيمتها فتبين ان الجارية استهلكت شيا من مال الغاصب ومن اصل ابي حنيفة ان جناية
المغصوب على مال الغاصب هدر كجناية المملوك على المالك وعندهما يعتبر كالجناية على مال الاجنبي
وهي من مسايل الديات ثم عندهما اذا بيعت او فداها المقضي له يرجع على المقضي اليه بالاقل من قيمتها
وبالفداء وكذلك لو رافعته الى القاضي وهي في يده ففرض لها نفقة او اكلت شيا من ماله بغير
اذنه ثم استحقت فهذا والاول سواء يعني لم يصر دينا في رقبتها عند ابي حنيفة خلافا لهما قال
وان كان مكان الجارية عبد او باقي المسيلة بحاله فالقاضي لا يضع العبد على يدي العدل الا
اذا كان المدعى عليه لا يجد كفيلا بنفسه وكفيلا بالعبد وكان المدعي لا يقدر على ملازمته وكان
المدعى عليه مخوفا على ما في يده بالاتلاف فح يضعه القاضي على يدي عدل بخلاف الامة والفرق
عرف في موضعه وكذا اذا كان المدعى عليه فاسقا معروفا بالفجور مع الغلمان فالقاضي يضعه

على يدى العدل وهذا لا يختص بالدعوى والبينة بل في كل موضع كان صاحب الغلام معروفا بالفجور مع الغلمان فالقاضي يخرج الغلام عن يده ويضعه على يدى عدل بطريق الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واذا وضع القاضي العبد على يدى العدل امره ان يكتسب وينفق على نفسه ان كان قادرا على الكسب كما قبل الوضع على يدى العدل بخلاف الامة لانها عاجزة عن الكسب عادة حتى لو كانت الامة قادرة على الكسب معروفة بذلك بان كانت خبازة او غسالة يؤمر بالكسب ايضا هكذا قاله الفقيه ابو بكر البلخي والفقيه ابو اسحق الحافظ رحمهما الله وان كان العبد عاجزا عن الكسب لمرضه او صغره يؤمر المدعى عليه بالنفقه لانه الان بمنزلة الامة قال وان كان مكان العبد دابة والمدعى عليه لا يجد كفيلا وهو مخوف على ما في يده والمدعى لا يقدر على ملازمته فالقاضي يقول للمدعى انا لا اجبر المدعى عليه على الانفاق لكن ان شئت ان اضعها على يدى عدل فانفق عليها والا لا يضع على يدى عدل بخلاف العبد والامة وهذا لان المقصود من الوضع على يدى العدل صيانة حق المدعى وهو العضالة بالمدعى به متى زكيت الشهود وهذا المقصود يفوت في الدابة متى ابى المدعى الانفاق لان المدعى عليه لا يجبر على انفاقه وان كان هو المالك ظاهرا على ما عليه ظاهر الرواية عن اصحابنا رحمهم الله ولو لم ينفق المدعى على الدابة تلفت الدابة فلا يحصل ما هو المقصود للمدعى من وضع الدابة على يدى العدل بخلاف العبد والامة لان المدعى عليه يجبر على انفاقهما وان وضعا على يدى العدل فلا ضرورة الى امر المدعى بالانفاق

نوع اخر في الانفاق على العين المشترك

قال دابة بين رجلين امتنع احدهما من الانفاق عليها وطلب الاخر من القاضي ان يامره بالنفقة فالقاضي يقول للابى اما ان تبيع نصيبك او تنفق عليه هكذا ذكر الخصاف في نفقاته فقد فرق بين هذا وبين ما اذا كانت الدابة كلها له فان هناك اذا امتنع عن الانفاق عليها لا يجبر على ذلك وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح كتاب المزارعة ان هاهنا لا يجبر الابى على الانفاق ايضا وذكر الفرق على رواية الخصاف ان الدابة اذا كانت كلها لرجل فليس في ترك الانفاق اتلاف ملك الغير بل فيه اتلاف ملك نفسه فلو وجب الانفاق وجب لمالكه وملكه دابته وانها ليست من اهل الاستحقاق اما هاهنا في ترك الانفاق اتلاف ملك الغير وهو ملك صاحبه وصاحبه من اهل الاستحقاق فجاز الجبر قال نهر مشترك بين قوم وهو شرب لهم ولاراضيهم احتاج هذا النهر الى الكرى فابى بعض اهل النهر الكرى فالكلام هاهنا في مواضع احدها في النهر الاعظم فنقول النهر الاعظم اذا احتاج الى الكرى فالسلطان يكريها من بيت المال وكذلك اذا احتيج الى اصلاح مسناته ويصرف في هذا الكرى مال الخراج والجزية وما يجرى مجراه ولا يصرف فيه الصدقات والعشر وان لم يكن في بيت المال شي فالامام يجبر الناس على الكرى الا انه يخرج للكرى من كان يطيق الكرى منهم ثم يجعل مونتهم على الاغنياء المياسير الذين لا يطيقون الكرى بانفسهم واما النهر الذى دخل تحت القسمة الا ان الشركة فيها عامة كالكام وما اشبهه فكرى هذا النهر على اهلها وان ابى احدهم الكرى يجبر الابى على الكرى واما النهر الخاص بين قوم من كل وجه فكراه على اهل النهر وان ابى بعضهم الكرى هل يجبر الابى على الكرى اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجبر واليه مال الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي وقال بعضهم يرفع الامر الى الامام حتى ان الامام يامر الباقين بكرى نصيب الابى على ان يستوفوا مونة الكرى من نصيبه من الشرب بان يستوفوا

نصيب الابى من الشرب مقدار ما يبلغ قيمته ما انفقوا في نصيبه للكرى هكذا ذكر الشيخ الامام الزاهد المعروف بخواهر زاده رحمه الله هذه المسلة في كتاب الشرب وبه تبين ان الخصاف ما ذكره في نفقاته ان في النهر الخاص بين قوم يجبر الممتنع على الكرى اذا لم يرفعوا الى القاضي لا يرجعون على الابى بقسطه من النفقة وهل يمنع الابى من الشرب حتى يودى ما عليه من البيع ذكر محمد رحمه الله في شرح نفقات الخصاف ان فيه اختلاف المشايخ وذكر في شرب عيون المسايل ان على قول ابى حنيفة وابى يوسف يمنع ولم ياخذ بهذا شمس الائمة الحلوانى رحمه الله واما اذا خيف ان يلحق النهر الخاص ان يحصنوه فامتنع بعضهم فان كان في هذا ضرر عام بان كان الماء يخرج الى طريق المسلمين والى اراضيهم لو لم يصلحوا اجبر الابى على ذلك وان لم يكن فيه ضرر عام لا يجبر بالانفاق واما اذا اتفق اهل النهر الخاص على ترك الكرى في هذا النهر لا يجبرهم الامام على ذلك في ظاهر المذهب وقال بعض المتاخرين من مشايخنا يجبرهم الامام على ذلك نحو اصحاب السفد في النهر هكذا ذكر الشيخ الامام الزاهد المعروف بخواهر زاده في شرح كتاب الشرب وبه تبين ان صاحب النهر الخاص وصاحب البير يجبر على كرى النهر وعلى اصلاح البير بحق اصحاب الشفة قول بعض المتاخرين من مشايخنا وليس بجواب ظاهر الرواية فرع على هذه المسايل في كتاب الشرب فقال اذا اتفق اهل النهر الخاص على الكرى قال ابو حنيفة رحمه الله عليهم مونة الكرى من اعلى النهر فان جاوز ارض رجل يرفع عنه مونة الكرى وقال ابو يوسف ومحمد الكرى عليهم جميعا من اول النهر الى اخره بحصص الشرب والارضين واما اذا جاوزوا فوهة الدق رجل هل يرفع عنه مونة الكرى عند ابى حنيفة الصحيح انه لا يرفع ما لم يجاوز ارضه وعلى هذا الا اذا احتاجوا الى اصلاح مجارى هذا النهر اما اذا كان النهر عظيما عليه قرى تشرب منها وهى التى تدعى بالفارسية كام فانفقوا على كرى هذا النهر فبلغوا فوهة نهر قرية هل يرفع عنهم مونة الكرى لا رواية لهذه المسلة في المبسوط قال خواهر زاده رحمه الله ذكر هذه المسلة في النوادر لا يرفع بالاتفاق وعلى قياس المسلة الاولى ينبغي ان يشترط لدفع مونة الكرى مجاوزة الكرى اراضي هذه القرية قال زرع بين رجلين ابى احدهما ان ينفق عليه لا يجبر على ذلك لما قلنا لكن يومر الاخر بالانفاق ثم يرجع بحصة صاحبه في الغلة اما اذا انهدم الحمام كله فاراد احدهما ان يبنى وابى الاخر تقسم ارض الحمام لانه ان كان لا يمكنه ان يبنى الحمام فيه يمكنه ان يبنى شيئا اخر قال البير اذا كان بين رجلين وهو شرب لماشيتهم فامتنع احدهما عن اصلاحه وقال انا لا اسقى ماشيتى منها لا يجبر على ذلك لما قلنا واذا اصلح الاخر لا يكون له ان يرجع على الابى وذكر الرجوع في المسايل المتقدمة يحتمل ان الذى اصلح البير اصلح بغير امر القاضي وفي تلك المسايل اذا كان الانفاق بغير امر القاضي لا يكون للمنفق ولاية الرجوع ايضا على الابى ويحتمل ان يكون اصلح بامر القاضي فعلى هذا يحتاج الى الفرق بين هذه المسلة وبين المسايل المتقدمة والفرق وهو ان النفقة هاهنا انما تجب بازاء المنفعة فاذا امتنع من الانتفاع لم يكن عليه شي اما فيما تقدم ان تعذر الايجاب بازاء المنفعة امكن الايجاب بازاء ملك الرقبة والرقبة لهم قال دار او حانوت بين رجلين لا يمكن قسمتها تشاجرا فيه فقال احدهما لا اكرى ولا انتفع وقال الاخر انا اريد ان انتفع فان القاضي يامر بالمهاياة ثم يقال للذى لا يريد الانتفاع بها في مدته ان شئت فانتفع بها وان شئت فاغلق الباب لان في امتناعه من المهاياة الحاق الضرر بصاحبه قال العبد اذا كان مشتركا بين رجلين غاب احدهما فانفق الاخر بغير امر القاضي وبغير امر صاحبه فهو متطوع في النفقة وكذا الزروع اذا كان مشتركا بين رجلين غاب

احدهما فانفق الاخر بغير امر القاضي وبغير امر صاحبه فهو متطوع في النفقة لانه انفق على ملك
الغير بغير امر ذلك الغير وبغير امر من يلي عليه وهو غير مضطر في ذلك فانه يمكنه الانفاق بامر القاضي
حتى يرجع بما انفق في حصته ويحيى ملك نفسه فكان بمنزلة المودع اذا انفق على الوديعة او الملتقط
على اللقطة بغير امر القاضي وكالاجنبي اذا قضى دين غيره بغير امر من عليه هناك كان متبرعا كذا هاهنا
كذلك الدار المشتركة اذا استرمت فانفق احدهما في مرمتها بغير امر صاحبه وبغير امر القاضي فهو متطوع
وهذا بخلاف ما اوصى برقبة نخله لانسان وبثمرته لاخر ثم غاب صاحب الثمرة فانفق صاحب الرقبة على
النخيل بغير امر القاضي لم يكن متبرعا حتى كان له ان يستوفي ما انفق من الغلة وموضع الفرق باب العذر
في المزارعة في شرح خواهر زاده فرع على هذه المسايل فقال ان لم يخرج النخيل من الغلة فيما يستقبل
ما انفق لا يكون لصاحب النخيل ان يرجع بما بقي من نفقته على صاحب الغلة ولكن يبيع الخارج في السنة
الاخرى حتى يستوفي تمام نفقته وفرق بين هذا وبين الزرع المشترك بين رجلين اذا انفق احدهما بامر القاضي
وكان للمنفق ولاية اتباع الخارج دون المزارع اذا استوفى في حصة المزارع من الخارج وبقي من نفقته
ولا يكون له ان يبيع الخارج في السنة الاخرى بما بقي من النفقة وان كان الانفاق بامر صاحبه في مسلة
الزرع او بامر صاحب الغلة في مسلة النخيل كان له ان يرجع على صاحبه وعلى صاحب الغلة بجميع ما انفق
ولا يعتبر الخارج **و**الفرق في هذا الباب ايضا ثم الاصل في النفقة على العين المشترك ان كل نفقة يجري
الجبر عليها اذا امتنع احد الشريكين من الانفاق وانفق الاخر بامر القاضي او بامر الابي فالمنفق يرجع بنصف
النفقة على الابي بالغا ما بلغ سواء بقي نصيب الابي سالمة او هلك كالعبد الصغير اذا كان بين شريكين
ولم يقدر احدهما على الانفاق فامر الاخر بامر القاضي او بامر صاحبه يرجع المنفق على صاحبه بحصته من
النفقة بالغا ما بلغ سواء بقي الصبي او هلك وكل نفقة لا يجري الجبر عليها كما في نفقة الدابة المشتركة اذا
انفق احدهما بامر القاضي لم يكن للمنفق ان يرجع على شريكه فيما زاد على قيمة نصيبه ولا بعد هلاك الدابة
وكل نفقة لا يجري الجبر عليها اذا انفق احدهما بامر صاحبه يرجع على صاحبه بجميع حصته بالغا ما بلغ بقي ذلك
الشي او هلك فعلى هذا الاصل تخرج جنس هذه المسايل من الزرع المشترك وغير ذلك وذكر في كتاب
المزارعة اذا مات رب الارض في وسط المدة وقال الزارع انما اقلع الزرع وانفق ورثه رب الارض
بامر القاضي رجعوا على المزارع بجميع النفقة مقدار الحصته وان انقضت مدة الزراعة وانفق رب
الارض بامر القاضي فانه يرجع بنصف القيمة مقدار الحصته **و**لو كانت المزارعة قايمة وعجز المزارع
عن الانفاق عليه لعسرته فانفق صاحب الارض على الزرع بامر القاضي حتى بلغ الزرع فان صاحب
الارض يرجع على الزارع بما انفق بالغا ما بلغت غير مقدر بالحصة **و**لهذه المسايل تفاصيل وتفريعات
في المزارعة الكبير في باب العذر في المزارعة بعضها في شرح خواهر زاده وبعضها في شرح
شمس الايمة السرخسي رحمهما الله **وممّا يتصل** بهذا النوع حايط بين دارين وهو لصاحب
الدارين انهدم فقال احدهما ابنيه وقال الاخر لا ابنيه الكلام في جنس هذه المسايل اربعة انواع
احدها اذا اراد احدهما ان ينقض الحايط المشترك وابى الاخر ذكر الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد ابن
الفضل البخاري رحمه الله في فتاويه اذا كان لا يومن من سقوطه كان لكل واحد منهما ان يجبر صاحبه
على نقضه وما لا **و**هكذا ذكر القاضي الامام ابو عبد الله الدامغاني رحمه الله في شرح كتاب الحيطان
وهذا لان الحايط في الطريق لو مال وخيف الوقوع يثبت لكل واحد من المسلمين المطالبة بالنقض

مع انه ليس لاحد حق الملك فلان يثبت هاهنا ولكل واحد حق الملك اولى **و**الثاني الحايط
المشترك اذا انهدم فاراد احدهما ان يبني وابى الاخر فالمسلة على وجهين اما ان كان موضع الحايط
عريضا يمكن لكل واحد منهما ان يبني حايطا في نصيبه بعد القسمة وفي هذا الوجه المسلة على اربعة
اوجه اما ان انهدم او خيف الوقوع فهدمه احدهما وفي هذين الوجهين لا يجبر احدهما على البناء
والثالث اذا بنى احدهما الحايط المشترك بغير امر صاحبه هل يرجع صاحبه فالمسلة على ثلاثة اوجه
اما ان لا يكون عليه حمولة كالجص وحايط الكرم وغيرهما وفي هذا الوجه لا يرجع الباني على صاحبه
بشي هكذا ذكر في كتاب الدعوى في فتاوى الفقيه ابي الليث **و**في شرح مختصر الطحاوي لاحمد حي
واليه اشار القاضي الامام ابو عبد الله الدامغاني في شرح كتاب الحيطان **و**ان كان لاحدهما حمولة
دون الاخر فكذلك الجواب ذكر الخصاف في نفقاته **و**الرابع اذا بنى احدهما الحايط المشترك وكان
له حق الرجوع على صاحبه بان لم يكن موضع الحايط عريضا وكان لهما عليه حمولة او كانت الحمولة للباني
فقد ذكر في جميع الكتب انه يمنع صاحبه من وضع الحمولة عليه حتى يودي حصته وليس المراد انه
لا يرجع بل يمنع صاحبه من وضع الحمولة ان اراد الانتفاع بل المراد انه يرجع عليه وان لم يرد صاحبه
الانتفاع واذا اراد صاحبه الانتفاع يمنعه من الانتفاع ايضا الى ان يودي حصته هكذا ذكر الشيخ الامام
رحمه الله في شرح نفقات الخصاف **و**ذكر القاضي الامام ابو عبد الله الدامغاني في شرح كتاب
الحيطان انه لا يجوز للقاضي ان يجبر شريكه على اداء حصته اذا لم يجبر الانتفاع به **و**هكذا ذكر الشيخ
الامام الزاهد المعروف بخواهر زاده في شرح كتاب المزارعة في باب العذر في المزارعة في مسيله
السفل والعلو ثم اذا رجع بما ذا يرجع ذكر القاضي الامام الاسبيجابي رحمه الله في شرح مختصر الطحاوي
في كتاب الصلح في مسلة العلو والسفل ان صاحب العلو يرجع على صاحب السفل بما انفق
وهكذا ذكر خواهر زاده في شرح كتاب المزارعة **و**ذكر في فتاوى الفضلي في الحايط المشترك انه يرجع
بنصف ما انفق **و**في العلو والسفل يرجع على صاحب السفل بما انفق على السفل **و**استحسن بعض
المتاخرين من مشايخنا فقالوا ان بنى بامر القاضي رجع بما انفق وان بنى بغير امر القاضي يرجع بقيمة البنا
وذكر القاضي الامام ابو عبد الله الدامغاني في شرح كتاب الحيطان ان بنى بغير امر القاضي رجع بقيمة البنا
بلا خلاف **و**ان بنى بامر القاضي رجع بقيمة البناء في رواية وفي رواية يرجع بما انفق **وممّا** يتصل بهذا
النوع رجل اخذ عبدا ابقا فطلب صاحبه فلم يقدر عليه فجاء الى القاضي واخبره بالقصة وطلب من
القاضي ان يامره بالانفاق عليه فالقاضي لا يلتفت الى قوله قبل اقامة البينه وبعد ما اقام البينه كان
للقاضي الخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل كما في اللقيط واللقطة وبعد ما قبل القاضي البينه
ان كان الانفاق اصلح لصاحبها امره بذلك وان كان ترك الانفاق اصلح بان يخاف ان ياكلها النفقة
امره ببيعها وامساك الثمن وتمام هذه المسايل في اللقيط واللقطة والاباق **و**كذلك الحكم فيما اذا
ادعى ان هذا الشي وديعة واقام البينة او لم يقم فهو على ما قلنا والله اعلم تم شرح كتاب النفقات

كتاب الطلاق

وهو يشتمل على سبعة وعشرين فصلا **١ الاول** في بيان انواع الطلاق **٢** في بيان شرط صحة
الطلاق وحكمه **٣** في بيان من يقع طلاقه ومن لا يقع طلاقه **٤** فيما يرجع الى صريح الطلاق وهو

انواع منها في الايقاع بطريق الاضمار وفي ترك الاضافة ومايشبهها وفيه الايقاع بالاضافة الى بعض المراة ومنها تكرار الطلاق وايقاع العدد في المدخول بها وغير المدخول بها ومنها في تكرار الطلاق بعد ماله عدد وما لا عدد له وفي تشبيه الواقع بماله عدد وما لا عدد له ومنها في الحاق العدد بالايقاع وفي نية العدد ومنها في ايقاع بعض التطليقة ٥ في الكنايات وهو انواع منها في قوله انت علي حرام ومايتصل به ومنها في قوله انت خلية واشباهه ومنها في قوله هشتم ومايتصل به ومنها في قوله لست لي بامراة واشباهه ومايتصل به ومنها في قوله طلاق داده كير ومايتصل به ومنها في بيان حكم الكنايات ومنها في تكرار الفاظ الكنايات ومايتصل به ومنها في تفويض الطلاق الى المراة او الى الاجنبي بقوله امرك بيدك طلقي نفسك امرها بيدك طلقها وبيان احكامه ومايتصل به ومنها في تفويض الطلاق اليها بقوله اختاري ومنها فيما يصلح جوابا في التفويض وفي الجمع بين الالفاظ التي يقع بها التفويض ومنها في تعليق الطلاق بالمشية ومنها في الرجوع عن التفويض ومنها ايقاع صريح الطلاق على المبانة والمطلقة ٦ في ايقاع الطلاق بالكنايات ٧ في الشركة في الطلاق ٨ في الطلاق الذي يكون من غير الزوج فيجيز الزوج فيقع او لا يقع ٩ في الاستثناء في الطلاق وهو انواع منها فيما يقع به الفصل بين الايجاب والاستثناء وفيما لا يقع ومنها في دعوى الزوج الاستثناء وفي اجبار غير الزوج الزوج ومنها في ايقاع عدد من الطلاق واستثناء بعضه ومنها في الاستثناء من الاستثناء ومنها ما يجعل وصفا للمستثنى وما يجعل وصفا للمستثنى منه ١٠ في ايقاع الطلاق على امراة بعينها ثم الرجوع عنها بالايقاع على اخرى ١١ في اضافة الطلاق الى الاوقات وفيه اضافة الطلاق الى الوقتين والى احدهما وتعليق الطلاق بالفعلين وفي الجمع بين وقت وفعل ١٢ في الرجل يوقع الطلاق على امراته ثم قال لي امراة اخرى والمطلقة هي الاخرى ١٣ في طلاق الغاية والطرف ١٤ في الشك في ايقاع الطلاق وفي الشك في عدد ما وقع من الطلاق وفي الايجاب المبهم ١٥ في ايقاع الطلاق بالمال ١٦ في الخلع وهو انواع وفيه ما يصلح جوابا وما لا يصلح وفيه العوارض بعد وقوع الخلع وفيه الاختلاف الواقع بينهما في صحة الخلع وفساده والشهادة في ذلك وفيه الخلع الواقع في المرض ١٧ في الايمان بالطلاق وهو انواع منها في بيان معرفة اليمين بغير الله تعالى وبيان شرايط صحتها ومنها في بيان حروف الشرط ومنها في عطف الشروط بعضها على البعض ومنها في الشرط الذي يحتمل الحال والاستقبال ومنها في الشرط يكون على الفور او على التراخي ومنها في تعليق الطلاق بفعلين صورة وبفعل واحد معنى ومنها في دخول الواو تحت شرطين ومنها فيما اذا حصل التعليق بشرطين ووجد الاول ومنها في تعليق الطلاق باحد الشرطين صورة ومعنى ١٨ في الطلاق الذي يقع بقوله اول امراة اتزوجها وبقوله اخر امراة اتزوجها ١٩ في الشهادة في الطلاق والدعوى والخصومة في ذلك ٢٠ في طلاق المريض ٢١ في التعليقات التي هي ايقاع في الحال معنى بطريق المحاذاة ٢٢ في مسايل الرجعة ٢٣ في الظهار وكفارته ٢٤ في الايلاء والفيء ٢٥ في اللعان ٢٦ في مسايل العدة وهو انواع منها انتقال العدة ومنها في بيان ما يلزم المعتدة في عدتها ومنها في الحداد ومنها في المطلقة تسافر في عدتها ومنها في بيان ما تصدق فيه المعتدة في انقضاء العدة ٢٧ في المتفرقات

الفصل الاول في بيان انواع الطلاق

فنقول الطلاق نوعان سني وبدعي

والسني نوعان سني من حيث العدد وسني من حيث الوقت والسني من حيث العدد نوعان حسن واحسن اما الاحسن ان يطلقها واحدة في وقت السنة ويتركها حتى تنقضي العدة لانه ابعد من الندم فتكون احسن ضرورة واما الحسن ان يطلقها ثلاثا في ثلاثة اطهار لان الانسان قد يحتاج الى حسم باب النكاح حتى يتخلص عنها بالكلية ولكن انما يحتاج الى ذلك اذا جرب نفسه فوجد نفسه بحال لا يسعها الذي اذا لم يجد الى النكاح سبيلا فقدر الشرع زمان التجربة بثلاثة اطهار فصار ايقاع الثلاث في ثلاثة اطهار محتاجا اليها فكان حسنا واما السني من حيث الوقت ان يطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها وهذا لان الاصل في الطلاق الحظر والاباحة باعتبار الحاجة الى الاقدام على الطلاق في زمان كمال الرغبة فيها وزمان كمال رغبة الزوج فيها زمان الحبل شفقة على الولد وزمان الطهر الذي لم يجامعها فيه لانه لم يحصل مقصوده منها في هذا الطهر اما زمان الحيض زمان نفرته عنها طبعا وشرعا والطهر الذي جامعها فيه زمان قلة رغبة فيها لم يحصل مقصوده منها في هذا الطهر فكان الطلاق في الطهر الذي لم يجامعها فيه وايقاع عن حاجة فيكون سنيا وفي الطهر الذي جامعها فيه وفي زمان الحيض وايقاعا عن حاجة فيكون بدعيا ثم ظاهر ما ذكر محمد رحمه الله في الاصل في هذه المسيلة يدل على انه يطلقها حين طهرت من الحيض قبل ان يجامعها واختيار بعض مشايخنا تاخير الايقاع الى اخر الطهر ليكون ابعد عن تطويل مدة العدة وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة ثم الطهر الذي لم يجامعها فيه انما يكون وقتا للطلاق السني اذا لم يجامعها ولم يطلقها في الحيضة التي سبقت هذا الطهر فان الجماع في حالة الحيض والطلاق في حالة الحيض يخرجان الطهر الذي عقبيه من ان يكون محلا للطلاق السني نص عليه في الزيادات وهذا اذا لم يراجعها حين طلقها في حالة الحيض فاما اذا راجعها فقد ذكر في الاصل انها اذا طهرت ثم حاضت ثم طهرت طلقها ان شاء وهذا اشارة الى ان بالمراجعة لا يعود الطهر الذي عقيب الحيض محلا للطلاق السني وذكر الطحاوي انه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة وهذا اشارة الى انه يعود محلا للطلاق السني قال ابو الحسن ما ذكره الطحاوي رحمه الله قول ابي حنيفة وما ذكر في الاصل قولهما ولو طلقها في حالة الحيض ثم تزوجها ثم اراد ان يطلقها في الطهر الذي يلي هذه الحيضة بهذا الطلاق يكون سنيا بالاتفاق وهذا كله اذا كانت المراة مدخولا بها وهي ممن تحيض فان كانت ممن لا تحيض لصغر او كبر طلقها متى شاء واحدة وان كان عقيب الجماع وكذلك وقال زفر يفصل بين الطلاق والجماع في حق الايسة والصغيرة بشهر والصحيح مذهب علماينا الثلاثة لان الطلاق في حق ذوات الاقراء في الطهر الذي جامعها فيه انما كان حراما لانه ربما يكون سببا للندم بان يظهر بها حبل فيندم على طلاقها وانما يباح الايقاع بشرط ان يامن الندم هذا المعنى لا يتاتى في حق الايسة والصغيرة قال الشيخ الامام شمس الايمة الحلواني رحمه الله وكان شيخنا يقول هذا اذا كانت صغيرة لا يرجى منها الحيض والحبل واما اذا كانت صغيرة يرجى منها الحيض والحبل فالافضل ان يفصل بين جماعها وطلاقها بشهر واما البدعي فنوعان بدعي لمعنى يعود الى العدد وبدعي لمعنى يعود الى الوقت فالذي يعود الى العدد ان يطلقها ثلاثا في طهر واحد بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة او يجمع بين التطليقتين في طهر واحد بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة واما الذي يعود الى الوقت ان يطلق المدخول بها وهي من ذوات الاقراء في حالة الحيض او في طهر جامعها فيه ولو طلق غير المدخول بها وهي من ذوات الاقراء في حالة الحيض لم يكن مكروها

لانه ايقاع بحاجة لان جميع الازمنة في حق غير المدخول بها زمان كمال الرغبة فيها لانه لم ينقص وطره
منها والمرء تواق الى ما لم ينل وبه فارق المدخول بها ولو طلق غير المدخول بها ثلاثا يكون بدعيا ففي حق
العدد سوى بين المدخول بها وغير المدخول بها وفي حق الوقت فرق بينهما فجعل الطلاق في حال الحيض
مكروها في حق المدخول بها ولم يجعله مكروها في حق غير المدخول بها لان الجمع انما كره لانه سبب لحوق
الندم بان النكاح وانها لا تختلف فاما الايقاع في حق المدخول بها في زمان الحيض انما كره لانه زمان النفرة
عنها فيكون ايقاعا لا عن حاجة وجميع الازمنة في حق غير المدخول بها زمان كمال الرغبة فيها فكان الايقاع
عن حاجة فافترقا • المرأة التي تخلى بها زوجها في حق مراعاة وقت الطلاق بمنزلة المدخولة لان الخلوة
اقيمت مقام الدخول في بعض الاحكام فكذلك في هذا الحكم احتياطا • الطلاق البائن ليس بسني في ظاهر
الرواية وفي زيادات انه سني والخلع سني كان في حالة الحيض او في غير حالة الحيض وفي المنتقى ذكر
مسيلة الخلع بهذه الصورة ولا باس بان يخلعها في الحيض اذا راى منها ما يكره وفيه ايضا ولا باس
بان يخير امراته في حالة الحيض ولا باس لها ان تختار نفسها في الحيض وفيه ايضا اذا ادركت واختارت
نفسها فلا باس للقاضي ان يفرق بينهما في حالة الحيض واذا قال لامراته المدخولة من ذوات الاقراء
انت طالق للسنة وقعت تطليقة للحال ان كانت طاهرة من غير جماع وان كانت حايضا او كانت في
طهر جامعها لم يقع للحال شي حتى ياتي وقت السنة ولو قال لها انت طالق ثلاثا للسنة فهو على وجوه
ان نوى ان تقع عند كل طهر تطليقة فهو على ما نوى وكذلك اذا لم ينو شيا فهي طالق عند كل طهر تطليقة
وان نوى ان تقع الثلاث جملة للحال صحت نيته لان وقوع الثلاث جملة عرف بسنة رسول الله
ولو نوى ان تقع عند راس كل شهر فهو على ما نوى لان ذلك يحتمل ان يكون للسنة كاملا بان يكون راس
الشهر زمان الطهر فيكون سنة وقوعا وايقاعا ويحتمل ان يكون راس الشهر زمان الحيض فيكون سنة
وقوعا لا ايقاعا ولو نوى ما هو بدعة حقيقة وهو الثلاث جملة في الحال تصح نيته فاذا نوى ما تردد
حاله بين السنة والبدعة اولى ولو كانت ايسة او صغيرة ومدخولة فقال لها انت طالق ثلاثا للسنة
وقعت في الحال وطيها او لم يطاها ويقع بعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى لان الشهر في حق الايسة والصغيرة
اقيم مقام الحيض في ذوات الاقراء وكما ان في حق ذوات الاقراء تقع اخرى اذا طهرت من الحيض فكذلك في
حق الايسة والصغيرة اذا مضى شهر وفي نوادر ابن سماعة عن محمد اذا قال لامراته انت طالق كل شهر
للسنة فان كانت قد ايست من الحيض وتعتد بالشهور فذاك طالق ثلاثا عند كل شهر واحدة وان
كانت تعتد بالحيض فهي طالق واحدة الا ان ينوي ثلاثا بمنزلة قوله كل يوم وفي الاصل اذا طلق
امراته في طهر لم يجامعها فيه واحدة ثم راجعها في ذلك الطهر فله ان يطلقها ثانيا في ذلك الطهر
وكان سنيا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يكون سنيا وعن محمد روايتان وعلى هذا الاختلاف
اذا راجعها بالقبلة والملامسة فابو يوسف يقول الشرط للفصل بين طلاقي السنة الحيضة
الكاملة ولم يوجد ذلك هاهنا • ابو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الفصل بالحيضة انما تعتبر اذا كانت
الثانية تقع في العدة وبالمراجعة ارتفعت العدة فكانت الثانية بمنزلة ابتداء الارتفاع وقد حصل
في طهر لا جماع فيه فيكون سنيا ثم الفقه لابي حنيفة رحمه الله في المسيلة ان ايقاع الثانية
حصل عن حاجة فيكون سنيا كما لو كان مكان الرجعة نكاحا بيانه ان الحاجة الى ايقاع الثانية عليها
حاجة الخلاص عنها عند عجزه عن الامساك بالمعروف وذكر في المنتقى مسيلة النكاح على الخلاف ايضا

وصورة

وصورة ما ذكر ثمة اذا قال لامراته ولم يدخل بها انت طالق ثلاثا للسنة وقعت واحدة ساعة
ما تكلم فان تزوجها وقعت اخرى ساعة تزوجها في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا يقع حتى يمضي
شهر كامل من الطلاق الاول وكذلك لو كانت حاملا فقال لها انت طالق ثلاثا للسنة يقع عليها ثلاث
تطليقات على التعاقب عند ابي حنيفة ولو كان راجعها بالجماع فان لم تحبل فليس له ان يطلقها
اخرى بالاجماع وان حبلت فله ان يطلقها اخرى عند ابي حنيفة ويكون سنيا وقال ابو يوسف
ليس له ان يطلقها اخرى فابو يوسف مر على اصله ان الشرط للفصل بين طلاقي السنة الحيضة الكاملة
وابو حنيفة فرق بينما اذا حبلت وبينما اذا لم تحبل والفرق انها اذا لم تحبل فهذا طهر جامعها فيه
والطلاق عقيب الجماع في الطهر لا يكون سنيا لاحتمال حدوث الندم على ذلك لاشتباه الامر وهذا
المعنى لا يتاتى اذا كان الحبل ظاهرا وفي المنتقى اذا طلق امراته وهي طاهرة من غير جماع ثم جامعها مكانه
فصار رجعة ثم قال لها انت طالق ثلاثا للسنة لم يقع في قول ابي حنيفة وابي يوسف من قبل الجماع
الذي كان في هذا الطهر وانه محمول على ما اذا لم تحبل عند ابي حنيفة قال [illegible]عة ولو كان طلاق سنتها
بالشهور كان له ان يوقع الثانية بعد الجماع لان الجماع فيها لا يمنع من طلاق السنة وفيه ايضا اذا طلق
امراته وهي حامل ثم راجعها فولدت واغتسلت من النفاس فله ان يطلقها للسنة في قول ابي حنيفة وابي
يوسف وان لم يتم بين التطليقتين شهر ودم وفصل النفاس بين الطلاقين كالحيض ولو طلقها وهي
صغيرة ثم حاضت وطهرت قبل مضي الشهر فله ان يطلقها اخرى في قولهم جميعا لان الشهر انما
يعتبر للفصل بين الطلاقين في حق الايسة والصغيرة بدلا عن الحيض فاذا وجد الحيض سقط حكم البدل
ولو طلقها وهي من ذوات الاقراء ثم ايست فله ان يطلقها اخرى حين تياس عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف
لا يطلقها حتى يمضي شهر وفي نوادر ابي سليمان عن ابي يوسف رجل قال لامراته وقد ايست من المحيضات
طالق ثلاثا للسنة وقعت واحدة حين تكلم به ثم اذا حاضت بعد ذلك وطهرت بطلت تلك التطليقة
الاولى ولزمتها تطليقة عند الطهر من الحيض يريد به اذا جامعها بعد الاياس قبل هذه المقالة قال
وليست هذه كالصغيرة اذا حاضت فان في حق الصغيرة لا تبطل التطليقة الاولى فان ايست بعد
هذه الحيضة من المحيض واستبان اياسها وقعت التطليقتان الباقيتان بالشهور اذا قال لامراته
انت طالق غدا للسنة وهي ممن لا يقع عليها طلاق السنة في الغد لا يقع عليها الطلاق الا في وقت السنة
قال ابن سماعة في نوادره الا ترى انه اذا قال لها انت طالق غدا اذا دخلت الدار انت طالق
غدا اذا دخلت الدار انت طالق غدا بدخولك الدار لا تطلق ما لم تدخل الدار كذا هاهنا وذكر المعلى
في نوادره رجل طلق امراته للسنة وهي طاهرة من غير جماع من الزوج الا ان رجلا اخر كان وطيها
في طهرها هذا قال ان كان وطيها بالزنا فالطلاق غير واقع عليها في طهرها هذا وان كان وطيها بشبهة
فالطلاق واقع عليها في هذا الطهر وعليها العدة من الذي وطيها ومن المشايخ من قال على العكس
ومن المشايخ من قال بالوقوع في الوجهين جميعا وفي المنتقى اذا ظاهر من امراته ثم طلقها طلاق السنة
في وقته قبل ان يكفر عن الظهار وقع ولم يمنع حرمة الظهار وقوع الطلاق السني وكذلك لو تزوج
باخت امراته ودخل بها وفرق بينهما وطلق امراته للسنة في عدة الاخت وكذلك لو طلق امراته
للسنة وهي حبلى من فجور • امراة نعي اليها زوجها فتزوجت بزوج اخر ودخل بها هذا الزوج ثم
قدم زوجها الاول وفرق بينها وبين الزوج الثاني حتى وجبت العدة من الثاني فطلقها الاول للسنة

في عدتها من الثاني لم يقع في قول ابي يوسف ويقع في قول ابي حنيفة رحمهما الله ولو كان الاول طلقها ثلاثا للسنة قبل ان يتزوج الثاني فحاضت وطهرت فلزمها تطليقة ثم تزوجت بالثاني ودخل بها الثاني وفرق بينهما لم يقع عليها ما بقي من طلاق السنة ما دامت تعتد من الثاني في قول ابي يوسف رحمه الله وفي قول ابي حنيفة رحمه الله يلزمها الطلاق **ومما يتصل بهذا الفصل** ذكر في المنتقى اذا قال لها انت طالق للسنة فقالت انا طاهرة وقال الزوج واقعت عليك في الحيض او بعده فالقول قول المراة ولو قال انا حامل وهو يقول لست بحامل لم تصدق المراة على ادعاء الحمل وفي نوادر هشام عن ابي يوسف اذا قال لامراته وقد دخل بها انت طالق واحدة للسنة فقالت فقالت المراة قد كنت حضت وطهرت قبل هذا قبل ان تتكلم بهذا الكلام فتكلمت به وانا طاهرة لم تقربني وقال الزوج قد كنت قربتك بعد الطهر قبل هذا الكلام فالقول قول الزوج ولو قال الزوج قد كنت قربتك في الحيض وكذبته المراة فالقول قول المراة وكذلك لو قال لم تكن دخلت بي قط فالقول قولها **نوع اخر يتصل بهذا الفصل ايضا** قال القدوري لرجل قال الامرة وهي امة انت طالق للسنة وهي الساعة ممن لا يقع عليها طلاق السنة ثم اشتراها ثم جاء وقت السنة لم يقع عليها شيء لان الطلاق انما يقع اذا بقي النكاح او العدة وبعد ما اشتراها لا نكاح ولا عدة اما لا نكاح فظاهر لطريان ملك اليمين المنافي للنكاح واما لا عدة فلانها يحل له ملك اليمين وانه ينافي وجوب العدة فان اعتقها ثم جاء وقت السنة يقع الطلاق لان حكم العدة قد ظهر بعد العتاق فكانت محلا للطلاق ولو كان الزوج عبدا والمراة حرة فقال لها انت طالق للسنة ثم اشترته وقع الطلاق اذا جاء وقت سنتها • رجل قال لامراته وهي امة انت طالق ثلاثا للسنة وهي طاهرة بطهر جامعها فيه ثم اشتراها ثم اعتقها فكانه فانها تعتد بحيضتين فاذا طهرت من الحيضة الاولى وقع بها تطليقة وتبين بالاخرى اي بالحيضة الاخرى ولا يقع طلاق اخر ولو كانت حايضا حين ما قال لها هذه المقالة ثم اشتراها واعتقها في تلك الحيضة لا يقع عليها الطلاق من قبل انه قد وقعت الفرقة فيها بفساد النكاح ولا يقع طلاق السنة بعد فرقة كانت بين الزوج وامراته الا بعد شهر او بعد حيضة وكذلك المعتقة اذا اختارت نفسها في حالة الحيض وقد كان الزوج قال لها انت طالق للسنة لم يقع عليها الطلاق اذا طهرت من هذه الحيضة اذا قال لامراته الامة انت طالق ثلاثا للسنة وهي في الحال ممن لا يقع عليها طلاق السنة فاشتراها ثم اعتقها في مدة العدة وتزوجها في مدة العدة يقع عليها الطلاق اذا كانت طاهرة من غير جماع ولو تزوجها بعد انقضاء العدة وهي حايض وقع الطلاق عليها كانه قال لها اذا تزوجتك فانت طالق للسنة فتزوجها وهي حايض **نوع اخر يتصل بهذا الفصل ايضا** اذا قال لها انت طالق للبدعة ونوى ثلاثا فهي ثلاث لان ايقاع الثلاث جملة بدعة فقد نوى ما يحتمله لفظه فصحت نيته هكذا روى ابن سماعة عن محمد وروى ابراهيم عنه انها واحدة بملك الرجعة اذا قال لها انت طالق للشهور وهي لا تحيض فهي طالق عند كل شهر تطليقة هكذا ذكر القدوري في شرحه وزاد في المنتقى ونوى ثلاثا فهي طالق ثلاثا عند راس كل شهر واحدة ولو قال لها انت طالق للحيض وهي ممن لا تحيض لا يقع شيء ولم يفصل بين الايسة والصغيرة قال بعض مشايخنا وهذا الجواب ظاهر في حق الايسة لان الحيض في حقها ليس بموجود ولا يوجد غالبا مشكل في حق الصغيرة لان الحيض في حقه يحتمل الوجود فيوجد غالبا

والاضافة الى المعدوم المحتمل وجوده صحيح كما لو قال لها انت طالق بعد غد وهذا القايل يقول بان جواب الكتاب محمول على الايسة وفي حق الصغيرة يتوقف وقوع الطلاق على وجود الحيض وبعض مشايخنا قالوا هذا الجواب مشكل في حق الايسة والصغيرة جميعا لان الحيض التي يضاف اليها الطلاق حيض العدة فكانه قال لها انت طالق للعدة هذا اذا قال لها انت طالق للحيض وهي ممن تحيض فان كانت طاهرة من غير جماع وقت هذه المقالة طلقت الساعة كانه قال لها انت طالق للعدة هكذا روى ابن سماعة عن محمد فان قال لها ذلك وهي حايض فان لم ينو شيئا فهي واحدة رجعية تقع عند طهرها من الحيضة وان نوى ثلاثا فهي طالق عند طهرها من كل حيضة حتى تطلق ثلاثا ذكر المسئلة على هذا التفصيل ابن سماعة وفي القدوري ذكر المسئلة من غير تفصيل فقال اذا قال لها انت طالق للحيض وهي ممن تحيض وقع عند كل حيض تطليقة وفي المنتقى اذا قال لها انت طالق بكتاب الله ينوي طلاق السنة فهي على ما نوى وان لم ينو شيئا فهي طالق ساعة ما تكلم به ولو قال لها انت طالق على ملة في كتاب الله او على قول القضاة او على قول الفقها او قال لسنة رسول الله فهي طالق ساعة ما تكلم الا ان يقول عنيت السنة فيكون على ما نوى **نوع اخر يتصل بهذا الفصل ايضا** ذكر ابن سماعة في نوادره عن محمد اذا قال لامراته انت طالق ثلاثا للسنة مع كل واحدة واحدة للبدعة فهي طالق ثلاثا الساعة للبدعة وذكر المعلى عن ابي يوسف اذا قال لامراته انت طالق تطليقتين اولهما للسنة فان كانت طاهرة من غير جماع وقعت عليها التي هي للسنة اولا ثم تتبعها الاخرى فان كانت حاضرا تاخرت التطليقات جميعا حتى تطهر ثم تقعان التي للسنة قبل الاخرى ولو قال لها انت طالق ثنتين احديهما للسنة والاخرى للبدعة فان كان الوقت وقت السنة يقعان جميعا تقع السنة اولا وتتبعها البدعة وان لم يكن الوقت وقت السنة تقع البدعة وتتاخر السنة **نوع اخر من هذا الفصل ايضا** عن ابي يوسف في رجل قال لامراته وقد دخل بها انت طالق ثلاثا للسنة بالف درهم وقبلت المراة ذلك فان قال عنيت ان تقع الثلاث جميعا لزمها ثلاث تطليقات بقوله ولا يكون له الا ثلث الالف الا ان تصدقه المراة في هذه النية ولو قال انت طالق ثلاثا للسنة بالف درهم ان شيت او قدم المشية على الطلاق فان كان هذه المقالة في حالة الحيض فالمشية في قياس قول ابي حنيفة لا يكون حتى تطهر من الحيض وان كانت هذه المقالة في طهر جامعها فيه فحتى تحيض حيضة اخرى وتطهر

الفصل الثاني في بيان شرط صحة الطلاق وبيان حكمه

فنقول شرط صحة الطلاق قيام العقد في المراة نكاحا كان او عدة وقيام حل جواز العقد ولا يكفي احدها لصحة الطلاق اما قيام العقد وحده فلانها اذا حرمت لمصاهرة بعد الدخول بها حتى وجبت العدة نطلقها في العدة لا يصح طلاقه وان كان العقد قايما لما لم يكن حل جواز العقد قايما واما قيام حل جواز العقد وحده فان بعد ما طلقها واحدة او ثنتين وانقضت العدة وطلقها لا يصح طلاقه وان كان حل جواز العقد قايما لما لم يكن العقد قايما وقيام ملك النكاح ليس بشرط لوقوع الطلاق وصحته حتى ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وانما لم يكن ملك النكاح قايما وحكم الطلاق زوال ملك النكاح وزوال الحل العقد متى تم ثلاثا والطلاق يصح معتبدا احد حكميه فانه اذا طلق امراته واحدة وتركها حتى انقضت عدتها فهذا الطلاق صحيح وان كان لا يفيد الان زوال ملك النكاح وكذا اذا طلق المختلعة والمبانة بتطليقتين في حالة العدة يصح وهذا الطلاق لا يفيد الا زوال الحل العقد لان ملك النكاح زال

بالخلع والطلاق البائن **الفصل الثالث في بيان من يقع طلاقه ومن لا يقع طلاقه**
طلاق الصبي غير واقع وكذلك طلاق المجنون والمعتوه وقيل في حد الفاصل بين المعتوه والمجنون
والعاقل ان العاقل من يستقيم كلامه وافعاله وغيره نادر والمجنون ضده والمعتوه من يختلط
كلامه وافعاله فيكون هذا غالبا وكانا سواء وقيل ايضا المجنون من يفعل هذه الافعال لا عن قصد
والعاقل يفعل ما يفعله المجانين في الاحايين لكن عن قصد يعني بتقصد فعله مع ظهور وجه الفساد
وكذلك طلاق النايم غير واقع فاذا طلق النايم امراته في حالة النوم ثم قال بعد ما انتبه اجزت ذلك
الطلاق لا يقع شي ولو قال اوقعت ذلك يقع تطليقه ولو قال اوقعت ما تلفظت به في حالة النوم لا
يقع شي ذكره شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده في احزاب الطلاق وعلى هذا الصبي اذا طلق
امراته ثم قال بعد ما بلغ اجزت ذلك الطلاق لا يقع ولو قال اوقعت ذلك يقع وكذلك لو ان رجلا طلق امراة
الصبي فقال الصبي بعد بلوغه اوقعت الطلاق الذي اوقعه فلان يقع لو قال اجزت ذلك لا يقع ذكره رحمه الله
في شرح الماذون الكبير قال القدوري في كتابه وطلاق السكران واقع اذا سكر من الخمر او النبيذ وهو
مذهب اصحابنا وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله يختار انه لا يقع وهو قول الطحاوي واحد اقوال الشا
ولو اكره على الشرب او شرب الخمر عند الضرورة فذهب عقله فطلق امراته فطلاقه واقع رواه
هشام عن محمد رحمه الله وعلل فقال لان عقله انما ذهب بلذة قال ولو ذهب عقله من الصداع بلذة
وطلق امراته لا تطلق وكذا لو شرب البنج وذهب عقله تطلق وذكر عبد العزيز الترمذي قال سالت ابا
حنيفة وسفيان الثوري عن رجل شرب البنج فارتفع الى راسه وطلق امراته قال ان كان حين شرب
يعلم ان ما هو فهي طالق وان كان حين شرب لم يعلم انه ما هو لا تطلق ولو شرب النبيذ فلم يذهب عقله
منه ولكن لم يوافقه فصدع منه فزال عقله بالصداع دون الشرب لم يقع طلاقه ولو شرب من الاشربة
التي تتخذ من الحبوب او من العسل او من الشهد وسكر وطلق امراته لا يقع طلاقه عند ابي حنيفة وابي يوسف
خلافا لمحمد وطلاق اللاعب والهازل به واقع وكذلك الرجل يريد ان يتكلم بكلام فسبق لسانه بالطلاق
فالطلاق واقع وفي المنتقى وقال ابو حنيفة لا يجوز الغلط في الطلاق ويجوز في العتاق حتى ان الرجل
لو اراد ان يقول لامراته اسقيني فسبقه اللسان فقال انت طالق فهي طالق ولو كان ذلك في العتاق يدين
فيما بينه وبين الله تعالى وقال ابو يوسف هما سواء ولا يجوز الغلط في واحد منهما وسوى ابو يوسف
في الاملاء بينهما على قول ابي حنيفة وقال على قول ابي حنيفة رحمه الله لا يدين فيما بينه وبين الله و
الفصل الرابع فيما يرجع الى صريح الطلاق اعلم اذا قال لامراته يا مطلقة
وقع الطلاق عليها واذا قال اردت به الشتم دين فيما بينه وبين الله تعالى ولم يدين في القضا لانه
وصفها بالطلاق فاذا قال اردت به الشتم فقد نوى شيا ليس بوصف لها فيكون مدعيا خلاف الظاهر
فلا يصدق بالقضا ولو قال اردت طلاق زوج كان لها قبل ذلك ان لم يكن لها زوج قبل ذلك لا يلتفت
الى كلامه وكذا اذا كان لها زوج قبل ذلك وقد مات عنها زوجها لا يلتفت الى قوله وان كان قد طلقها
صدق ديانة باتفاق الروايات ويدين في القضا في رواية ابي سليمان لانه وصفها بطلاق واقع والطلاق
لا يختص بايقاع زوج دون زوج فيصدق في ذلك ولو قال لها انت مطلقة بالتخفيف فذلك على
النية وفي الواقعات اذا طلق امراته ثم قال لها قد طلقتك او قال بالفارسية طلاق دادم مرترا دادم ترا
طلاق يقع تطليقة ثانية ولو قال قد كنت طلقتك او قال بالفارسية طلاق داده ام ترا لا يقع شي في الاصل

في باب الطلاق اذا قال لامراته قد طلقتك امس وهو كاذب كانت طالقة في القضاء ولو قال لها انت
طالق طالق او قال طلقتك طلقتك او قال انت طالق قد طلقتك ثم قال عنيت الاول دين فيما بينه وبين
الله تعالى ولم يدن في القضا ومن هذا الجنس ما ذكر في الفتاوى اذا قال لامراته بيك طلاق اشت
باز داشتمت او قال دست باز داشتمت بيك طلاق فقال امراته باز كوي تا مردمان بشنوند باز
كفت اكر بار دوم جنين كفت دست باز داشته ام يا كويد دست باز داشته كم يكون واحدا
وان قال دست باز داشتمت بيك طلاق يقع اخرى الا اذا قال عنيت بالثاني الاضافة فيصدق
ديانة ولو قال لها انت طالق فقال له رجل ما قلت فقال طلقتها او قال قلت هي طالق فهي طالق واحدة في
القضا لان قوله في المرة الثانية خرج جوابا فيكون اخبارا عن الايقاع الاول ليتحقق جوابا بخلاف
المسيلة المتقدمة لان قوله في المرة الثانية خرج على سبيل الابتداء فكان ايقاع هذه الجملة في شرح
القدوري ولو قال لها انت طالق ثم قال لها يا مطلقة لا يقع اخرى لانه صادق في مقالته ولو قال لها انت
طالق ونوى طلاقا من وثاق لم يدين في القضا ويدين فيما بينه وبين الله تعالى ولو صرح وقال انت طالق
من وثاق لا يقع في القضا شي ولو قال انت طالق من قيد او عمل ذكر هذه المسيلة في المنتقى في الموضعين
واجاب في احد الموضعين انه لا يقع الطلاق في القضا واجاب في الموضع الاخر انه يقع الطلاق في القضا
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة اذا قال لامراته انت طالق من هذا القيد او من هذا العمل طلقت ثلاثا
ولم يدين في القضا ولو قال لها انت طالق واراد به انت طالق من العمل لم يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه
نوى ما لا يحتمله لفظه لان الطلاق لازالة القيد وهو غير مقيد بالعمل وروى عن ابي حنيفة رحمه الله انه
يدين لان الاطلاق يذكر ويراد به التخليص عن العمل فكانه ناويا ما يحتمله لفظه ولو قال انت طالق من هذا
العمل وقع الطلاق في القضا ولا يقع فيما بينه وبين الله تعالى لان المراة اذا لم تكن مقيدة بالعمل كان قوله
من هذا العمل بيانا صورة لا حقيقة فلا يصدق قضاء باعتبار الحقيقة ويدين فيما بينه وبين الله تعالى
لوجود البيان صورة ولو قال لها انت طالق وقال لم اعن الطلاق عن وثاق النكاح فانه يقع الطلاق فيما
بينه وبين الله تعالى كما يقع في القضا والوجه في ذلك ان الطلاق في حقيقة اللغة وان كان
الاطلاق عن وثاق القيد الا انه صار الاطلاق عن وثاق النكاح حقيقة والاطلاق عن قيد الحقيقي
مجازا لانه ثبت هذا الاسم للطلاق عن وثاق النكاح عرفا وشرعا والاسم متى ثبت لغير ما وضع له
عرفا وشرعا فالاسم يصير لذلك حقيقة ولما وضع له مجازا والحقيقة من الكلام لا يندفع حكمه
الا بارادة المجاز اما بمجرد ترك نية الحقيقة من غير نية المجاز لا يندفع حكم الحقيقة لان النية ليست بشرط
لثبوت ما هو حقيقة اللفظ فلا يمتنع ثبوت حكم الحقيقة بترك النية والحاصل ان الكلام انواع اربعة
حقيقة باعتبار الوضع وحكمه لا يندفع ما لم ينو المجاز ومجاز تارك الحقيقة وهو ما ثبت عرفا وشرعا
وحكمه لا يندفع ايضا ما لم ينو المجاز لانه الحق بالحقيقة ومجاز متعارف ومطلق اللفظ ينصرف اليه
ولكن اذا نوى ان لا يثبت ذلك لا يثبت وان لم ينو غيره ومجاز غير متعارف وانه لا يثبت بمطلق الكلام
الا بالنية ، رجل قال لامراته ترا سه طلاق يقع الثلاث لان هذا بمنزلة قوله اعطيتك ثلاث تطليقات
الا ترى انه لو قال لغيره لك هذا الثوب كان هبة وكان بمنزلة قوله اعطيتك هذا الثوب
هكذا ذكر الصدر الشهيد في باب النون وفي هذا الباب ايضا اذا تشاجر الرجل مع امراته فقال
لها بالفارسية هزار طلاق ترا ولم يزد على هذا يقع الثلاث لان هذا فارسيته الف تطليقة لك ولو قال

الف تطليقة لك يقع الثلاث لانه لو قال الف تطليقة يقع الثلاث فكذا اذا قدم المؤخر هكذا
ذكر رحمه الله تعليل المسئلتين مع جوابهما وفي فتاوى اهل سمرقند من طلاق تو اداده‌ام فان نوى
الايقاع وقع وان نوى التفويض لا يقع لانه يحتمل التفويض وان لم يكن له نية يقع لانه ايقاع ظاهرا
فينصرف اليه ما لم ينو شيا اخر وفي فتاوى الفضلي تو اطلاق ايقاع طلاق تو اتفويض ان طلقت
نفسها في المجلس يقع وفي المنتقى رجل قال لامراته لك الطلاق قال ابو حنيفة ان نوى الطلاق فهي طالق
وان لم يكن له نية فلا شيء وقال ابو يوسف ان نوى الطلاق فطلاق والا فالامر بيدها ولو قال
عليك الطلاق فهي طالق اذا نوى وفيه ايضا عن ابي يوسف اذا قال لامراته لك الطلاق انها طالق
في القضاء ويدين فيما بينه وبين الله تعالى ان عنى غير ذلك لها طلاقي عليك واجب وقع وكذا اذا
قال لها الطلاق عليك واجب ذكره البقالي في فتاويه ولو قال لها طلاقك علي لا يقع ولو قال طلاقك
علي واجب او لازم او فرض او ثابت ذكر الفقيه ابو الليث في فتاويه خلافا بين المتاخرين منهم من قال
تقع واحدة رجعية نوى او لم ينو ومنهم من قال لا يقع نوى او لم ينو ومنهم من قال في قوله واجب
يقع بدون النية وفي قوله لازم لا يقع وان نوى والفارق العرف وعلى هذا الخلاف اذا قال لها ان فعلت
كذا فطلاقك علي واجب او قال لازم او قال ثابت ففعلت وذكر القدوري في شرحه ان على قول ابي
حنيفة لا يقع الطلاق في الكل وعند ابي يوسف ان نوى الطلاق يقع في الكل وعن محمد انه يقع في قوله
لازم ولا يقع في قوله واجب واختيار الصدر الشهيد على الوقوع في الكل لان نفس الطلاق لا يكون
واجبا ولا لازما ولا فرضا وانما يكون حكمه واجبا وحكم الطلاق لا يقع الا بعد الوقوع وكان الشيخ الامام
ظهير الدين الحسن بن علي المرغيناني رحمه الله يفتي بعدم الوقوع في الكل وعن ابن سلام فيمن قال ان
فعلت كذا فثلاث تطليقات علي او قال علي واجب انه يعتبر عادة اهل البلد هل غلب ذلك في ايمانهم
ولو قال لامراته طلقك الله تطلق وان لم ينو لانه لا يطلقها الله الا وهي طالق هكذا ذكر في فتاوى ابي
الليث وفي المنتقى وفي العيون شرط النية والاول اصح ولو قال لها بو سه طلاق باس او قال بده طلاق
باس يحكم النية وكان الشيخ الامام ظهير الدين رحمه الله يفتي بالوقوع في هذه الصورة تلميذه اذا
قال لامراته انت اطلق من امراة فلان وهي مطلقة فذلك على نيته الا ان يكون جوابا لمسئلة الطلاق
هكذا ذكر القدوري في شرحه وصورة ذلك ان المراة اذا قالت لزوجها قد طلق فلان امراته فطلقني
فقال الزوج انت اطلق منها فهي طالق ولا يدين وكذلك اذا قال انت ابين منها وسيل نصير
عن ذلك فقال يقع ثم قال في اليوم الثاني وجدت رواية عن ابي يوسف انه لا يقع قال الفقيه
ابو الليث معناه ان لم ينو واذا نوى يقع كذا روى عن ابي يوسف في الامالي اذا قال خذي طلاقك
يقع وكذا اذا قال لها اوحدت طلاقك يقع واذا قال لها شئت طلاقك ذكر شيخ الاسلام في شرحه
انه يقع الطلاق ولم يشترط فيه نية الايقاع وذكر شمس الائمة السرخسي في شرحه اذا قال شئت طلاقك
بنية الايقاع يقع وذكر في المنتقى في باب اللفيف من كتاب الطلاق قال لامراته شئت طلاقك
وهو ينوي الطلاق طلقت وذكر في الكتاب اذا قال لها شاء الله طلاقك قضى الله طلاقك شئت
طلاقك قضيت امضيت لا تطلق الا ان ينوي ولو قال لها هويت طلاقك احببت طلاقك رضيت
طلاقك اردت طلاقك لا تطلق وان نوى قال في المنتقى القياس في كل ذلك سواء غير ان شئت ذو
بالطلاق فاستحسنه وحده واذا قال وهبت لك طلاقك فهذا اصرح حتى يقع الطلاق قضاء وان لم

ينو به الطلاق واذا قال نويت ان يكون الطلاق في يدها لا يصدق قضاء ويصدق ديانة عن
ابي حنيفة انه يصدق قضاء ايضا ولو قال لها اعرتك طلاقك روي عن ابي يوسف انه يقع وعن
محمد انه لا يقع وذكر هذه المسئلة في فتاوى ابي الليث رحمه الله وقال يصير الطلاق في يدها
بمنزلة ما لو قال لها امرك بيدك ولو قال اقرضتك طلاقك لا يقع ولو قال لها وهبتك طلاقك قال
مشايخنا ينبغي ان لا يقع واذا قال لرجل اخبر امراتي بطلاقها فهي طالق ساعة ما تكلم اخبرها ذلك
الرجل او لم يخبرها وكذلك اذا قال بشرها بطلاقها احمل اليها طلاقها اخبرها انها طالق قل لها انها طالق
بخلاف ما لو قال قل لها انت طالق فانه لا يقع الطلاق هناك ما لم يطلقها واذا قال لها ترا سه طلاق داد
سند لا يقع شيء لانه ذكر الايقاع دون الوقوع امراة قالت لزوجها طلقني فضربها وقال اينك
طلاق لا يقع لانه لم توجد الاضافة لو قال اينك طلاق يقع كذا حكي عن شمس الائمة الحلواني في مجموع
النوازل في كتاب الايمان سيل شيخ الاسلام عن امراة قالت لزوجها عند المشاجرة مرا طلاق ده
مرد چوب برداشت ومی زد ومیگفت دار طلاق قال لا تطلق وسيل الامام احمد القلانسي عن امراة
قالت طلقني فوكزها فقال اينك طلاق ثم وكزها ثانيا وقال اينك دو طلاق ثم وكزها ثالثا وقال
اينك سه طلاق قال تطلق ثلاثا لو كان قال لها اينك يكي اينك دو اينك اينك سه ولم يتلفظ بالطلاق
لو تطلق قال نجم الدين النسفي رحمه الله جواب شيخ الاسلام في المسئلة الثانية كجوابه في المسئلة
الاولى يعني لا يطلق وجواب القلانسي في المسئلة الاولى كجوابه في المسئلة الثانية يعني فشيخ
الاسلام رحمه الله يقول سمى الضرب به طلاقا فبطل والقلانسي يقول تلفظ بالطلاق فيقع وسيل الفقيه
ابو جعفر عمن قال لامراته هزار طلاق بدامنت اندر كردم قال ان كان هذا في مذاكرة الطلاق تطلق ثلاثا
وان لم يكن في مذاكرة الطلاق واراد الطلاق فكذلك وان لم يرد الطلاق فالقول قوله مع يمينه اذا قال
لها طلاق تو بكوشه جادر تو بربست قومی والبسي الملحفة لا يقع الطلاق عليها الا في الحال ولا بعد
ما لبست الملحفة وكذا لو قال لها طلاق تو بجوارستان بر نهاده است وقد قيل بخلاف ما ذكرنا في
المسئلتين جميعا وهو الاظهر والاشبه لان هذا يقتضي وجود الطلاق ورايت فتوى نجم الدين في
قوله سه طلاق بر كرانه جادرت ستم انه يقع الطلاق قال لها دار طلاق ينوي الطلاق لا يقع لعدم الاضافة
اليها وقيل يقع من غير نية وهو الاشبه لان قوله دار في العادة وقوله خذ سواء ولو قال لها خذي
طلاق يقع من غير نية كذا ههنا وسيل شمس الائمة الاوزجندي عن امراة قالت لزوجها لو كان الطلاق
بيدي لطلقت نفسي الف تطليقة فقال الزوج من بيز هزار دادم ترا قال يقع الطلاق لان كلامه خرج
جوابا امراة قالت لزوجها طلقني ثلاثا فقال الزوج اينك هزار لا تطلق من غير نية لان قوله اينك
هزار كلام محتمل لو قال ان زن كه در اين خانه است بسه طلاق وليست امراته في بيته وقت هذه
المقالة تطلق امراته اذ ليس المراد من البيت المذكور في هذه الصورة حقيقة البيت انما المراد بيت النكاح
فكانه قال المراة التي في نكاحي طالق ولو قال اين زن كه مرا بدين خانه در است به سه طلاق وليست المراة
في ذلك البيت وقت هذه المقالة لا تطلق لان المراد من اسم البيت عند تعيين البيت حقيقة البيت لا
بيت النكاح رجل طلق امراته فقيل له في ذلك فقال داده‌ام هزار بك تطلق ثلاثا من غير نية لان ديكر
تقتضي الزيادة على ما سمى اولا وهو الطلاق فصار كانه قال داده‌ام هزار طلاق ديكر امراة قالت لزوجها
من بر تو سه طلاقه ام فقال الزوج بيستى او قال شد طلاقه بيستى او قال سه مكوى جه بيد كوى فهذا كله

اقرار منه بالثلاث فيقع عليها ثلاث تطليقات وسيل الفقيه ابو بكر عمن قال لامراته هزار طلاق
تو بچى كى دم قال يقع ثلاث تطليقات كانه قال طلقتك الفا بدفعة وكذلك اذا قال هزار طلاق تو بكى كى
فتم ونوى الطلاق تطلق ثلاثا لانه يراد بمثل هذا الكلام الايجاب وقيل في الصورة الاولى ينوى
الزوج لانه يحتمل هزار طلاق تراكى كى دم تا بيكار سكنم فيكون هذا وعدا في الايقاع فينوى لهذا
وقيل في الصورة الثانية لا تطلق وان نوى لان هذا وعد ولا يحتمل الايقاع في الحال • امراة سالت
من زوجها الطلاق فقال الزوج لها انت طالق خمس تطليقة فقالت المراة الثلاث تكفيني فقال الزوج
الثلاث لك والباقي لصواحبك وله سواها امراة او امراتان يقع على المخاطبة ثلاث تطليقات ولا يقع
على غيرها شي لان الزيادة على الثلاث لغو شرعا فقد صرف الى غير المخاطبة ما هو لغو شرعا فلا يعمل به
واذا قال لها توبى اى طلاق فان قالت ذلك طلقت وان لم تقل لم تطلق بخلاف ما اذا قال لعين قل لامراته
انها طالق حيث تطلق قال ذلك الرجل لها ذلك او لم يقل وقد نظير هذا **نوع اخر في الايقاع
بطريق الاضمار وفي ترك الاضافة وما يشبهها** اذا قال انت طالق ثلاث واضمر
الطلاق فاعلم ان هاهنا ثلاث فصول احدها ان تضمر الطلاق والثلاث وفي هذا الفصل لا
يقع الطلاق والثاني ان تظهر بالثلث ويضمر الطلاق وفي هذا يظهر بالثلاث وكذا لو اشكل انه اتى بالوجه
الاول او بالوجه الثاني برهانا واحتياطا واذا قال لامراته تو بكى تو سه او قال تراايكى تراسه قال الشيخ
ابو القاسم الصفار البلخي لا يقع الطلاق قال لان العربية اضمارات فاما الفارسية فليس لها اضمارات
قال الصدر الشهيد رحمه الله المختار عندى انه اذا نوى يقع الطلاق لان هذا ليس من باب الاضمار
بل هذا من باب تعيين احد محتملي اللفظ لان اسم الثلاث يقع على غير الطلاق وعلى الطلاق فاذا لم ينو الطلاق
لا يتعين الطلاق مرادا واذا نوى تعين وفي فتاوى شمس الاسلام الاوزجندى ذكر مثل هذا في التعليق
وصورته اكر تو بكارى مرا يكى ودو وسه واجاب بانه لا يقع الطلاق بدون النية وفي فتاوى
النسفي رجل اتهمه امراته بشي وطلب منه ان يحلف على ذلك بطلاقها فحلف بهذا اللفظ اكر فلان اده
ام تر سه واجاب انها لا تطلق وفي فتاوى الفضلي اذا قال لها انت منى ثلاثا ان نوى الطلاق طلقت
لانه نوى ما يحتمله وان قال انا لم انو الطلاق لم يصدق اذا كان الحال حال مذاكرة الطلاق
وفيه ايضا اذا قال بو سه ونوى الطلاق قال لا يقع الطلاق لانه اضمر الطلاق وهو نظير الثلاث
قوله انت الثلاث ونوى الطلاق وفيه ايضا اكر تو فلان كار كنى تو به يك طلاق ففعلت وقع الطلاق
من غير نية الزوج لان معنى كلامه تو بيك طلاق بيى ولو قال لها تو سه بار ايدون وكان ذلك في
حالة الغضب فالقول قوله انه لم يرد الطلاق ان قوله ايدون كما يحتمل الطلاق يحتمل اللعن وغيره فلا يتعين
الطلاق مرادا الا بالنية قالت لزوجها طلقني فاشار اليها بثلاث اصابع يريد بذلك ثلاث تطليقات
لا تطلق ما لم يقل بلسانه لانه لو وقع وقع بالضمير والطلاق لا يقع بالضمير في فتاوى اهل سمرقند
اذا قال لها طلاقى يقع عليها طلقة لان معناه تو طلاقى وفي فتاوى ابي الليث قال لزوجها كيف لا يطلقني
فقال لها بالفارسية تو خود ان سر تا باى طلاق كرده قال يسال الزوج عن مراده لانه اخبر عن الطلاق
فيسال عن مراده اذا قال لها في حالة الغضب اكر تو زن منى سه طلاق لا يقع شي لانه حذف اليا فلم يكن
مضيفا اليها فلا يكون موجبا وعلى هذا فصل التعليق اذا قال هر زنى كه بر تو كنم بسه طلاق فتزوج امراة
لا يقع الطلاق هو الصحيح وسيل ابو نصر عن سكران قال لامراته اتريدين ان اطلقك فقالت نعم فقال

بالفارسية اكر تو زن منى يك طلاق ودو طلاق وسه طلاق فو مى واخرجى من عندى وهو يزعم
انه لم يرد به الطلاق فالقول قوله قال الفقيه ابو الليث لانه لم يصف الطلاق الى المراة ولم يذكر
الايقاع قالت لزوجها طلقني فقال الزوج سه طلاق بردار ورفتى ان نوى طلاقها يقع الطلاق ولو
قال سه طلاق حود يقع الطلاق من غير نية قال لامراته انت طالق واحدة فقالت المراة هزار بوى
الزوج فان لم يكن له نية لم يقع شي في الحكم لانه محتمل وان كان الى الوقوع اقرب • رجل اتهم امراته
برجل ثم راى ذلك الرجل في بيته فغضب وقال زن عربه طلاق دادم قيل يقع الطلاق اذا نوى وقيل
بالوقوع من غير نية رجل جمع اصدقاه وامر امراته ان تتخذ لهم طعاما فلم تفعل وذهبت عن بيت الزوج
فقال الزوج زنى كه دوست ودشمن مرا نبود از من بسه طلاق ذكر في مجموع النوازل انه تطلق امراته
رجل قال لخادمه وهو يذكر ون امراته بسر حوان كر ديب كه طلاق كر و بيش يقع الطلاق عليها • رجل
قال طلقت امراة او قال امراة طالق ثم قال لم اعن امراتى يصدق ولو قال عمرة طالق وامراته عمرة وقال لم
اعن امراتى لم يصدق قضاء لان في الوجه الاول لم يعرف امراته اصلا وفي الوجه الثاني عرفها بالاسم
ذكر في فتاوى اهل سمرقند وفي النوازل رجل يريد الخروج الى السفر فاخذته صهرته وقالت لم لا
تخرج حتى تطلق ابنتى فقال دخترت راسه طلاق ثم قال لم انو امراتى وانما نويت ابنتك التي ليست بامراتى
لا يصدق قضاء ويصدق ديانة • سيل نجم الدين النسفي عن رجل عادته اذا راى صبيا ان يقول له اى
مادرت سه طلاقه فتبكم فجاء ابنه فقال له اى مادرت سه طلاقه وهو لم يعرفه قال تطلق امراته ثلثا
اذا قال ابنة فلان طالق نسب امراته الى ابيها ولم يسمها او نسبها الى امها او الى اختها وما اشبه ذلك ولم يذكر
اسمها طلقت امراته اذا كانت كذلك وعن ابي يوسف فيمن قال عمرة بنت صبيح طالق وامراته عمرة بنت حفص
ولا نية له لم تطلق امراته فان كان صبيح زوج امها وكانت في حجره وكانت تنسب اليه وانما ابوها حفص وهو
يعلم نسبها او لا يعلم فقال مثل ما قلنا ولا نية له لم يدين في القضاء ويقع الطلاق واما فيما بينه وبين الله تعالى
ان كان يعرف نسبها لا يقع الطلاق وان كان لا يعرف يقع الطلاق وان نوى في هذه الوجوه امراته طلقت امراته
في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان كان لا يريد اسم امراته وانما يريد الاسم الذى سمى على النسب الذى
اضافها اليه وهو يعرف نسبها لم تطلق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى ولو قال امراته الحبشية طالق
ولا نية له في طلاق امراته وامراته ليست بحبشية لا يقع عليها وعلى هذا امراته السندية وغلامه السندي
وعلى هذا اذا سماها بغير اسمها ولا نية له في طلاق امراته وان نوى طلاق امراته في هذه الوجوه طلقت
امراته وان سمى امراته باسمها واسم ابيها بان قال امراتى عمرة بنت صبيح ابن فلان او قال ام هذا الرجل التي في
وجهها الخال طالق طلقت امراته سواء كان في وجهها الخال او لم يكن لانه وصفها باسمها ونسبها فتمت المعرفة
الشرعية فلا حاجة الى ذكر شي اخر وتجعل ذكر شي اخر كعدمه وفي المنتقى رجل تزوج امراة قالت انى
اسما بنت عبد الله القرشية والرجل لا يعرفها فقال الرجل بعدما تزوجها كل امراة لي طالق غير اسما بنت
عبد الله القرشي واسم هذه المراة كان زينب النبطية فهي طالق في القضاء ولا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى
اذا قال نساء اهل الدنيا طالق او قال نساء اهل الرى طالق وهو من اهل الرى او قال نساء اهل بغداد وهو
من اهل بغداد لا تطلق امراته عند ابي يوسف الا ان ينويها قال لان هذا امر عام وعن محمد روايتان روى
ابن سماعة عنه انه تطلق امراته من غير النية وروى هشام عنه انها لا تطلق امراته من غير نية لو
قال نساء اهل هذه السكة طالق وهو من اهل هذه السكة طلقت امراته وكذا اذا قال نساء اهل هذه الدار

طوالق وهو من اهل هذه الدار طلقت امراته بلا خلاف ولو قال نساء اهل هذه القرية طوالق
فقد اختلف المشايخ فيه منهم من الحقه بالبيت والسكة ومنهم من الحقه بالمصر ولو وجد عدم
الوقوع في قوله نساء اهل الرى نساء اهل الدنيا انه لو وقع الطلاق على امراته انما يقع اذا اعتبر
هذا الكلام انشا في حق هذا القايل واذا اعتبر انشاء في حقه يعتبر انشاء في حق الكل وتعذر اعتباره
انشاء في حق الكل لانه اذا اعتبر انشاء في حق الكل لابد وان يتوقف على اجازتهم واجازة اهل الدنيا
متعذرة خرج على هذا افصل السكة والقرية على قول بعض المشايخ **نوع اخر يتصل بهذا
الفصل في الايقاع بالاضافة الى بعض المراة** اذا قال لامراته راسك طالق فالاصل في هذه
المسايل ان كل جزء يعتبر عن جميع البدن نحو الراس والرقبة والفرج والوجه يصح اضافة الطلاق اليه
وكل جزء لا يعتبر به عن جميع البدن ان جزءا لم يستمتع به نحو الدمع والريق والدم لا يصح اضافة الطلاق
اليه بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرحه قال شمس الايمة الحلوايي رحمه الله لو
نوى جميع ما في بدنها من الدم ينبغي ان تطلق وذكر الصدر الشهيد في اول باب الطلاق انه اذا اضاف
الطلاق الى دمها ففيه روايتان على رواية كتاب العتاق لا تطلق وعلى رواية كتاب الكفالة تطلق
وان كان جزءا يستمتع به نحو اليد والرجل لا تصح اضافة الطلاق اليه عندنا قال شمس الايمة
الحلوايي اذا قال لها راسك طالق وعنى اقتصار الطلاق على الراس لا يبعد ان نقول لا تطلق وفي
البقالي انه لا يقع الطلاق بالاضافة الى اليد وان نوى واذا قال لها نصفك طالق ذكر شمس الايمة الحلواني
في شرحه انه يقع وهكذا ذكر في بعض النسخ وان قال ظهرك طالق او بطنك طالق ذكر شمس الايمة
السرخسي في شرحه ان الاصح انه لا يقع واستدل بمسيلة ذكرها في الاصل اذا قال ظهرك على كظهر
امي او قال بطنك على كبطن امي لا يصير مظاهرا وذكر شمس الايمة الحلواني في شرحه ان الاشبه بمذهب
اصحابنا انه يقع الطلاق قال وهو نظير ما قال مشايخنا فيما اضاف عقد النكاح الى ظهر المراة او
الى بطنها ان الاشبه بمذهب اصحابنا انه ينعقد النكاح وذكر القاضي الامام ركن الاسلام علي السغدي
ان الاصح انه يقع واذا قال لها دبرك طالق فالمحفوظ عن اصحابنا انها لا تطلق بخلاف قوله فرجك طالق
واذا قال لها نصفك الاعلى طالق واحدة ونصفك الاسفل طالق ثنتين فلا رواية في هذه المسيلة
عن المتقدمين من اصحابنا وقد صارت هذه المسيلة واقعة ببخارا فافتى بعض مشايخنا بوقوع الواحدة
بالاضافة الى النصف الاعلى لان الراس في النصف الاعلى فيصير مضيفا الطلاق الى راسها وافتى بعضهم
بوقوع الثلاث بالاضافتين لان الراس في النصف الاعلى والفرج في النصف الاسفل فيصير مضيفا
الطلاق الى راسها بالاضافة الى النصف الاعلى والى فرجها بالاضافة الى النصف الاسفل **نوع اخر في
تكرار الطلاق وايقاع العدد في المدخولة وغير المدخولة** امراة قالت لزوجها
طلقني وطلقني وطلقني فقال الزوج قد طلقتك طلقت ثلاثا نوى الزوج الثلاث او لم ينو لو قالت
بغير حرف الواو طلقني طلقني طلقني فقال الزوج قد طلقتك فان نوى الثلاث طلقت ثلاثا وان نوى
واحدة او لم ينو شيا تقع واحدة لان بدون حرف الواو يحتمل تكرار الاول ويحتمل الابتدا فاي ذلك نوى
الزوج صحت نيته هكذا ذكر في عيون المسايل وذكر في المنتقى اذا قالت طلقني طلقني طلقني بدون حرف الواو
فقال الزوج قد طلقتك انه يقع ثلاث تطليقات ولم يشترط نية الزوج الثلاث امراة قالت لزوجها
طلقني ثلاثا فقال الزوج انت طالق او قال فانت طالق يقع واحدة هكذا رواه ابن سماعة وهشام عن محمد

على محمد رحمه الله في رواية هشام فقال لان هذا ليس بجواب قال في رواية هشام وان عنى الجواب
ينو له انت طالق استحسن ان اجعلها ثلاثا ولو كان قال قد طلقتك يقع الثلاث وكذا لو قال فعلت
وقيل ينبغي ان يقع الثلاث في الوجه الاول لانه اخرج الكلام مخرج الجواب وانه يصلح جوابا وسياتي في
مسايل الخلع ما يدل على ان قوله انت طالق جواب وذكر البقالي في فتاويه في الوجه الاول انها تطلق
واحدة الا ان ينوي الثلاث فيصح استحسانا قال ثمة وروى انها واحدة يعني مع نية الثلث في
المنتقى امراة قالت لزوجها طلقني فقال الزوج قد فعلت طلقت فان قالت زدني قال قد فعلت
طلقت ايضا ابرهيم عن محمد قيل لرجل طلقت امراتك ثلاثا قال نعم واحدة قال القياس ان يقع
عليها ثلاث تطليقات ولكنا نستحسن ونجعلها واحدة في المنتقى اذا قالت المراة طلقني ثلثا فقال
الزوج قد ابنتك فلت وكذا قوله بان وفي نوادر ابن سماعة سيل عن ابي يوسف عمن طلق امراته
فدخل عليه اخت امراته وعايبته وقالت طلقت اختي فلانة تطليقتين ولم تحفظ حق ابينا فقال الزوج
هذه بانت ليس بشي اذا لم ينو به الطلاق اذا قال لها قبل الدخول بها انت طالق ثلاثا يقع الثلاث وكذلك
اذا قال لها انت طالق ثنتين يقع ثنتان والوجه في ذلك ان في هذه الصورة اول الكلام يتوقف
على اخره لان في اخر الكلام ما يغير حكم اوله لان قوله انت طالق لا يحتمل العدد عندنا ولهذا لا تصح نية العدد
فيه واذا توقف اول كلامه على اخره كان الوقوع عند اخره فيصادفها اخر الكلام وهي منكوحة بخلاف
ما اذا كرر لفظ الطلاق بحرف العطف او بغير حرف العطف فقال لها انت طالق وطالق او قال فطالق
او قال ثم طالق او قال انت طالق طالق حيث يقع واحدة لان هناك ليس في اخر كلامه ما يغير حكم اوله فلم
يتوقف اوله على اخره فطلقت باول الكلام وبانت لا الى عدة فيصادفها الكلام الثاني وهي مبانة فلغت
وفي فتاوى الفضلي اذا قال لها قبل الدخول بها اكر توزن مني بيك طلاق ودو طلاق دست باز داشته
يقع ثلاث تطليقات ولو لم يقل دست باز داشته يقع واحدة لان في الوجه الاول الكلام انما يتم
عند قوله دست باز داشته لانه صار مغيرا للاول فتوقف فيقع الثلاث جملة وفي الثاني الاول
كلام تام فبانت به لا الى عدة قال لامراته المدخول بها يك طلاق دادمت رد وطلاق دادمت يقع
عليها ثلاث تطليقات لان هذا في الفارسية عطف بمنزلة قوله وثنتين في العربية ولو قال دو
بغير حرف الواو ان نوى العطف يقع الثلاث وان لم ينو العطف يقع واحدة اذا قال لها انت
طالق اكر حيض من كسي زادهي ودو وسه قال الشيخ الاسلام ابو الحسن يقع الثلاث عند وجود الشرط
وقال الشيخ الامام محمد بن علي الفوارس تقع واحدة قال لامراته ولم يدخل بها انت طالق طالق ان دخلت
الدار بانت بالاولى ولم تتعلق الثانية بالدخول ولو كان معطوفا فقال انت طالق وطالق ان دخلت الدار
او فطالق ان دخلت تعلقا جميعا بالدخول لانه لما ذكر حرف العطف علم ان غرض الزوج من الاول التعليق
والاول ناقص في معنى التعليق فيتوقف اول الكلام على اخره وتعلق الكل بالشرط دفعة واحدة وفيما
اذا لم يذكر حرف العطف لم يظهر ان غرض المتكلم من الاول التعليق فبقي الاول تنجيزا فبانت بالاول لا الى
عدة ولغت الثانية لان تعليقها حصل في غير الملك اذا قال لها ولم يدخل بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق فدخلت الدار تقع واحدة عند ابي حنيفة وعندهما يقع الثلاث ولو قدم الجزا
فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فدخلت الدار تقع الثلاث بلا خلاف والمسيلة معروفة
ولو قال لها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة تقع عليها واحدة للحال وتبين

بها ويبطل ما بعد ذلك من الكلام وعندهما يتوقف الكل على وجود الشرط وان اوجد الشرط
يقع الثلاث هكذا ذكر المسئلة في النوازل وذكر في القدوري ان على قولهما انما يقع الثلاث عند
وجود الشرط اذا وجد الشرط بعد ما دخل الزوج بها اما اذا وجد الشرط قبل ان يدخل الزوج بها
تقع واحدة وهو الاشبه وجه قولهما ان كلمة ثم من حروف العطف كالواو والفا الا انه تقتضي
العطف على التراخي فلاقتضايه العطف قلنا يتعلق الكل بالشرط وباعتبار اقتضايه التراخي
قلنا تتاخر الثانية والثالثة عن الاولى وقوعا ولابي حنيفة ان خاصية هذه الكلمة التراخي وقد
دخلت على اللفظ فيجب اظهار التراخي في نفس اللفظ وذلك بان يتراخى تعليق الثاني فصار كما لو
فصل بينهما بالسكوت وهناك الجواب كما قلنا فهاهنا كذلك فالحاصل انهما يظهران التراخي في الوقوع
دون التعليق وابو حنيفة رحمه الله اظهر التراخي في التعليق دون الوقوع ولو قدم الشرط فقال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالاخول ووقعت الثانية ولغت الثالثة عند
ابي حنيفة وعندهما تتوقف الكل على وجود الشرط واذا وجد الشرط يقع واحدة والكلام في هذا
الفصل على ما ذكرنا في الفصل الاول انهما يظهران التراخي في الوقوع وابو حنيفة رحمه الله يظهر
التراخي في التعليق وفي نوادر هشام عن محمد اذا قال لامراته انت طالق واحدة حتى تثنين بثلاث وهو
ينوي ثلاثا طلقت ثلاثا واحدة بعد اخرى ولو قال لها انت طالق حتى تستبين العدة فان نوى بقوله
حتى تستبين العدة فهي واحدة وان نوى حتى تستبين بثلاث فيما اظن الشك من هشام وفي باب
اللفيف من المنتقى انت طالق حتى تحرمي حتى تبيني لنفسي انها واحدة وان نوى ثلاثا فهي ثلاث وعن ابي
يوسف اذا قال لها انت طالق حتى تستكمل ثلاث تطليقات او كي تستكمل ثلاث تطليقات او قال انت
طالق تستكمل ثلاث تطليقات فهي طالق ثلاثا ولا تدين في القضا على ابطال ذلك ابن سماعة عن ابي
يوسف اذا قال لامراته انت طالق ثم باين وقال لم انو بقولي باين شيا فهي طالق تطليقة رجعية
ولو ذكر بحرف الفاء والباقي بحاله فهي طالق تطليقة ثانية وفي المنتقى اذا طلق امراته ولم يدخل
بها سنين ثم قال قد كنت طلقتها واحدة قبل الشمس فاني لا ابطل عنه الشين والزمته التي اقر بها
ولا تحل حتى تنكح زوجا غيره واذا قال لامراته ولم يدخل بها انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة
طلقت واحدة لو قال قبلها واحدة او مع واحدة او معها واحدة وقعت ثنتان والاصل في تخريج هذه
المسايل ان كلمة قبل اذا دخلت بين اسمين ان كانت مذكورة بحرف الها كانت القبلية صفة للمذكور اولا
تقول الرجل جاني زيد قبله عمرو كانت القبلية صفة للعمرو وبقوله جاني زيد قبل عمرو كانت القبلية
صفة لزيد وكلمة بعد مقتضاها على ضد مقتضى كلمة قبل وكلمة للقران ذكرت بالها او بغير الها فنقول
في كلمة مع يستوي الجواب بين ان تكون مذكورة بالها او بغير الها لان كلمة مع للقران فاقتضى وقوع
التطليقتين معا ويستقيم ايقاع التطليقتين معا على غير المدخول بها وعن ابي يوسف اذا قال معها
واحدة يقع واحدة والصواب ما ذكرنا في كلمة قبل وبعد ان يختلف الجواب بالذكر مع الها وغير
الها فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة فالقبلية صفة للمذكور اولا فسبق الاولى في الوقوع وبانت لا
الى عدة فلا تقع الثانية واذا قال قبلها واحدة فالقبلية صفة المذكور اخرا وليس في وسعه تقديم
الاخر على الاول اما في وسعه القران فثبت من قصده قدر ما كان في وسعه وهو القران فيقعان
معا واذا قال لها انت طالق واحدة بعد واحدة فالبعدية صفة المذكور اولا فاقتضى وقوع الاول

بعد

بعد الثاني وليس في وسعه ذلك اما في وسعه القران فيقعان معا واذا قال واحدة بعدها
واحدة فالبعدية صفة المذكور اخرا وهو كان موصوفا بهذه الصفة من غير وصفه فلم يرد ذلك
الا تاكيدا وبعد ما وقع الاول لا يتصور وقوع الثاني قبل الدخول وفي المنتقى وقال ابو يوسف رحمه الله
في رجل قال لامراته ولم يدخل بها انت طالق واحدة بعدها واحدة ان دخلت الدار بانت بالاولى ولم
يلزمها اليمين لان هذا منقطع ولو قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة ان دخلت الدار لم تطلق حتى تدخل
فاذا دخلت طلقت واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة قبلها واحدة او معها او مع واحدة او معها
واحدة ان دخلت الدار لم تطلق حتى تدخل فاذا دخلت يقع عليها ثنتان وهذا وقوله واحدة وواحدة
سوا ولو قال لها ولم يدخل بها انت طالق احدا وعشرين يقع الثلاث عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله
خلافا لزفر ولو قال احد عشر يقع الثلاث في قولهم والوجه لعلمائنا رحمهم الله ان قوله احدا وعشرين
كلام واحد كقوله احد عشر فلا حكم لاوله قبل اخره حتى يقال تبين بواحدة باول الكلام فيصادفها العدد
الاخر وهي مبانة وانما قلنا انه كلام واحد فان من اراد ان يعبر عن واحدة وعشرين لا يمكنه ان يعبر
عنهما بعبارة اوجز من هذا في عرف الاستعمال فيجعل كلاما واحدا لان الاصل ان يكون لكل شي عبارة
بكلمة واحدة ولو قال واحدة وعشرا وقعت واحدة لانه لا يمكنه ان ياتي باللفظ المعتاد بعبارة اوجز من
هذا وجعل العددين شيا واحدا يكون بطريق الضرورة والضرورة تندفع بالمعتاد فبقي ما وراء المعتاد
مردودا الى اصل القياس وهما عددان في الحقيقة ولو قال واحدة ومائة او واحدة والفا كانت واحدة
في رواية الحسن عن ابي حنيفة قال ابو يوسف يقع الثلاث ولو قال واحدة ونصفا وقع عليها
ثنتان ولو قال نصفا وواحدة وقعت واحدة عند محمد خلافا لابي يوسف وابن سماعة في نوادره
عن ابي يوسف رجل له امراتان لم يدخل بهما فقال امراتي طالق امراتي طالق ثم قال اردت واحدة منهما
لا اصدقه وابينهما منه وكذلك لو قال امراتي طالق وامراتي طالق ولو كان قد دخل بهما والباقي بحاله فله
ان يوقع الطلاق على احديهما **نوع اخر في ايقاع الطلاق بعدد ما له عدد وما لا عدد له وفي
تشبيه الواقع بما له عدد وما لا عدد له** اذا قال لها انت طالق مثل عدد كذا الشي لا عدد له كالشمس
والقمر وما اشبه ذلك فهي واحدة باينة في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف تقع واحدة رجعية
لانه لما شبه بعدد ما لا عدد له لغى ذكر العدد وبقي قوله انت طالق والواقع به واحدة رجعية ولابي
حنيفة انه وصف الطلاق بضرب من الزيادة فلين تعذر اظهار الزيادة من حيث العدد امكن
اظهارها من حيث وصف البينونة فيجب اظهارها وروى عن ابي يوسف رواية اخرى انه يجب يقع
واحدة باينة كما هو قول ابي حنيفة ولو قال انت طالق عدد شعر بطن كفي فهي طلقة واحدة لانه لا
شعر على بطن كفه فلا يكون بذكر عدد موقعا العدد وكذا اذا قال عدد ما في يدي من الدراهم وليس
في يده شي تقع طلقة واحدة وكذا اذا قال عدد ما في هذا الحوض من السمك وليس في الحوض سمك
وكذا اذا قال بعدد كل شعرة على جسد ابليس تقع واحدة حتى يعلم هل على جسد ابليس شعر ولو قال انت
طالق عدد شعر راسي او عدد شعر ظهر كفي وقد كان حلق ظهر كفه او راسه قبل هذه المقالة
طلقت ثلاثا لانه شبه الواقع بعدد شعر الراس وبعدد شعر ظهر الكف وشعر الراس ذو عدد في
نفسه وان لم يكن موجودا في الحال فيصير موقعا العدد بخلاف ما لو قال عدد ما على راسي من الشعر
او عدد ما على ظهر كفي من الشعر فاذا لم يكن موجودا الغا ذكر العدد ولو قال لها انت طالق كعدد النجوم

او مثل عدد النجوم او كالنجوم او كالرمل فهي واحدة باينة كذا رواه ابن سماعة عن محمد وفي رواية
اخرى عنه انها واحدة رجعية ولو قال عدد النجوم فهو ثلاث وفي الجامع الصغير اذا قال لها
انت طالق كالف فهي واحدة باينة الا ان ينوي ثلاثا لان الشي قد يشبه بالالف لزيادة قوة فيه
كما في قوله ربما كان واحد يعدل الالف زايدا وقوة الطلاق بالبينونة فهذا اقتضى وقوع الثلاث
لان الثلاث كثير الا ان الواحدة ادنى فعند الاطلاق تقع واحدة واذا نوى الثلاث صحت نيته في
القدوري اذا قال لها انت طالق كالف فان نوى ثلاثا فثلث وان نوى واحدة او لم يكن له نية فهي
واحدة باينة في قول ابي حنيفة وابي يوسف الاخر وقال محمد هي ثلاث ولا يدين في الحكم وبين
ما ذكر القدوري ان المذكور في الجامع الصغير وجه قول محمد على ما ذكره القدوري ان هذا تشبيه
من حيث العدد لان الالف عدد فاقتضى التشبيه من حيث العدد بعدده كما لو قال انت طالق واحدة
كالف لانه صرح بالواحدة علمنا انه اراد به التشبيه في الشدة والقوة دون العدد فتقع واحدة
لهذا ولا يقع الثلث وان نوى لان الواحد لا يحتمل العدد ومن نوى ما لا يحتمله لفظه لا يعمل نيته
ولو قال انت طالق كعدد الف او ثلاث فهي ثلاث في القضا ذكره القدوري ايضا لانه لما صرح
بالتشبيه من حيث العدد لم يبق لاحتمال التشبيه من حيث القوة عبرة واذا قال لها انت طالق مثل
عظم راس الابرة او قال مثل الجبل او قال مثل حبة الخردل فالاصل عند ابي حنيفة في جنس هذه
المسايل انه اذا شبه الطلاق بشي عظيم او صغير يقع باينا اي شي كان المشبه به سواء ذكر العظم
او لم يذكره والاصل عند زفر انه متى شبه الطلاق بشي عظيم تكون باينا ومتى شبه بشي صغير
حقير يكون رجعيا ذكر العظم او لم يذكر والاصل عند ابي يوسف ومحمد انه متى ذكر العظم باللفظ
يكون باينا وان كان المشبه به صغيرا ومتى لم يذكر العظم باللفظ وشبهه بشي عظيم او شي صغير
او حقير ان كان له حدة يكون باينا وان لم يكن له حدة يكون رجعيا بيانه في المسايل اذا قال لها انت
طالق عظم السمسم او عظم الخردل فعند ابي يوسف ومحمد تقع تطليقة باينة اعتبار التعظيم
لفظا وعند زفر تقع واحدة رجعية في المسلتين اعتبار الصغر المسمى ولو قال مثل راس الابر
تقع واحدة باينة عندهما لان له حدة فلو قال مثل السمسم تقع واحدة رجعية اذ ليس له حدة وانه
صغير وعند زفر تقع واحدة رجعية في المسلتين جميعا اعتبار الصغر المسمى ولو قال مثل الاباة
او التراب او الجبال او التراب عند ابي يوسف ومحمد يقع تطليقة رجعية وعند زفر تقع واحدة بانا
وعند ابي حنيفة تقع تطليقة باينة في هذه الفصول كلها للاصل الذي ذكر بعض مشايخنا ذكر
قول محمد مع ابي يوسف على نحو ما بينا وذكر بعضهم قول محمد مع ابي حنيفة واذا قال لها انت
طالق مثل سنجة دانق وفارسيته دانك سيكي بر اطلاق يقع واحدة ولو قال مثل سنجة دانق
ونصف وفارسيته ودنكيم سنك يقع ثنتان لان سنجة دانق ونصف سنجتان من حيث العدد
فقد شبه الواقع بعددين فيقع ثنتان ولو قال نيم درم سنك يقع واحدة لان سنجة نصف درهم
في العرف واحدة ولو قال جهار دانكيم سنك يقع ثلاث تطليقات لان جهار دانكيم سنك
تقدر بثلاث سنجات في العرف فقد شبه الواقع بالثلاث ولو قال جهار دانك سنك يقع تطليقتان
لان له سنجتين في العرف فالحاصل ان المعول على عدد السنجات المتعارفة فيما بين الناس ولو
قال لها انت طالق هكذا واشار باصبع واحدة فهي واحدة وان اشار بثنتين فهي ثنتان وان اشار بالثلاث

فهي

فهي ثلاث لان الاشارة بالاصابع بمنزلة التصريح بالعدد وان اشار بثلاث اصابع وقال عنيت
بهذه الاشارة التشبيه بالكف دون الاصابع لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر لان الظاهر
فيما بين الناس انهم يريدون الاشارة ببعض الاصابع التشبيه بالاصابع دون الكف ومن المتاخرين من
قال اذا جعل ظهر الكف اليها والاصابع الى نفسه صدق قضاء وان قال عنيت اثنين بالاثنين اللتين
عقدتهما لا يصدق في القضا وتقع ثلاث تطليقات لانه نوى خلاف الظاهر فالظاهر فيما بين الناس
انهم يريدون الاشارة بالاصابع المنشورة دون المعقودة وبعض مشايخ بلخ قالوا انما لا يصدق قضاء
اذا كانت الاصابع كلها معقودة قبل الاشارة نصب ثلاثا منها وقال انت طالق هكذا او قال عنيت
بها الاصابع المعقودة اما اذا كانت الاصابع كلها منشورة غير عقدتين منها وقال انت طالق هكذا وقال عنيت
به الاصابع المعقودة يصدق قضاء لانه ادعى المعتاد فيما بين الناس انهم يريدون الاشارة بما احدثوا
فيه الحركة فاذا كانت الاصابع كلها منشورة وعقد ثنتين منها فانما احدث الحركة في المعقودة فكان
مدعيا ما هو المعتاد فيصدق قضاء ولكن هذا خلاف رواية محمد رحمه الله فقد قال محمد رحمه الله في
الاصل اذا قال عنيت اثنين بالاصبعين اللتين عقدت لا يصدقه القاضي وقوله عقدت يقتضي
انها كانت منصوبة من قبل وان اشار بالاصابع كلها وقال انت طالق ولم يقل هكذا تقع واحدة لان الاشارة
بالاصابع محتملة بين ان يكون تشبيه الواقع بها وبين ان يكون للكناية عن المراة تاكيد القول انت فيقع
الثلث في وقوع ما زاد على الواحدة بخلاف ما اذا قال هكذا لانه اذا قال هكذا فقد نص على التشبيه
والظاهر تشبيه الطلاق بها دون المراة لان الطلاق متعدد في نفسه دون المراة ولو قال لها انت طالق من
هاهنا الى الشام فهي واحدة رجعية لانه وصفها بالقصر وقصره يكون من حيث الحكم هو الرجعي واذا قال
لها انت طالق ملاء الدار وملء الجب فان نوى ثلاثا فهي ثلاث وان نوى واحدة او ثنتين او لم يكن له نية
فهي واحدة باينة لان الظرف قد يمتلي من الشي لضخامته وغلظه وقد يمتلي منه لكثرته ونفس الطلاق
لا يوصف بالغلظ فاما حكمه يوصف وهو البينونة فاذا لم ينو شيا تقع واحدة باينة لانه ادنى واذا نوى
الثلاث تصح نيته لان اللفظ يحتمله واذا قال لها انت طالق واحدة ملء الدار او قال بملء الدار فهي واحدة
باينة لانه لما نص على الواحدة ووصفها بملء الدار علمنا انه اراد به ملء الدار من حيث الضخامة والغلظ
واذا قال لها انت طالق لونين من الطلاق فهما تطليقتان يملك الرجعة ولو قال ثلاثة الوان فهي ثلاث
وكذلك لو قال الوانا من الطلاق فهي طالق ثلاثا فان قال نويت الوان الحمرة والصفرة صدق فيما بينه
وبين الله تعالى وكذلك اذا قال ضروبا او انواعا او وجوها من الطلاق وفي نوادر ابن سماعة عن ابي
يوسف انت طالق واحدة يكون ثلاثا او تصير او يعود ثلاثا فهو ثلاث وكذلك اذا قال تتم ثلاثا لو
قال لها انت طالق تمام ثلاث او ثالث ثلاثة فهي ثلاث ولو قال انت طالق اخر ثلاث تطليقات فهي
واحدة ولو قال طلقتك اخر ثلاث تطليقات طلقت ثلاثا واذا قال لها اسيار طلاق ولا نية له
يقع تطليقتان لان الشي اذا اضم الى الشي يصير كثيرا وللكثير اكثر فاكثر كثير الطلاق الثلاث والكثير
ثنتان هكذا ذكر في فتاوى اهل سمرقند وفي البقالي اذا قال لها انت طالق عامة الطلاق او قال جل الطلاق
فهي واحدة ولو قال اكثر الثلاث فهو ثنتان ولو قال انت طالق الطلاق كله فهي ثلاث وكذلك اذا قال كل
طلقة ولو قال عددا من الطلاق فهو ثنتان وكذلك اذا قال عدد الطلاق ولو قال عدة الطلاق فهو ثلاث
ولو قال انت طالق واخرى فهي واحدة ولو قال واحدة واخرى فهي ثنتان ولو قال انت طالق غير واحدة

فهي ثنتان ولو قال غير ثنتين فهي ثلاث وروى ابن سماعة عن ابي يوسف في قوله انت طالق غير واحدة انها واحدة الا ان ينوي ولو قال لها انت طالق لا قليل ولا كثير حكي عن الشيخ الامام الجليل ابي بكر محمد ابن الفضل انه يقع واحدة قال لان الطلاق لا يوصف بالقلة والكثرة فلغى ذكر القلة والكثرة بقي قوله انت طالق وهكذا حكي عن الفقيه ابي بكر البلخي رحمه الله اختيار الصدر الشهيد رحمه الله على انه يقع الثلاث لانه لما قال اولا لا قليل فقد قصد ايقاع الثلاث لان الثلاث هو الكثير فلا يعمل بعد ذلك قوله ولا كثير فعلى هذا لو قال لا كثير ولا قليل تقع واحدة وحكي عن الفقيه ابي جعفر الهندواني انه يقع ثنتان وهو الاشبه لان الثنتان كثير على ما ذكرنا فاذا قال لا قليل فقد قصد ايقاع الثنتين فلا يعمل بعد ذلك قوله ولا كثير

نوع اخر في الحاق العدد بالايقاع وفي نية العدد

اذا قال لها انت طالق فسكت ثم قال ثلاثا فان كان سكوته لانقطاع النفس وقع الثلاث لان الفصل هاهنا غير معتبر وان كان سكوته لا لانقطاع النفس لا يقع الا واحدة لان الفصل هاهنا معتبر هكذا ذكر في النوازل ولو قال لها انت طالق فقيل له بعد ما سكت كم قال ثلاثا قال ابو يوسف كانت طالقا ثلاثا هكذا ذكر في العيون فيحتمل ان يكون هذا قول ابي يوسف خاصة بناء على ما روي عنه ان من قال لامراته انت طالق ونوى الثلاث انه يصح ويحتمل ان هذا قول ابي حنيفة ايضا بناء على ان من طلق امراته واحدة ثم قال جعلتها ثلاثا قال الصدر الشهيد رحمه الله وهو الظاهر. رجل قال لامراته ترا طلاق او قال دادمت طلاق ونوى الثلاث يصح ويقع الثلاث بخلاف ما اذا قال لها انت طالق ونوى الثلاث لان قوله طالق نعت فرد ونعت الفرد لا يحتمل العدد فاما الطلاق مصدر والمصادر اسماء الاجناس واسم الجنس يتناول الادنى ويحتمل الكل فعند انعدام النية ينصرف الى الواحدة واذا نوى الثلاث فقد نوى ما يحتمله لفظه وفي الاصل اذا قال لها انت طالق لا تقع الا واحدة وان نوى الثلاث ولو قال انت الطلاق ونوى الثلاث يقع الثلاث ولو قال انت طالق الطلاق كله يقع الثلاث وان لم ينو الثلاث ومن المشايخ من قال يشترط نية الثلاث لوقوع الثلاث وهو قول عيسى ابن ابان واذا قال لها طلقي نفسك ونوى الثلاث صحت نيته حتى لو طلقت نفسها ثلاثا يقع الثلاث لان معنى كلامه افعل فعل الطلاق او فعلي الطلاق على نفسك كما ان معنى قوله اضرب افعل فعل الضرب والطلاق مصدر والتقريب ما ذكرنا ولو قال لها انت طالق طلاقا ولا نية له وقعت واحدة ولو نوى الثلاث صحت نيته ولو نوى الثنتين لا يصح لان المصدر يحتمل الكل اما لا يحتمل العدد والثنتان عدد فلم تصح نية الثنتين في الطلاق وصحت نية الثلث فيه لهذا ولو نوى بقوله طالق واحدة وبقوله طلاقا اخرى تصح نيته ويقع ثنتان هكذا ذكر القدوري في كتابه ويصير تقدير المسيلة انت طالق انت طالق طلاقا

نوع اخر في ايقاع بعض التطليقة

اذا قال لامراته انت طالق ثلاثة انصاف تطليقتين يقع عليه ثلاث تطليقات هكذا ذكر في الجامع الصغير واعلم بان من هذا الجنس مسايل احدها اذا قال انت طالق نصفي تطليقة يقع تطليقة واحدة لان نصفي تطليقة تكون تطليقة واحدة كنصفي درهم يكون درهما واحدا. الثانية اذا قال لها انت طالق ثلاثة انصاف تطليقة يقع تطليقتان لان ثلاثة انصاف تطليقة تطليقة ونصف فكانه قال انت طالق تطليقة ونصف. الثالثة ان يقول انت طالق اربع انصاف تطليقة يقع تطليقتان لان اربعة انصاف تطليقة تطليقتان كما ان اربعة انصاف درهم درهمان

نصفا

نصار كانه قال انت طالق تطليقتين. الرابعة ان يقول انت طالق نصف تطليقتين فهي واحدة لان نصف تطليقتين طلقة فكانه قال انت طالق تطليقة. الخامسة ان يقول لها انت طالق نصفي تطليقتين تقع تطليقتان لان نصفي تطليقة تطليقة فيكون نصفي تطليقتين تطليقتان. السادسة وهي مسيلة الجامع الصغير والجواب فيها ما ذكرنا انه يقع ثلاث تطليقات لان التطليقتين نصفا وهو تطليقة فثلاثة انصاف تطليقتين يكون ثلاث تطليقات ضرورة. السابعة اذا قال لها انت طالق نصف ثلاث تطليقات تقع تطليقتان لان نصف الثلاث تطليقة ونصف فكانه قال لها انت طالق تطليقة ونصفا. الثامنة اذا قال انت طالق نصفي ثلاث تطليقات طلقت ثلاثا لان للثلاث تطليقات نصفا وذلك طلقة ونصف وطلقة ونصف مرتين تكون ثلاث تطليقات واذا قال لها انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة يقع ثلاث تطليقات لان النكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فتصير ثلث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى ولو قال نصف تطليقة وثلثها وسدسها يقع واحدة لانه اضاف النصف والثلث والسدس الى الواحدة الموقعة والواحدة الموقعة وقعت بجميع اجزائها فلا يتصور ايقاع شي منها مرة اخرى هكذا ذكر شمس الايمة رحمه الله في شرحه وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني في واقعاته اذا قال لها انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وربع تطليقة يقع ثنتان هو المختار لانه متى جمع هذه الاجزاء يزداد على الواحد فعلى قياس ما ذكر الصدر الشهيد ينبغي في قوله انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة ان يقع تطليقة واحدة لانه متى جمع بين هذه الاجزاء لا يزداد على الواحدة ولو قال نصف تطليقة وثلثها وربعها وقعت ثنتان هكذا ذكر الحسن ابن زياد لانه زاد على اجزاء الواحدة لا بد وان تكون الزيادة من طلقة اخرى وبعض مشايخنا قالوا تقع واحدة واليه مال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة السرخسي رحمه الله ولو قال لها انت طالق واحدة ونصفها او قال واحدة وربعها يقع واحدة والفرق ان في المسيلة الاولى ذكر نصفا مطلقا وربعا مطلقا فاقتضى ذلك تطليقة ثانية وفي المسيلة الثانية ذكر النصف والربع مضافا الى الواحدة الموقعة لكون الها كناية عن المذكور اولا وقد وقعت الاولى بجملتها فلا يتصور ايقاعها ثانيا وذكر القدوري في شرحه اذا قال الرجل لاربع نسوة بينكن تطليقة طلقت كل واحدة لان كلمة بين كلمة تقسيم وتشريك فتصير الطلقة مقسومة بينهن فيصيب كل واحدة منهن ربع تطليقة وايقاع بعض التطليقة ايقاع الكل وكذا لو قال بينكن تطليقتان او ثلاثا او اربعا وذكر الحسن ابن زياد عن ابي يوسف لو قال لامراتين له جعلت بينكما تطليقتين او قسمت بينكما تطليقتين تطلق كل واحدة منهن ثنتين فكانه قال الى ان كل تطليقة تقسم بينهن على حدة وعلى قياس هذا ينبغي ان يقع على كل واحدة ثلاث تطليقات في قوله ثلاثا او اربعا وهو قول زفر ولكنا نقول الاصل في العدد المتقارب قسمة الجملة والطلاق من جملة الاعداد المتقاربة ولو قال منكن خمس تطليقات طلقت كل واحدة ثنتين لان الخمس اذا قسم بين الاربع يصيب كل واحدة تطليقة وربع فيتكامل الربع فتصير تطليقتان كذا الجواب فيما زاد على الخمس الى الثمانية وعلى قياس قول ابي يوسف يقع على كل واحدة ثلاث تطليقات لانه يصيب كل واحدة طلقتان وربع

الفصل الخامس في الكنايات

هذا الفصل يشتمل على انواع

نوع منه في قوله انت علي حرام وما يتصل به

اذا قال لامراته انت علي حرام فانه يسال عن نيته فان نوى الطلاق يسال كم نوى فان نوى ثلاثا فثلاث وان نوى واحدة فهي واحدة باينة وان نوى ثنتين فهي واحدة

باينة ايضا وهذا لان الحرمة نوعان خفيفة وهي التي تثبت بالواحدة الثانية وغليظة وهي
التي تثبت بالثلاث واي ذلك نوى فقد نوى ما يحتمله هذا المعنى معدوم في نية الثنتين فبقي
هذا نية العدد وهذا اللفظ لا يحتمل العدد حتى لو كانت المراة امة تصح نية الثنتين لا يلزم على هذا
ما اذا طلق امراته الحرة واحدة ثم قال لها انت علي حرام ونوى الثلث تصح نيته ويقع تطليقتان
اخريان نص على هذا محمد رحمه الله في اخر باب ما تقع به الفرقة بما يشبه الطلاق وان نوى الطلاق
في قوله انت علي حرام ولم ينو العدد فهي واحدة وان لم ينو الطلاق فهو يمين نوى اليمين او لم ينو لان
تحريم الحلال يمين غير ان اليمين في الزوجات ايلا فان قربها كان عليه الكفارة وان لم يقربها حتى
مضت اربعة اشهر بانت بالايلاء وكذلك هذا الحكم في جانب المراة اذا قالت لزوجها انت علي حرام
او قالت انا عليك حرام كان يمينا وان لم ينو كما في جانب الزوج حتى لو مكنت زوجها حنث في
يمينها ولزمها الكفارة محفوظ عن اصحابنا في النوادر وان قال الرجل اردت بهذا الكلام الايلاء
فهو ما لو قال اردت اليمين سوا وان قال اردت به الظهار فعلى قول محمد لا يكون ظهارا وعندهما
يكون ظهارا وان قال نويت بهذا الكلام الكذب فهو كذب ولا حكم له ويصدقه القاضي لانه فسر
لفظه بما يقتضيه ظاهره وهو نظير ما لو قال لامراته انت حرة وقال اردت نعتها بالحرية لا الطلاق
يدين في القضا فكذا ذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله في شرحه وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه
الله قالوا لا يصدق في القضا وفي المنتقى اذا قال لها انت علي حرام ثم قال عنيت به الكذب لم يصدق
في ابطال الايلاء قضاء ويدين فيما بينه وبين الله تعالى ولو قال كل حل علي حرام فانه يسال عن نيته
فان نوى اليمين ولم ينو شيا بعينه كان يمينا وينصرف الى الطعام والشراب ولا تدخل فيه امراته الا
بالنية استحسانا هكذا قال محمد رحمه الله في الكتاب وحكي عن مشايخ بلخ انه يدخل فيه امراته ايضا وان
لم ينوها لان العرف قد فشى فيما بينهم انهم يريدون بهذه اللفظة النسا قال شمس الايمة الحلواني
رحمه الله حتى لو فشى هذا العرف فيما بيننا ايضا دخلت امراته في اليمين من غير نية وبعض مشايخ زماننا
افتوا في قوله حلال بر من حرام هر جه حلال است برا من حرام انه ينصرف الى الطلاق من غير نية لانه
غلب استعمال هذا في الناس ثم على ما هو جواب محمد اذا نوى امراته حتى دخلت امراته لا يخرج الطعام
والشراب فيحنث اذا اكل او شرب او قرب امراته ويلزمه الكفارة ويعتبر تقدير المسيلة كانه قال والله
لا اتناول النسا والطعام والشراب واذا تناول شيا من الطعام والشراب حنث في يمينه وانتقض حكم
يمينه حتى لو قرب امراته بعد ذلك لا يحنث في يمينه ويستوي ان تناول شيا قليلا او كثيرا من الطعام
او الشراب بخلاف ما اذا قال والله لا اكل هذا الطعام او الشراب وذلك مما يستوي فيه واحد فان هناك
لا يحنث في يمينه ما لم يستوف جميع ذلك والفرق ان هناك الحنث بحكم الشرط والحرمة تثبت ضرورة
كون الاكل والشرب شرطا والحالف جعل اكل كل الطعام شرطا والمعلق بالشرط لا ينزل عند وجود بعضها
فاما هاهنا الحرمة توجب التحريم وصيرورته شرطا كان ضرورة ثبوت الحرمة والحرمة اذا ثبتت
للعين صار كل جزء منه حراما فصار اخلال اليمين ووجوب الكفارة معلقا بتناول جزء منه وكذلك
لا يدخل في هذه اليمين اللباس الا بالنية واذا نوى اللباس حتى دخل اللباس تحت اليمين لا يخرج الطعام
والشراب عن اليمين فان لبس شيا من الملبوسات حنث في يمينه ويلزمه الكفارة وينتقض حكم اليمين
والحاصل انه اذا لم ينو في هذه اليمين شيا بعينه من الحلالات فيمينه على الطعام والشراب خاصة

وان كان اللفظ عاما صالحا للتناول جميع الحلالات لان مقصود الحالف من اليمين البر دون
الحنث ولا يتصور البر اذا حمل على العموم لانه حيث يصير مرتكبا ما هو شرط الحنث عقيب اليمين
لان التنفس وفتح العين والقعود والقيام وما اشبه ذلك من الاشيا التي لا يخلو الانسان عنها
يدخل تحت التحريم واذا تعذر اعتبار معنى التحريم فيه حمل على المتعارف وهو الطعام والشراب
الذي هما قوام النفس فلا يدخل تحت التحريم سواهما الا بالنية لو نوى الطعام خاصة او اللباس
خاصة فهو على ما نوى فيما بينه وبين الله تعالى في القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى فلانه نوى
ما يحتمله لفظه واما في القضاء فلان عدم التصديق في القضا لو كان انما يكون لمراعاة العموم وقد
سقط اعتبار العموم على ما بينا ولو نوى المراة خاصة ذكر شمس الايمة الحلواني في شرحه ان نيته
لا تعمل ويكون يمينه على الطعام والشراب والنسا وعن ابي حنيفة في فصل التعليق اذا قال الرجل
كل حل علي حرام ان دخلت الدار فدخلها ان هذا على الطعام والشراب خاصة دون ما سواه وان نوى
امراته دون ما سواهما فهو كما نوى وليس على الطعام ولا على الشراب وذكر شيخ الاسلام رحمه الله انه يصدق
وتعمل نيته وهكذا ذكر القدوري في شرحه وان قال نويت بهذا الطلاق في امراتي فان نيته تعمل في
طلاق امراته ويخرج الطعام والشراب من ان يكون مرادا حتى لو اكل او شرب بعد ذلك لا يحنث في يمينه
لان اللفظ واحد واللفظ الواحد لا يجتمع فيه معنيان مختلفان ومعنى الطلاق غير معنى اليمين فاذا
عمل نيته في الطلاق سقط اعتبار معنى اليمين اصلا وروى ابراهيم عن محمد اذا قال كل حل علي حرام ونوى
الطلاق في نسائه واليمين في نعم الله فهو طلاق ويمين وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف اذا قال
لامراتين له انتما علي حرام ينوي الطلاق في احديهما واليمين الى الايلاء على الاخرى فهما طالقان
وهكذا روى عن محمد ايضا ووجه ذلك ان اللفظ واحد فلا يحتمل معنيين مختلفين فحمل على الاغلظ
وهو الطلاق عند عدم امكان اعتبارهما وكذلك اذا نوى في احديهما ثلاث تطليقات وفي الاخرى
واحدة فهما طالقان ثلاثا لان الحرمة بالثلاث نوع اخر غير الذي يثبت بالواحدة فلا يجتمعان
في لفظ واحد فحمل على الاغلظ وعلى قول ابي حنيفة الامر كما نوى تقع على احديهما ثلاث تطليقات
وعلى الاخرى واحدة لان هذا اللفظ للثلث حقيقة وللواحدة كالمجاز لان الحرمة المطلقة تثبت
بالثلاث فصار نظير لفظ النذر اذا نوى به النذر واليمين وهناك يكون يمينا ونذرا عند ابي حنيفة
خلافا لابي يوسف كذا هاهنا ولو قال هذه علي حرام وهذه وهو ينوي الطلاق في احديهما والايلا
في الاخرى فهما طالقان لانه كلام واحد حيث قال وهذه ولم يقل وهذه علي حرام والكلام الواحد لا
ينتظم معنيين مختلفين فحمل على الاغلظ وهو الطلاق ولو قال هذه علي حرام ينوي الطلاق وهذه
علي حرام ينوي الايلاء فهو كما نوى لانهما لفظان وكلامان فجاز ان يراد بكل واحد معنى على حدة ولو قال لامراته
وام ولده انتما علي حرام ينوي في الحرة اليمين وفي ام الولد الطلاق فهو يمين فيهما وعن اسماعيل ابن
حماد عن ابي يوسف في رجل قال لامراته وجاريته اعتقتكما ينوي طلاق المراة وعتاق الامة قال تعتق
الامة ولا تطلق المراة قال لان العتق اغلب لانه لا يحتاج فيه الى نية ولو قال لثلاث نسوة انتن
علي حرام ونوى لاحديهن طلاقا واليمين في الاخرى والكذب في الثالثة طلقن جميعا هكذا ذكر في النوازل
قال الصدر الشهيد رحمه الله في واقعاته وهذا قول ابي يوسف اما على قول ابي حنيفة يجب ان
يكون كما نوى قياسا على المسيلة المتقدمة ولو قال انت علي حرام قال ذلك مرتين ونوى بالمرة الاولى الطلاق

وبالمرة الثانية اليمين فهو على ما نوى بالاجماع لان اللفظ مختلف وقد مر جنس هذه المسايل
اذا قال حلال الله على حرام او قال حلال ايزد بر من حرام او قال حلال خداى بر من حرام ان فعلت كذا او
قال حلال المسلمين فهذا كله طلاق باين لان الناس في بلادنا تعارفوا هذا طلاقا فصار بحكم العرف
كالصريح في هذا الباب فلا يحتاج فيه الى النية او يقال فلا يصدق في ترك النية فبعد ذلك ينظر
ان كانت له امراة وقت الحلف طلقت واحدة باينة وان لم يكن له امراة وقت الحلف كان يمينا لانه
تعذر صرفه الى المراة فجعل يمينا لان تحريم الحلال يمين حتى ان من قال لغيره حرامست با تو سخن كفتن
كان يمينا حتى لو كلمه يلزمه الكفارة فكذا هاهنا يكون يمينا ويلزمه الكفارة اذا حنث هكذا ذكر
الصدر الشهيد رحمه الله في واقعاته وبه كان يفتي القاضي الامام شمس الاسلام الاوزجندي
كان الفقيه ابو جعفر رحمه الله يقول اذا لم يكن له امراة وقت اليمين فتزوج امراة تطلق ويصير تقدير
كلامه كل امراة اتزوجها فهي طالق وكان نجم الدين النسفي رحمه الله يقول اذا لم يكن له امراة وقت اليمين
يبطل الكلام ولا يجعل هذا يمينا لان هذا الكلام لما تعين للطلاق بحكم العرف صار تقدير كلامه
كل امراة طالق ان فعلت كذا وليس له امراة هناك لا ينعقد اليمين ثم على قول من يقول بانه يكون يمينا
اذا لم يكن له امراة دون هذه المقالة اذا عنى التعليق حتى يصير تقدير كلامه ان تزوجت فهي طالق ان
فعلت كذا هل يصدق في ذلك وهل يصح عنايته قالوا ينبغي ان يصح وهكذا حكى فتوى شمس الاسلام
وسياتي شيء من هذا الجنس في فصل المتفرقات ولو قال حلال الله على حرام وكذلك في اجناسه
وله اربع نسوة وقعت على كل واحدة تطليقة هكذا حكى عن الفقيه ابي بكر البلخي وحكى عن الامام
ابي الحسن الرستغفني انه كان يقول فيمن قال حل المسلمين على حرام ، نوى الطلاق وله امراتان انه
يقع على كل واحدة تطليقة وفي فتاوى ايمة بخارا فيمن قال حلال الله على حرام وله امراتان قال
محمد بن الفضل ان لم يكن له نية طلقتا جميعا وان نوى ان يطلق احديهما تدين فيما بينه وبين الله تعالى
ولا يدين في القضا وحكى فتوى القاضي الامام شمس الاسلام الاوزجندي والشيخ الامام الخطيب
مسعود بن الحسن الكشاني رحمه الله انه يقع الطلاق على واحدة منهن والبيان الى الزوج وهو الاظهر
والاشبه وهذا لان قوله حلال الله على حرام بمنزلة قوله امراتي طالق عرفا ولهذا اوقع الطلاق به من غير
نية وفي قوله امراتي طالق يقع الطلاق على واحدة منهن والبيان اليه كذا هاهنا واذا قال هرچه بدست
راست كيرم ومن حرام فهو طلاق باين بحكم العرف وقوله هرچه بدست راست كرفته ام نظير
قوله هرچه بدست راست كيرم وسياتي في فصل المتفرقات بخلافه ولو قال هرچه بدست چپ
كيرم او قال كرفته ام لا يكون طلاقا لانعدام العرف سيل نجم الدين عن رجل خلع امراته ثم تزوجها بعد
ذلك ثم قال لها بعد ذلك تو بر من حرامي بان خلع قال يحرم لانه اخبر انها حرام عليه الان بذلك الخلع
وانما تكون عليه حراما بذلك الخلع الان اذا كان ذلك الخلع طلاقا ثلاثا حتى لا يصح هذا النكاح فيكون مقرا
على نفسه بالطلقات الثلاث واقراره على نفسه صحيح قيل له ما ذا يجب لها بحكم هذا النكاح المسمى
في هذا النكاح او مهر المثل قال المسمى في هذا النكاح لانه لم يصدق عليها في حق فساد النكاح وفساد
التسمية لان ذلك حق المراة فصحت التسمية في نفسها وحرمت عليه باقراره لان بالحرمة في حق امراته انت علي
حرام الف مرة تقع واحدة لان معنى كلامه مرة بعد مرة سيل نجم الدين ايضا عن امراة قالت لزوجها حلال
خداى بر تو حرام قال ارى اين زن بر وى حرام شود بيك طلاق قال يشو ذلان قوله ارى يتضمن اعادة

كلامها فيصار كان الزوج قال حلال خداى بر وى حرام وهو تطليق في عرفنا بغير نية ثم في
قوله حلال الله واجناسه اذا وقع الطلاق بغير نية كان الواقع به باينا لانه ليس بصريح وضعا لكن الحق
بالصريح في عدم اشتراط النية بحكم العرف فيبقى فيما وراءه غير صريح ويجوز ان يكون اللفظ صريحا
في حق حكم كناية في حق حكم اخر كقوله اعتدى واستبري رحمك وانت واحدة فان هذه الالفاظ
في حكم الصريح على معنى ان الواقع بها رجعي ولا يقع بها اكثر من واحدة وهي في معنى الكنايات لافتقارها
الى النية او دلالة الحال وحكى عن شيخ الاسلام علي الاسبيجابي رحمه الله انه كان يقول في جنس هذه
المسايل ينبغي للمفتي ان ينظر في سوال السايل ان كان سال اني قد قلت كذا هل يكون طلاقا يكتب في
الجواب نعم ان نويت الطلاق لانه لما سيل عن كونه طلاقا او غير طلاق فقد زعم كونه غير طلاق وان كان
سال اني قد قلت كذا لم يقع من الطلاق يكتب في الجواب انه يقع واحدة ولا يتعرض النية لانه حسن
وفي واقعات الناطفي اذا قال لها انت معي في الحرام فهو كقوله انت علي حرام لانها اذا حرمت عليه يحرم
هو عليها فتكون معه في الحرام اذا قال لها انت علي حرام والحرام عنده طلاق ولكن لم ينو الطلاق فطلاق
على قول من يشترط نية الطلاق في هذا اللفظ لانه لما كان الحرام عنده الطلاق كان ذكره وذكر الطلاق
سواء كما تصح اضافة التحريم الى المراة تصح اضافته الى الرجل بان يقول الرجل انا عليك حرام حرمت نفسي
عليك غير ان اضافة التحريم الى المراة صحيحة من غير ذكر الزوج حتى لو قال لها حرمتك ونوى الطلاق
يقع الطلاق وان لم يقل حرمتك على نفسي واضافة التحريم الى الزوج لا تصح من غير ذكر المراة حتى لو قال
حرمت نفسي او قال انا حرام ولم يقل عليك ونوى الطلاق لا يقع وكذلك تصح اضافة البينونة الى الرجل
كما تصح اضافتها الى المراة غير ان اضافة البينونة الى المراة صحيحة من غير ذكر الرجل حتى ان الرجل اذا قال للمراة
انت باين ولم يقل مني يقع الطلاق اذا نوى والفرق ان وصلة المراة تختص بهذا الزوج لان المراة لا يحل لها الا
زوج واحد فاذا قال لها انت باين علمنا انه اراد قطع الوصلة التي بينها وبينه فقد وضع البينونة في محلها
فاما وصلة الزوج لا تختص بهذه المراة لان الرجل له اربع نسوة فاذا قال انا باين لا يعلم انه اراد به قطع الوصلة
التي بينه وبين هذه او بينه وبين امراة اخرى فلهذا لا يقع ما لم يقل انا منك باين ، واذا قال لها انت علي
كمتاع فلان ينوي الطلاق والايلا فهذا ليس بشيء ولو قال لها انت علي كالخمر والخنزير فهذا وما لو
قال لها انت علي حرام سواء على التفاصيل التي قلنا والحاصل ان التشبيه اذا حصل بما هو محرم العين
نحو الخمر والخنزير والميتة فالحكم فيه كالحكم في قوله انت علي حرام سواء على التفاصيل التي قلنا الا ان في
قوله انت علي حرام واذا لم ينو شيا كان يمينا بلا خلاف بين المشايخ وهاهنا اذا لم ينو شيا فقد اختلف
المشايخ فيه انه هل يكون يمينا ، امراة قالت لزوجها انا حرام عليك او حلال لك فقال انت علي مثل ما
انت على جميع اهل المصر او قال بالفارسية مرا چنانى كه همه شهر را او قال با من چنانى كه همه شهر فهي
طالق اذا نوى الطلاق وسيل نجم الدين عمن قال ان فعلت كذا فحلال واحد من حلال الله علي حرام
وقال عنيت به لحم الابل قال طلقت امراته

نوع اخر في قوله انت خلية واشباهها

اذا قال لها انت خلية او برية او قال بتة او قال باينة وقال لم انو به الطلاق فالاصل في
جميع الفاظ الكنايات ان لا يقع الطلاق بها الا بالنية واذا قال الزوج لم انو به الطلاق فالاصل في
المسيلة على وجوه اما ان قال ذلك في حالة الرضا او في حالة الغضب او في حال مذاكرة الطلاق
بان سالت طلاقها او سال غيرها طلاقها ففي حالة الرضا يصدق الزوج في قوله لم انو به الطلاق

في الالفاظ كلها قضاء وديانة وفي حال مذاكرة الطلاق لا يصدق الزوج في قوله لم انو
به الطلاق في كل لفظ يصلح جوابا ولا يصلح ردا قضاء ويصدق ديانة وذلك نحو قوله انت خلية
انت برية بائن حرام لان هذه الالفاظ لما خرجت عقيب سوال الطلاق وانها صالحة للجواب فالظاهر
انه يريد به الجواب فاما اذا قال لم انو به الجواب فقد ادعى امرا بخلاف الظاهر فلا يصدق القاضي بيان
انها صالحة للجواب ان الصالح للجواب عن سوال الطلاق كل لفظ فيه ايجاب نفس الطلاق او ايجاب
حكمه لانها تطلب بالطلاق وحكمه اذا ثبت هذا فنقول في هذه الالفاظ ايجاب حكم الطلاق لان
حكم الطلاق ما ثبت بالطلاق من غير فعل فاعل مختار والبينونة والحرمة والخلو عن النكاح والبراءة
عن النكاح تثبت بنفس الطلاق من غير فعل فاعل مختار فكانت هذه الالفاظ صالحة للجواب من هذا
الوجه بخلاف قوله اعزبي اذهبي اخرجي تقنعي استتري رحمك لانه ليس في هذه الالفاظ تنصيص على
حكم الطلاق لان الذهاب والتقنع والستر والتعزب كلها افعال اختيارية لا احكام شرعية فلم توجد
الاجابة الا في عين الطلاق ولا في حكمه وعن ابي يوسف انه الحق قوله خليت سبيلك لا سبيل لي
عليك لا ملك لي عليك الحقي باهلك فارقتك سرحتك بقوله خلية برية واشباهها فقال لا يصدق
الزوج في القضا اذا قال الزوج لم انو بها الطلاق في حال مذاكرة الطلاق لانها صالحة للجواب فيجعل
جوابا بدلالة الحال واما في حالة الغضب كل ما لا يصلح للشتم ويصلح للطلاق الذي يدل عليه الغضب
يجعل طلاقا ولا يصدق الزوج في قوله لم انو به الطلاق وما يصلح ردا ويصلح جوابا نحو قوله اعزبي
اخرجي لا يجعل طلاقا وصلاحية هذه الالفاظ للرد ان يريد الزوج بقوله اعزبي عن الخيرات ويريد بقوله
بريه البرية عن الطاعات والمجاهدات ويريد بقوله اخرجي اترك سوال الطلاق ولما احتمل هذا الرد
والاجابة ثبت الادنى منها والرد ادنى والاجابة اعلى فلا تثبت الاجابة بالشك وما يصلح ان يكون جوابا
ويصلح شتيمة نحو قوله خلية برية بتة بائن حرام لا يجعل طلاقا اذا قال لم انو الطلاق وصلاحية هذه
الالفاظ للشتم ان يريد الزوج بقوله خلية الخلية عن الخيرات ويريد بقوله برية البرية عن الطاعات
والمجاهد ويريد بالبتة والبائن البتة والبائن عن كل رشد واذا احتمل الشتم والطلاق وحالة المعايطة
كما يدل على الطلاق يدل على الشتم ثبت ادناهما وهو الشتم وان نوى في الخلية والبرية والبتة
والبائن والحرام ثلثا او واحدة بائنة فهو على ما نوى اما في البائن والحرام لان البينونة نوعان
غليظة لا يحتمل الوصل وخفيفة يحتمل الوصل وكذا الحرمة ولكل نوع مقتضى فمقتضى الحقيقة
طلقة واحدة ومقتضى الغليظة الثلاث فعند عدم النية يثبت المتيقن وهو الحقيقة واذا
نوى الغليظة ثبت الغليظة لانه نوى احد نوعي الحرمة واحد نوعي البينونة وكذا في الخلية
والبرية والبتة لان هذه الالفاظ تنبي عن البينونة والبينونة نوعان على ما مر واما قوله اعتدي
لا تكون الا واحدة يملك الرجعة لانه امر بالاعتداد وليس فيه ما ينبي عن الطلاق الا ان الامر
بالاعتداد لما كان لا يصح الا بعد سابقة الطلاق اقتضى طلاقا سابقا ليصح الامر بالاعتداد
والمقتضى ثابت بطريق الضرورة والضرورة ترتفع باهله فلا يظهر سبق الطلاق في حق صحة نية
الثلاث فيه وفي قوله اخرجي اذهبي اعزبي تقنعي استبري تخمري تصح نية الثلاث لان هذه الالفاظ
تنبي على البينونة وانها نوعان على ما مر واذا قال لها وهبتك لاهلك فهو من جملة الكنايات لا يقع
الطلاق به الا بالنية وانما وقع الطلاق بالنية لانه نوى ما يحتمله لفظه لان الهبة تقتضي زوال

الملك وتستوي ان قبلوها او لم يقبلوها لان القبول في الهبة انما يحتاج اليه لدخول الموهوب
في ملك الموهوب له والثابت هاهنا ازالة الملك فلا يحتاج الى القبول وروى عن ابي يوسف
انه اذا قال لها وهبتك لاهلك او لابيك او لامك او للازواج فهو طلاق اذا نوى لان المراة ترد
على هولاء بالطلاق ويملكها الزوج بعد الطلاق فكان الطلاق من مدلولات هذه الالفاظ ولو
قال وهبتك لاختك او لاخيك او ما اشبه ذلك فليس بطلاق وان نوى لان المراة بالطلاق لا ترد
على هولاء فلا يكون الطلاق من مدلولات هذا ولو قال لها وهبت نفسك منك فهو من جملة الكنايات
ان نوى به الطلاق يقع وما لا فلا ولو قال لها ابحتك لا يقع وان نوى وان قال لها جهار راه بر تو كشاده
است لا يقع الطلاق وان نوى ما لم يقل خذي ايها شئت عند اكثر المشايخ وانه منقول عن محمد
ولو قال لها جهار راه بر تو كشادم يقع اذا نوى الطلاق وان لم يقل خذي ايها شئت لانه في الوجه
الاول اخبر عن كون الطريق مفتوحة عليها وهي كذلك فاذا قال خذي ايها شئت فكانه قال اذهبي
ونوى الطلاق وفي الوجه الثاني اخبر عن فتح الطريق عليها وذلك قد يكون بالاذن وقد يكون برفع
النكاح بالطلاق فاذا نوى رفع النكاح فقد عين الطلاق ولو قال لها اذهبي فتزوجي لا يقع
الطلاق الا بالنية واذا نوى فهي واحدة بائنة وان نوى الثلاث فهي ثلاث واذا قالت لزوجها
طلقني فقال لا افعل فقالت ان لم تطلقني اذهب فاتزوج فقال الزوج شوى كن خواهي يكي خواهي
دو خواهي سه لا يقع الطلاق في واقعات الصدر الشهيد ولو قال لها اذهبي فبيعي الثوب او
قال لها اذهبي فتقنعي او ما اشبه ذلك واراد بقوله اذهبي الطلاق لا تطلق وفي مجموع النوازل
دست از من بدار فقال لها اذهبي الى جهنم ونوى الثلاث يقع

نوع اخر في قوله بهشتم وما يتصل به

الاصل في هذا النوع من الالفاظ ان يقال
كل لفظ في الفارسية يستعمل في الطلاق ولا يستعمل في غيره فهو كصريح الطلاق اهل
بالعربية وان كانت اللفظة مستعملة في الطلاق وغيره فهو بمنزلة كنايات العربية اذا ثبت هذا
فنقول اذا قال الرجل لامراته بهشتم ترا او بهشتم ترا از زنى فاعلم بان هذا لفظ استعمل اهل خراسان
واهل عراق في الطلاق وانه صريح عند ابي يوسف حتى كان الواقع به رجعيا ويقع بدون النية لان
الناس تعارفوا ايقاع الطلاق بالفارسية بهذا اللفظ فالتحق بصريح الطلاق بالعربية فكان الواقع
به رجعيا لهذا واذا قال بهشتم ترا ولم يقل از زنى فان كان في حال غضب او مذاكرة الطلاق فواحدة
يملك الرجعة اذ ليس لهذا اللفظ اختصاص بالنكاح فلا يحمل عليه الا بقرينة او دلالة حال او نية
نوى فاذا وجد شي من ذلك لا يصدق في صرفه الى غير الطلاق وان نوى ثانيا او ثلاثا فهو كما
نوى وقول محمد في هذا كقول ابي يوسف وعن ابي حنيفة روايتان في رواية الحسن يقع الطلاق
ثلثه ويكون رجعيا وبه اخذ الفقيه محمد ابن ابراهيم الميداني رحمه الله وفي رواية ابن رستم
لا يقع الطلاق الا بالنية ويكون بائنا وبه اخذ الفقيه ابو نصر احمد بن سهل لان هذا تفسير قوله
خليتك وذكر القدوري في شرحه وقال ابو حنيفة رحمه الله في فارسي قال لامراته بهشتم
ترا او بهشتم از زني انه لا يكون طلاقا الا بالنية وانه يوافق رواية ابن رستم قال وان نوى الطلاق
ولم ينو البينونة ولا عددا فهو واحدة يملك الرجعة وان نوى ثلاثا فثلث وان نوى بائنا كان بائنا قال
القدوري رحمه الله فصارت هذه اللفظة ملحقة بكنايات العربية من حيث اعتبار اصل النية

وصحة نية الثلاث ولو يلحقه في حق صفة البينونة اذا لم ينو البينونة وهذا لان هذه اللفظة
كما يحتمل الطلاق يحتمل غيره فلابد من اعتبار النية فاذا نوى الطلاق كان صريحا فتقع واحدة رجعية
واذا نوى البينونة او الثلاث فقد جعل هذا اللفظ تفسير التخلية ونية الثلاث والبينونة في التخلية
صحيحة فكذا في هذه اللفظة فاذا لم ينو البينونة والثلاث تجعل هذه اللفظة تفسير التخلية
بقيت صريحا فتقع واحدة رجعية او يقال عند عدم نية البينونة والثلاث يحتمل انه جعله
تفسير الصريح فلا تقع البينونة بالشك والاحتمال قال القدوري رحمه الله واثبتنا المغايرة
بين العربية والفارسية من وجه اخر فقال لو قال في حال مذاكرة الطلاق بالعربية خليتك انه
يكون طلاقا ويتعين بدلالة الحال ولو قال بالفارسية في حال مذاكرة الطلاق او في حال الغضب هشتم
لم يقع شي حتى ينوي لان هذه اللفظة وان اقيمت مقام لفظة التخلية الا انها تستعمل لا للتخلية فكا
اضعف من لفظة التخلية فلا يؤثر فيها دلالة الحال ولو قال بله كردم ترا ففيه اختلاف الشيخين
على نحو ما ذكرنا بقوله هشتم ولو قال دست باز داشتم ففيه اختلاف الشيخين ولكن على عكس ما
ذكرنا في قوله هشتم ولو قال باي كشاده كردم ترا يقع الطلاق بلا نية ويكون رجعية باتفاق الشيخين
ولو قال حبك باز اداشته ترا فهو نظير قوله دست باز داشتم ترا ومن المتاخرين من مشايخ بخارا
من جعل الثلاث الاول تفسير القول طلقت عرفا حتى تقع بلا نية وجعل الرابع والخامس تفسير القول
خليت سبيلك حتى لا يقع ثلثه ويكون الواقع بائنا وعن شمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله انه كا
يقول صريح الطلاق في ديارنا طلقتك طلاق دادم ترا وفي بلاد عراق هشتمت وكان الشيخ الامام
ظهير الدين المرغيناني يفتي في قوله هشتم بالوقوع ثلاثه ويكون الواقع به رجعيا ويسوي فيما سواها
في اشتراط النية ويكون الواقع بائنا اذا قال دست باز داشتم فهي واحدة رجعية ولو كان بيك طلاق
دست باز داشتم او قال لها كردم بيك طلاق فهي واحدة رجعية واذا قال امراه رها كن فقال رها كردم
فهي بمنزلة رها كردمت وفي فتاوى النسفي واذا قال دست باز داشتي مرا فقال داشتم فهذا بمنزلة ما لو
قال دست باز داشتم لان كلامه خرج جوابا فيتضمن اعادة ما في السوال واذا قال امراه دركار خداي
كن فقال الزوج ترا دركار خداي كردم او قالت مرا بخداي بخش فقال الزوج بخشيدم ان نوى الطلاق
يقع وان لم ينو لا يقع استدلالا بما لو قال العبده انت لله او جعلتك لله فان هناك ان نوى العتق يعتق
وان لم ينو لا يقع العتق ويصدق في انه لم ينو الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضا سواء كا
ذلك في حالة الرضا ام في حالة الغضب او في جواب كلامها في فتاوى اهل سمرقند اذا قال الرجل
لامراته دست ازمن باز دار فقالت المراة باز داشتم بسه طلاق فقال الزوج من نيز باز داشتم ان نو
فان نوى الزوج واحدة او ثلاثا فكما نوى لانه محتمل لذلك وان لم ينو شيئا لا يقع شي لانه لو وقع وقع بقوله
هر ان تو باز داشتم ولهذا لا يقع بالنية

نوع اخر في قوله لست لي بامراة وما يتصل به

اذا قال الرجل لامراته مرا جيري ساهي وكرر هذا القول ونوى به الطلاق لا يقع الطلاق وكذا اذا قال
لم يكن بيننا نكاح او قال لم اتزوجك ونوى الطلاق لا يقع بالاجماع ولو قال لست لي بامراة او ما انا بزوجك
ونوى الطلاق فهو طلاق عند ابي حنيفة خلافا لهما واذا قال سيل الرجل الك امراة فقال لا ونوى
الطلاق فهو على الخلاف فرق ابو حنيفة بين قوله لست لي بامراة وبين قوله لم يكن بيننا نكاح لم اتزوجك
والفرق ان قوله لم اتزوجك لم يكن بيننا نكاح لا يحتمل النفي بالطلاق ولهذا لو قال لم اتزوجك لم يكن بيننا نكاح

لاني طلقتك لا يصح فاذا نوى الطلاق به فقد نوى ما لا يحتمله لفظه اما قوله لست لي بامراة وما
انا بزوجك كما يحتمل نفي النكاح من الاصل يحتمل للحال بالقطع اي لست لي بامراة لاني طلقتك الا ترى
انه لو صرح به يصح فاذا نوى به الطلاق فقد نوى ما يحتمله لفظه ولو قال لا نكاح بيني وبينك ذكر
الصدر الشهيد في واقعاته انه اذا نوى الطلاق يقع ولم يحك خلافا قيل وينبغي ان يكون هذا قول
ابي حنيفة رحمه الله بناء على ما اذا قال لست لي بامراة ونوى به الطلاق ولو قال لم يبق بيني وبينك شي
ونوى به الطلاق لا يقع ولو قالت لزوجها لست لي بزوج فقال الزوج صدقت قال الفقيه ابو
نصر اخاف ان يقع عند ابي حنيفة كما في قوله ما انا بزوجك ونوى الطلاق ولو قال والله ما انت لي بامراة
او قال على حجة ان كان لي امراة لم يكن طلاقا بلا خلاف وان نوى هكذا ذكر القدوري في كتابه لانه لما قرن
به اليمين واليمين لتاكيد الخبر علمنا انه اراد به الماضي اذ الخبر انما يقع عن الماضي واذا اراد به الماضي كان
كذبا فاما بدون اليمين فيحتمل معنى الانشاء فيقع به الطلاق اذا نوى عند ابي حنيفة ومن مشايخنا من
قال هذه المسئلة على الخلاف ايضا وذكر الناطفي في طلاق الهداية اذا قال ما لي امراة ونوى الطلاق
لا يكون طلاقا عند ابي حنيفة ولو قال لست لي بامراة ولم يواجهها لا يقع به الطلاق عند ابي حنيفة وان
نوى في هذا الموضع وفي هذا الموضع ايضا اذا قال لها لست لي بامراة ان دخلت الدار ونوى الطلاق طلقت
اذا دخلت في قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف ولو قال صرت غير امراتي ونوى به الطلاق يكون طلاقا
قال الناطفي وهو قول ابي حنيفة ولو قال لها فسخت النكاح بيني وبينك ينوي الطلاق فهو طلاق
لان الفسخ يوجب البينونة فقد نوى ما يوجبه لفظه وعن ابي حنيفة رحمه الله اذا قال لها لا حاجة لي فيك
فليس بطلاق وان نوى لان نفي الحاجة لا ينفي الزوجية ولا احكامها لان النكاح نكاح مع عدم الحاجة
فان الانسان قد يتزوج بمن لا حاجة له فيها وفي مجموع النوازل امراة قالت لزوجها اخرزن تو ام فقال
الزوج بو ومه زني تو لا يقع بهذا شي وان نوى وفيه ايضا رجل قال لامراته هر اسبكانه لا يقع الطلاق
لان كونها اجنبية لا ينافي النكاح فقد نوى ما لا يحتمله لفظه رجل قال لامراته بريت من طلاقك او قال
بريت اليك من طلاقك ان لم ينو الطلاق لا يقع وان نوى فقد اختلف المشايخ واختيار الفقيه ابي الليث
انه لا يقع ولو قال انا بري من نكاحك يقع الطلاق لان البراة عن الشي اعراض عنه والاعراض عن الطلاق لا
يكون طلاقا فاما الاعراض عن النكاح فطلاق وفي مجموع النوازل امراة قالت لزوجها انا بري منك ايضا
فقالت فانظر ما تقول فقال الزوج ما نويت الطلاق قال لا يقع الطلاق لعدم النية وفي فتاوى شمس
الاسلام الاوزجندي اذا قال لها ابراتك عن الزوجية يقع الطلاق من غير نية في حالة الغضب وغيره

نوع اخر في قوله طلاق داده كير وما يتصل به

امراة قالت لزوجها مرا طلاق
ده فقال الزوج داده كير او قال داده باد سوي فان نوى الايقاع يقع الطلاق وان لم ينو الايقاع لا يقع
الطلاق لانه يحتمل الايقاع والوعد واذا نوى الايقاع حتى وقع الطلاق وقع رجعيا ويجوز ان تشترط
النية ويكون الواقع رجعيا وكذلك اذا قال كرده كير او كرده باد وان قال داده است وكرده است نوى
او لم ينو يقع الطلاق لانه للتحقيق ولو قال داد انكار وكرده انكار لا يقع الطلاق وان نوى ولو قالت مرا طلاق
ده فقال الزوج كفته كير لا يقع الطلاق وان نوى لان قوله كفته كير لا يحتمل الجواب بخلاف قوله داده
كير ولو قالت مرا باز دار فقال الزوج باز داشته كير يقع الطلاق اذا نوى ويكون بائنا وكذلك اذا قال دست
از من بدار فقال باز داشته كير يقع الطلاق اذا نوى ويكون بائنا ولو قالت من بر تو بطلاقم فقال الزوج

همجنان كير فقد ذكر في مجموع النوازل انها تطلق وفيه اختلاف المشايخ ولو قال همجنان ولم يقل كير لا تطلق لانه ليس بتام في الجواب والتام ان يقول همجنانست همجنان كير قالت لامراته انت طالق فقالت لا اكتفي بالواحدة فقال الزوج دو كير فان نوى الزوج بقوله دو كير ايقاع الطلاق تطلق ثلاثا ويكون قوله دو كير ايقاع الثنتين ابتداء وقد سبقهما طلقة فتطلق ثلاثا لهذا ولو قالت مرا الله كرا وقات رها كن فقال الزوج بله كرده كير فهو على ما قلنا انه ان نوى الايقاع يقع ولو قالت خويشتن بخريدم از تو بفروش فقال الزوج فروخته كير فقد قيل ينبغي ان يصح الخلع وهذا اذا اراد به التحقيق ولو قالت سو كند خور نطلاق من كه فلان كار نكني فقال خورده كير حكي فتوى شمس الاسلام الاوزجندي انها لا تطلق وعلى قياس المسايل المتقدمة ينبغي ان تطلق اذا نوى التحقيق ❁ امراة قالت لي وجها من ملك سو توبك سو فقال الزوج همچنين كير لا تطلق لان هذا ليس من الفاظ الكنايات ❁ امراة قالت لي وجها بر من حرام الديم كه من زن تو نيم فقال في كير لا تطلق لان هذا ليس من الفاظ الكنايات ❁ رجل دعا امراته الى الفراش فابت فقال لها اخرجي من عندي فقالت طلقني حتى اذهب فقال الزوج اكر از روى توجيبين كس فلم تقل شيا وقامت لا تطلق في ايمان مجموع النوازل **نوع اخر في بيان حكم الكنايات** فنقول الكنايات التي هي بواين اذا نوى الزوج بها الطلاق كان طلاقا باينا واذا نوى اليمين كان يمينا لان هذه الالفاظ تحتمل ايجاب الحرمة فصارت هذه الالفاظ بمنزلة قوله انت علي حرام وان لم يكن ينوي شيا ففيه اختلاف المشايخ من قال بانها يمين قاس هذه الالفاظ على قوله انت علي حرام ومن قال بانها ليست بيمين قال بان هذه الالفاظ ليست بصريح في باب اليمين انما تلحق بالصريح فيه اما لغلبة الاستعمال او بدلالة الحال او بالنية ولم يوجد غلبة الاستعمال في اليمين فالتحق بالصريح **نوع اخر في تكرار الفاظ الكنايات وما يتصل به** قال محمد رحمه الله في الاصل اذا قال لها اعتدي اعتدي اعتدي وقال نويت بالكل طلقة واحدة لا يصدق قضاء ويصدق فيما بينه وبين الله اما لا يصدق قضاء لانه لما نوى بالكل طلقة واحدة فكانه نوى بكل لفظ ثلث تطليقة والطلقة مما لا تتجزى فيه بعضها تكون كلها ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لمكان الاحتمال لانه نوى بالاول الايقاع وبالثاني والثالث الامر بعدة واجبة او لانه نوى بالاول الايقاع وبالثاني والثالث التكرار وان اذا قال عنيت بالاول طلاقا وبالثاني والثالث الامر بعدة واجبة يصدق قضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لانه لما نوى بالاول الطلاق صار كانه قال لها انت طالق ثم قال لها بعد ذلك اعتدي اعتدي ولو قال لها هكذا او قال عنيت بالاولى طلاقا ولم انو بالثاني والثالث شيا يقع الثلاث عند علمائنا الثلثة لان الثاني والثالث وجد حال مذاكرة الطلاق لما نوى بالاول طلاقا وقوله اعتدي حال مذاكرة الطلاق طلاق وفي الاصل ايضا اذا قال لها انت طالق فاعتدي او قال انت طالق واعتدي واراد بقوله واعتدي فاعتدي الامر بعدة واجبة صدق قضاء وان اراد به طلقة اخرى او لم ينو شيا فهي اخرى قال مشايخنا وما ذكر محمد رحمه الله من الجواب انه اذا لم ينو شيا فهما طلاقان فذلك مستقيم في قوله انت طالق واعتدي غير مستقيم في قوله فاعتدي وينبغي ان تقع واحدة في هذه الصورة واليه اشار في اختلاف زفر ويعقوب وهو الصحيح وفي المنتقى اذا قال لها اعتدي يا مطلقة وعنى بقوله اعتدي الطلاق فهي طالق تطليقتين احديهما بقوله اعتدي والثانية بقوله يا مطلقة فان قال نويت انها طلقة

بما لزمها من الطلاق فاعتدي يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولو قال لها بيني فانت طالق فهي طالق واحدة اذا لم ينو بقوله بيني طلاقا ولو قال حرمت نفسي عليك فاشتري ونوى بهما طلاقا فهي واحدة باينة لانه لا يقع بائن على باين وكذلك اذا قال نويت بقولي حرمت نفسي واحدة وبقوله اشتري ثلاثا فهي واحدة ولو قال لم انو بقولي حرمت نفسي شيا واردت بقولي فاشتري واحدة او ثلاثا فهو كما نوى ولو قال لها انت طالق البتة او قال لها انت طالق باين يقع تطليقة واحدة بقوله انت طالق ان نوى الطلاق او لم ينو فبعد ذلك المسئلة على خمسة اوجه ان اراد بقوله البتة والباين صفة قوله انت طالق او لم ينو شيا فالواقع واحدة باينة وان نوى بقوله البتة والباين طلاقا اخر كان كما نوى وطلقت تطليقتين ولو نوى بقوله البتة ثلاثا يقع ثلاث تطليقات كما لو قال ابتداء انت باين انت بتة وفي المنتقى لو قال انت طالق واحدة باين ونوى ثلاثا فهي اثنتان واحدة بالطلاق وواحدة بالواحدة ولو نوى بالباين الثلاث فهي ثلاث **نوع اخر في تفويض الطلاق الى المراة او الى الاجنبي بقوله امرك بيدك طلقي نفسك امرها بيدك طلقها وسائر احكامه وما يتصل به من المسايل** قال القدوري في كتابه اذا قال الرجل لامراته امرك بيدك ينوي الطلاق فان كانت تسمع فامرها بيدها ما دامت في مجلسها ان لم تسمع فامرها بيدها اذا علمت او بلغها والاصل في هذا ان الزوج يملك ايقاع الطلاق بنفسه فيملك التفويض الى غيره ويتوقف حكمه على العلم لان تفويض طلاقها اليها يتضمن معنى التمليك لانها فيما فوض اليها من طلاقها عاملة لنفسها دون الزوج والانسان فيما تعمل لنفسها يكون مالكا ولا يكون نائبا عن الغير وعمل التمليكات تقف على علم من يقع التمليك منه ولاجل ذلك اقتصر الجواب على المجلس كما في ساير التمليكات الا ان هذا التمليك يفارق ساير التمليكات من حيث انه يبقى الى ما وراء المجلس اذا كانت غايبة وساير التمليكات لا تبقى الى ما وراء المجلس لان هذا التمليك يتضمن معنى التعليق فان الايقاع وان صدر من غير الزوج الا ان الوقوع مضاف الى معنى من قبل الزوج فلا بد من اعتبار معنى التعليق والتعليق لا يتوقف على المجلس فاعتبرنا معنى التعليق فقلنا ببقاء الايجاب الى ما وراء المجلس اذا كانت غايبة واعتبرنا معنى التمليك فقلنا بالاقتصار على مجلس العلم عملا بالدليلين بقدر الامكان ولو لم يرد الزوج بالامر باليد طلاقا فليس بشي الا ان يكون في حالة الغضب او في حال مذاكرة الطلاق فلا يدين في الحكم وهذا لان قوله امرك بيدك يحتمل وجوها شتى الا ترى انه يحتمل امرك بيدك في الخروج والانتقال ويحتمل لوجوه شتى لا يتعين بعض وجوه الا بالنية او دلالة الحال تقوم مقام النية وان ادعت المراة نية الطلاق او انه كان في غضب او مذاكرة طلاق فالقول قوله مع اليمين وتقبل بينة المراة في اثبات حالة الغضب ومذاكرة الطلاق لانها قامت على معنى تشاهده الشهود ولا تقبل بينتها في نية الطلاق لانها قامت على ما لا تشاهده الشهود فلا تقبل الا ان تقوم البينة على اقرار الزوج بذلك ثم الامر باليد قد يكون مرسلا وقد يكون معلقا بالشرط بان قال اذا اقدم فامر امراتي بيدها او قال بيد فلان فان كان مرسلا فهو على وجهين ان كان مطلقا غير موقت بوقت فحكمه ما ذكرنا ان المفوض اليه ان كان يسمع فالامر بيده ما دام في ذلك المجلس وان لم يسمع او كان غايبا فانما يصير الامر بيده اذا علم او بلغه الخبر ويكون الامر في يده ما دام في مجلس العلم والقبول في المجلس ليس بشرط ولكن اذا رد المفوض اليه ذلك يرتد برده وهذا لما ذكرنا ان الامر باليد يتضمن معنى التمليك ومعنى التعليق والقبول في التعليقات ليس بشرط فاعتبرنا معنى التعليق

فلم يشترط القبول من المفوض اليه واعتبرنا معنى التمليك فقلنا نرتد بالرد عملا بالمعنيين بقدر الامكان
واما اذا كان موقتا بوقت فان علم المفوض اليه بالامر مع بقاء شي من الوقت فله الخيار في بقية
الوقت ولا يبطل بالقيام عن المجلس وان مضى الوقت قبل علم المفوض اليه بذلك ينتهي الامر لانه خص
التفويض بزمان فلا يبقى بعد مضى ذلك الزمان واما اذا كان الامر معلقا بالشرط فانما يصير الامر في يد
المفوض اليه اذا جاء الشرط فان كان الامر مطلقا غير موقت بوقت صار الامر في يده في مجلس علمه والقبول
في ذلك المجلس ليس بشرط لكن يرتد بالرد وان كان موقتا فعلم المفوض اليه بالامر مع بقاء شي من الوقت
فالامر في يده مادام ذلك الوقت باقيا واذا مضى الوقت قبل العلم ينتهي الامر واذا جعل امرها بيدها
فاختارت نفسها في مجلس علمها بانت بواحدة وان كان الزوج اراد ثلاثا فثلاث وان نوى ثنتين
او واحدة اولم ينو شيا فالعدد فهي واحدة لان قوله امرك بيدك من جملة الكنايات لافتقارها الى النية
او دلالة الحال والواقع بالكنايات واحدة الا انه نوى ثلاثا ولا يقع به ثنتان وان نوى على ما عرف وليس
للزوج ان يرجع عن ذلك ولا ان ينهى المفوض اليه عن الايقاع لما ذكرنا ان هذا التصرف يتضمن معنى
التعليق والتعليق لا يقبل الرجوع ولو قال لها امرك بيدك الى عشرة ايام فالامر في يدها من هذا الوقت الى
مضى عشرة ايام فيحفظ بالساعات وهذا لان الامر باليد مما يحتمل التاقيت الا ترى ان من قال لامراته
امرك بيدك اليوم لا يبقى الامر بيدها بعد اليوم فيعمل بحقيقته ويجعل الامر بيدها من هذا الوقت الى تمام
عشرة الايام لو اراد الزوج ان يكون الامر بيدها بعد مضى العشرة ايام دين فيما بينه وبين الله تعالى
ولم يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر وهذا بخلاف ما ذكر في طلاق العصام اذا قال لامراته انت طالق
الى سنة فانها طلق بعد مضى السنة الا ان ينوى الوقوع للحال لان الطلاق لا يحتمل التاقيت فيجعل هذا
ايقاعا بعد مضى السنة ولا كذلك الامر باليد واذا قال امرك بيدك في تطليقة فهي تطليقة رجعية لانه
حصل امرها بيدها في تطليقة والتطليقة يعقبه الرجعة بالكتاب وفي المنتقى اذا قال امرك بيدك في
ثلاث تطليقات وطلقت نفسها واحدة او ثنتين فهي رجعية واذا قال لها امرك بيدك فاختارت نفسها
تكلموا فيه قال الصدر الشهيد المختار ان يقع الطلاق لان هذا ابلغ في التفويض من ان يجعل امرها
بيدها وفي البقالي عن محمد انه لا يقع الطلاق شك الامام نجم الدين النسفي رحمه الله قال لغيره
ان غبت عن هذه البلدة ومضى على غيبتي ستة اشهر فامر امراتي بيدك حتى تخلعها ببقية مهرها
ونفقة عدتها فغاب ولم يحضر حتى مضت هذه المدة قال هو توكيل مطلق حتى لا يبطل بالقيام عن
المجلس لانه وان ذكر الامر باليد لكن فسره بما هو توكيل وهو ان يخلعها وغيره من مشايخ سمرقند وبخارا
افتوا بانه تمليك حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس لانه صرح بالامر باليد وهو الصحيح اذا قال لها امر ثلاث تطليقات
بيدك ان ابراتني عن المهر فقالت وكلني حتى اطلق نفسي فقال لها انت وكيلي حتى تطلق نفسك ان قامت عن
المجلس لانه صرح بالامر باليد وهو الصحيح اذا قال لها خرج الامر من يدها حتى لو طلقت نفسها لا يقع وان
طلقت نفسها في المجلس ان ابرته من المهر ولا يقع الطلاق وان لم تبرئه لا يقع لان التوكيل صار بشرط
ان تبرئه عن المهر رجل يجري بينه وبين امراته كلام فقالت المراة اللهم نجني منه فقال الزوج ان كنت
تريدين النجاة فامرك بيدك وهو يريد طلقة واحدة فقالت المراة طلقت نفسي الفا فقال لها الزوج نجوت
لم يقع عليها شي عند ابي حنيفة لانه فوض اليها الواحدة وهي ابت بالثلاث ونظيره اذا قال لغيره خوّاهي
تا زن ترا طلاق كنم فقال ذلك الغير خواهم فقال دادمش سه طلاق لا يطلق شي على قياس قول ابي حنيفة

رحمه الله لما قلنا حتى ان في المسئلة الاولى لو قالت المراة طلقت نفسي وفي المسئلة الثانية لو قال
ذلك الرجل دادمش طلاق يقع طلاقه واحدة عند الكل وعن هذا قلنا ان من وكل الرجل ان يطلق
امراته فطلقها الوكيل ثلاثا ثم ان كان الزوج نوى الثلاث يقع الثلاث وان لم يكن نوى الثلاث لا يقع شي
عند ابي حنيفة وفي المنتقى اذا قال لامراته ان غبت عنك ومكثت في غيبتي يوما او يومين فامرك
بيدك فمكث يوما في غيبته يصير الامر بيدها قال وهذا على اول الكلام وكذلك هذا الحكم في جنس
هذه المسائل وفيه ايضا رجل جعل امر امراته بيد ابيها فقال ابوها قد قبلتها طلقت وكذلك لو جعل امر
امراته بيدها فقالت قبلت نفسي طلقت واذا قال لامراته امر نسائي بيدك او قال لها طلقي اي نسائي
شئت ليس لها ان تطلق نفسها مذكور في الاصل وفي المنتقى في باب الامر باليد اذا قال لامراته امر
امراة من نسائي في يدك يعني في الطلاق فطلقت نفسها او غيرها طلقت ولو قال لامراة له طلقي
اي نسائي شئت فلها ان تطلق نفسها ومن شاءت من نسائه وكذا لو قال لعبد من عبيده اعتق اي
عبيدي شئت وفي المنتقى في الباب الذي يلي باب الامر باليد اذا قال لامراة طلق كل امراة لي ليس
لها ان تطلق نفسها وفي المنتقى في باب الامر باليد اذا قال لامراته ان طلقت امراة من نسائي فهي طالق
فطلقت نفسها لا تطلق وكذلك لو قال لها طلقي امراة من نسائي او قال لعبد له بع عبدا من عبيدي لا
فطلقت نفسها او باع العبد نفسه لم يجز رجل جعل امر امراته بيدها فقالت للزوج انت علي حرام او
انت مني باين او انا عليك حرام او انا منك باين فهذا كله طلاق ولو قالت انت حرام ولم تقل مني فهو طلاق
ولو قالت انا حرام ولم تقل عليك او قالت باين ولم تقل منك فهذا كله طلاق وفي المنتقى اذا قال لامراته
طلقي نفسك فقالت انا حرام او خلية او برية او بتة او باين فالاصل في هذا ان كل شي يكون من الزوج
طلاقا فيما يقوله اذا سالت المراة فاجابها فاذا اوقعت المراة مثل ذلك على نفسها بعد ما صار الطلاق
بيدها يقع الطلاق المراة لو قالت لزوجها طلقني فقال الزوج انت حرام او انت باين كانت طالقا فاذا
قالت المراة مثل ذلك بعد ما صار الطلاق بيدها يكون طلاقا ايضا ولو قالت لزوجها طلقني فقال
لها الحقي باهلك وقال لم انو به الطلاق كان مصدقا ولا يقع الطلاق فاذا قالت المراة مثل ذلك بعد ما
صار الطلاق مفوضا اليها بان قالت الحقت نفسي باهلي لا تطلق وفي فتاوى اهل سمرقند اذا جعل
امر امراته بيدها فقالت اعطني كذا ان طلقني فقال الزوج لا ادري ما هذا فقالت المراة ان جعلت امري
بيدي فقد طلقت نفسي لا تطلق لانها لما تكلمت بكلام زايد وهو قولها اعطني كذا ان طلقني وقولها ان
جعلت امري بيدي فقد قطعت المجلس وفيه ايضا رجل قال لامراته امر ثلاث تطليقاتك بيدك فقالت
له لم تطلقني بلسانك ثم قالت طلقت نفسي طلقت لان قولها لم لا تطلقني بلسانك ليس برد التمليك
وكان لها ان تطلق نفسها بعد ذلك وفيه نوع نظر لانه يتبدل به المجلس من حيث انه كلام زايد ان كان لا
يريد به التمليك وفي واقعات الناطفي اذا قال لامراته امرك بيدك وامر امراتي الاخرى هذه بيدك فقالت
قد طلقت فلانة ثم طلقت نفسها طلقت لان بالتطليق الاولى لم يتبدل المجلس ولم يوجد منها الرد
سيل الامام ظهير الدين المرغيناني رحمه الله عن رجل جعل امر امراته بيدها على انه ان غاب عنها شهرين
فهي تطلق نفسها متى شاءت فغاب شهرين الا يوما وحضر في اليوم الاخر فغيبت المراة نفسها حتى
مضت شهرين ثم طلقت نفسها فاجاب ان يقع الطلاق وفيه نظر بالتامل يعرف ان شاء الله اذا جعل
امر امراته بيدها على انه متى غاب عنها عن بخارا او عن المكان الذي يسكنان فيه شهرين فهي تطلق نفسها

نفسها متى شاءت فغاب عن بخارا شهرين وكان ذلك قبل ان يبنى بها فطلقت المراة نفسها فقد
قيل بانها لا تطلق لان الغيبة عنها قبل البناء لا يتحقق لان الغيبة انما تتحقق من الحاضر وقبل البناء بها
هو غايب عنها فلا تتحقق الغيبة منها • اذا قال لامرأته ان دخلت دار فلان فامرك بيدك فدخلت دار
فلان ثم طلقت نفسها ان طلقت نفسها قبل ان تزايل المكان الذى فيه سميت داخلة طلقت لانها طلقت
والامر في يدها وان مشت خطوتين ثم طلقت نفسها لا تطلق لانها طلقت نفسها بعد ما خرج الامر
عن يدها • رجل جعل امر امرأته بيدها فقالت دست باز داشتم ولم يقل خويشتن را الاتين لو
قالت عنيت نفسي ان كان المجلس قايما صدقت لانها تملك الابانة وان تبدل المجلس لا تصدق فانما
لم تبن في الصورة الاولى لانها لم تضف الابانة الى نفسها فصار كما لو قال لها اختارى فقالت اخترت
هكذا ذكر في فتاوى الفضلى وبعض مشايخنا قالوا ينبغي ان يقع استدلالا بمسئلة الجامع فانه اذا
قيل للمراة خويشتن خريدى فقالت خريدم ثم قيل للزوج فروختى فقال فروختم يتم الخلع وان لم توجد
الاضافة الى المراة ولا يستقيم الاستدلال بمسئلة الخيار لان ثمة لم توجد الاضافة الى نفسها من الجانبين
حتى لو قال لها اختارى نفسك فقالت اخترت يقع الطلاق وهاهنا وجدت الاضافة اليها من
جانب الرجل حتى جعل امرها بيدها وذلك كافى لوقوع الطلاق وسناتى مسئلة الخيار وتفاصيلها
بعد هذا ان شاء الله تعالى ولو قالت افكندم فقال ماذا افكندى ان قالت الطلاق تطلق وما لا فلا
وان قالت طلاق افكندم تطلق نوى الطلاق او لا لان هذا اللفظ بحكم العرف يعبر لايقاع الطلاق
يقال زن فلان امر افكند ويفهم فيما بين الناس انها طلقت نفسها • رجل جعل امر امرأته بيدها على انه
متى ضربها بغير جناية فهى تطلق نفسها متى شاءت فخرجت من البيت بغير اذن الزوج فضربها هل يصير
الامر بيدها فقد قيل لا يصير الامر بيدها ان اوفى صداقها المعجل وان لم يوفها ذلك يصير الامر في يدها
لانه اذا لم يوفها المعجل فلها ان تذهب الى بيت ابيها من غير اذنه وتمنع نفسها لاستيفاء المعجل فلا يكون الخروج
جناية وكان الامام ظهير الدين المرغينانى يفتى بان الامر لا يصير في يدها من غير تفصيل كان يقول
خروجها من البيت جناية مطلقا اذ ليس لها ولاية الخروج عن بيت الزوج بغير اذن الزوج لمنع
نفسها منه لاجل الصداق فانه يمكنها منع نفسها منه في بيته والاول اصح فقد ذكر القدورى في شرحه
في كتاب النكاح وليس للزوج ان يمنعها من السفر والخروج من منزله حتى يوفيها جميع المهر جعل امرها
بيدها على انه متى ضربها بغير جناية فهى تطلق نفسها ثم قال الزوج لعنت بر تو باد فقالت لعنت بر تو
تكلموا فيه بعضهم قالوا هذا ليس بجناية لانها بادية وليست بادية وعامتهم على ان هذا جناية منها
وهو الاصح اذ ليس في هذا اقتصاص في الشرع حتى لا يكون الثانى حالى وعلى هذا اذا قال لها اى مادر
سياهد فقالت المراة مادرت لست سياهه فعلى قول الاولين هذا ليست بجناية لانها بادية والعامة
تكلموا فيما بينهم قال بعضهم ان كانت ام الزوج حية فهذا ليس بجناية منها فى حقه وان كانت ميتة
فهذا جناية منها في حقه وبعضهم قالوا لا يصير الامر بيدها سواء كانت ام الزوج حية او ميتة
لان الزوج ذكر الجناية مطلقة وما ذكر الجناية في حقه الا ترى انها لو تركت الصلوة في هذه الصورة
فضربها لا يصير الامر في يدها قلنا وشتمها امها جناية سواء كانت امها حية او ميتة ولم تكن جناية
فى حقه اذا كانت امها حية واذا جعل امرها بيدها على انه متى ضربها بغير جناية فهى تطلق نفسها فلازمت
الزوج لاجل الكسوة فضربها صار الامر بيدها لان هذه ليست بجناية فان لصاحب الحق حق الملازمة

ولو كانت تعلقت به واخذت لحيته فهذا منها جناية اذ ليس لها ذلك شرعا ولو قالت له خلت
مرك دهاد فهذا جناية منها وكذلك اذا قال له اى خداى كاو فهذا جناية منها لو قالت له اى بدخو فان كان
كذلك فهذا ليس بجناية وان لم يكن كذلك فهو جناية لو قال لها لا تفعلى هكذا فقالت خوش مى ايم
ان كان قال ذلك في فعل هو معصية فهذا منها جناية وان كان قال فى فعل هو ليس بمعصية فهو ليس
بجناية ولو كشفت وجهها عن غير محرم فقد قيل هذا جناية وقد قيل هذا ليس بجناية والتكلم ورفع
الصوت مع غير المحرم جناية بلا خلاف اذا جعل امر امرأته بيد امراة اخرى له ثم انه طلق المراة المفوض اليها
طلاقا باينا او خلعها لا يخرج الامر من يدها ولو جعل امرها بيدها ثم طلقها طلاقا باينا خرج الامر من
يدها ولو طلقها واحدة رجعية يبقى الامر على حاله وفي الامالى اذا قال لها امرك بيدك اذا شئت ثم
طلقها واحدة ثم تزوجها واختارت نفسها طلقت عند ابى حنيفة خلافا لابى يوسف ولو قال
لها اذا تزوجت عليك امراة فامر تلك المراة بيدك ثم خلعها او طلقها ثانيا او ثالثا ثم تزوج امراة
اخرى لا يصير امرها بيدها واذا قال لها اذا تزوجت امراة فامر تلك المراة بيدك ولم يقل عليك
ثم انه طلقها باينا او ثلاثا او خلعها ثم تزوج امراة يصير امرها بيدها لان في الفصل الاول شرط التزوج
عليها وفي هذا الفصل شرط التزوج مطلقا واذا قال لها ان تزوجت عليك فى هذا النكاح فامرك
بيدك او قال فامرها بيدك ثم انه طلقها واحدة باينة ثم تزوجها ثم تزوج امراة اخرى لا يصير الامر بيدها
لان الشرط التزوج عليها في ذلك النكاح وهذا نكاح اخر واذا قال لها ان دخلت الدار فامرك
بيدك ثم طلقها واحدة او ثنتين لا يبطل الامر حتى لو تزوجها ثم دخلت الدار صار الامر بيدها سواء
تزوجها وهى في العدة او تزوجها بعد ما انقضت العدة او كانت غير مدخول بها قبل الرواية فى المنتقى
اذا قالت لزوجها طلقنى فقال الزوج من طلاق تو بدست تو نهادم فقالت من خويشتن را طلاق
دادم فقال الزوج من نيز ترا طلاق دادم يقع تطليقتان لان الواقع بجعل ايقاع رجعى والرجعى يلحق الرجعى
قال لاخر اكر سيم من بدهى اى وقت كذا امر بدست من نهادى طلاق زن خواشتى را فقال نهادم
فلم يعطه المال حتى مضى ذلك الوقت وقد تزوج امراة فليس لصاحب المال ان يطلقها ولو كان قال
اكر سيم من ندهى الى وقت كذا امر بدست من نهادى طلاق زنى را كه بخواهى وباقى المسئلة بحالها فله
ان يطلقها لان قوله زن خواستى مطلق على امراة يريد ان يتزوجها ولا ينطلق على التى تزوجها وسوء
طلاق امراة يريد ان يتزوجها لا يصح ونظير هذا اسب بو شستى فان هذا اللفظ فى العرف ينطلق على
فرس يريد ان يركبها لا على فرس تركبها لا محالة • رجل جعل امر امرأته بيدها على انه ان لم يعطها كذا في
وقت كذا فهى تطلق نفسها متى شاءت فمضى ذلك الوقت وطلقت نفسها ثم اختلفا فقال الزوج اعطيتها
ذلك في الوقت وانكرت المراة ذلك فالقول قول الزوج في حق الطلاق حتى لا يحكم بوقوع الطلاق
عليها لانه منكر وقوع الطلاق والقول قول المراة فى حق عدم وصول ذلك الشئ لانها منكرة وصول ذلك
الشئ اليها اصل المسئلة مسئلة ذكرها فى المنتقى وصورتها رجل قال لاب امرأته ان لم اتك الى اربعين يوما
فامر ابنتك بيدك فاذا مضى اربعون يوما بليا ليها من الساعة التى تكلم فيها فامرها بيده ما دام فى مجلسه
فان قال الزوج بعد ذلك قد اتيتك وقال اب المراة لم تاتنى فالقول قول الزوج لانه ينكر صيرورة الامر
بيده ونظير هذا مسئلة الجامع الصغير اذا قال الرجل عبده حر ان لم احج العام فمضى العام فقال المولى
حججت وقال العبد لم يحج فالقول قول المولى لانه ينكر العتق وعلى هذا اذا جعل امرها بيدها على انه متى ضربها

بغير جناية فهي تطلق نفسها فضربها ثم اختلفا فقال الزوج ضربتها بجناية فالقول قول الزوج
لما ذكرنا وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الكفالة مسيلة تدل على ان القول قول المراة وصورتها رجل
قال لغيره ان مات فلان قبل ان يعطيك الالف التي لك على فانا كفيل بها ثم وقع الاختلاف بين الكفيل
وبين الطالب بعد موت المطلوب فقال الطالب لم يعطني وصرت كفيلا وقال الكفيل قد اعطاك
ولم اصر كفيلا ذكر ان القول قول الطالب وهذا استحسان لانه ينكر الاستيفا فان قيل ان كان ينكر
الاستيفا صورة يدعي الكفالة على الكفيل معنى والكفيل ينكر الكفالة فلم كان اعتبار الصورة اولى
من اعتبار المعنى الا ترى ان من قال لعبده ان لم ادخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم فقال العبد لم يدخل
وعتقت وقال المولى لا بل دخلت ولم يعتق فالقول قول المولى لانه يدعي الدخول ينكر ثبوت العتق
فكان منكرا معنى وان كان مدعيا صورة كذا هاهنا والجواب وهو الاصل في جنس هذه المسايل انه متى
امكن اعتبار المنازعة فيما وقع فيه الاختلاف صورة لا تعتبر المنازعة من حيث المعنى وفي مسيلة الكفالة
امكن اعتبار المنازعة فيما وقع فيه الاختلاف من حيث الصورة لان الاختلاف من حيث الصورة وقع
في ايفا الدين والمنازعة في ايفا الدين معتبرة في الجملة وتكون القول قول من ينكر الايفا الا ترى
انه لو لم يكن بالمال كفيل ووقع الاختلاف بين رب الدين وبين المديون في الايفا كان القول قول رب
الدين فهو معنى قولنا امكن اعتبار المنازعة فيما وقع فيه الاختلاف صورة وهو الدخول وعدم الدخول
الا ترى انه لو وقعت المنازعة في الدخول ابتدا من غير ان يكون فيه تعليق العتق لا تعتبر المنازعة
اصلا فاعتبرنا المنازعة في المعنى ومن حيث المعنى المولى ينكر العتق وخرج على هذا مسيلة الجامع الصغير
لان هناك تعذر اعتبار المنازعة فيما وقع فيه الاختلاف صورة وهو الجح الا ترى انه لو وقع الاختلاف
فيه ابتدا من غير ان يكون فيه تعليق العتق لا تعتبر المنازعة فيه اصلا فاعتبر المنازعة من حيث المعنى
جينا الى مسيلة الامر باليد فنقول امكن اعتبار المنازعة فيما وقع فيه الاختلاف وهو اعطا النفقة
وعدم اعطايها الا ترى انه لو وقع الاختلاف فيه ابتدا بان قال الزوج للمراة اعطيت نفقتك وقالت
المراة لم يعطني كان القول قول المراة فقد امكن اعتبار المنازعة فيما وقع فيه الاختلاف صورة وباعتبار
الصورة المراة منكرة فيكون القول قولها امراة قالت لزوجها تريد ان تطلق نفسي فقال الزوج نعم فقالت
طلقت نفسي ذكر الصدر الشهيد رحمه الله في باب السنن انها تطلق من غير تفصيل وفي فتاوي ابي الليث
ذكر المسيلة على التفصيل ان نوى الزوج التفويض يقع وان نوى الرد يعني طلقي ان استطعت لا تطلق وعلى
قياس مسيلة الامان المذكورة في السير ينبغي ان يقال ان عين الزوج التهمة في قوله نعم بحيث يعلم انه
اراد به الاستهزا والرد وذكر في طلاق الجامع اذا قال الرجل لغيره امر امراتي بيد الله وبيدك وهو يريد
الطلاق فطلقها الرجل وقع الطلاق لان اسم الله في مثل هذا انما يذكر للتبرك به عند افتتاح الكلام
على هذا استعمال الناس وقد تايد ذلك بالكتاب وقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه
وللرسول ومطلق الكلام ينصرف الى المتعارف فيكون هذا تفويضا للطلاق الى من خاطبه نفسه
فاذا وقع يقع ولو قال امر امراتي بيدي وبيدك او قال جعلت امرها بيدي وبيدك فطلقها المخاطب لم
يجز طلاقه الا ان يجيز الزوج لانه ما جرت العادة بذكر المتصرف نفسه ابتدا للتبرك فلا بد وان يحمل
ذكر المتصرف نفسه على وجه يخرج من ان يكون لغوا وذلك بان يحمل بان مراده من هذا انه لا ينصرف المخاطب
على وجه الاستبداد بخلاف الفصل الاول في الجامع ايضا اذا قال الرجل امر امراتي بيدك فطلقها

فطلقها

تطلقها الوكيل قبل ان يقوم من المجلس فهي واحدة باينة الا ان ينوي الزوج ثلاثا فتكون ثلاثا
ولو قام الرجل عن مجلسه قبل ان يطلقها بطل الامر لان بقول الزوج طلقها عقيب قوله امر امراتي
بيدك علم انه اراد بما سبق جعل الامر اليه في الطلاق فكان هذا تفويض الطلاق اليه والتفويض
مقصور على المجلس كذلك لو قال طلقها فامرها بيدك كان هذا وما تقدم سواء ولو قال له طلق امراتي
فقد جعلت ذلك اليك او قال جعلت طلاق امراتي اليك فطلقها فهذا والفصل الاول سوا يريد به
انه يقتصر على المجلس واذا طلقها في المجلس كان الواقع رجعيا بخلاف الفصل الاول لان في الفصل
الاول التفويض حصل بقوله امر امراتي بيدك وانه من جملة الكنايات فيكون المفوض اليه تطليقة بائنة
والتفويض هاهنا حصل بقولها طلقها وانه صريح الطلاق وقوله فقد جعلت ذلك اليه اشارة الى ما
سبق ذكره والذي سبق ذكره صريح الطلاق فكانه قال جعلت اليك صريح الطلاق فطلقها ولو نص على
ذلك كان المفوض اليه طلقة رجعية كذا هاهنا وفي المنتقى اذا قال لغيره طلق امراتي فقد جعلت امرها
بيدك فهذا وكيل يطلق في المجلس وغيره والطلاق رجعي ولو قال امرها بيدك فطلقها فهذا على المجلس
والطلاق باين ولو قال طلق امراتي وقد جعلت امرها بيدك فان طلقها في المجلس طلقت تطليقتين لا يملك
الرجعة بعد ذلك ولو قام عن مجلسه وطلقها واحدة رجعية لان قوله طلق امراتي توكيل بصريح الطلاق
وقوله قد جعلت امرها بيدك هذا تفويض اخر ليس بحكم الاول لان حرف الواو لا يحتمل ذلك وقد صار
الحال حال مذاكرة الطلاق لما سبق ذكره وهو قوله طلق امراتي فكان هذا توكيلا بصريح الطلاق وتفويضا
للطلاق اليه فاذا قال في المجلس طلقتها صار جوابا لهما ولا رجعة مع البينونة فلهذا قال وقعت
تطليقتان لا تملك الرجعة واذا قام عن المجلس بطل التفويض وهو التوكيل بصريح الطلاق فيقع به واحدة
رجعية الا ان ينوي الزوج الثلاث فح يقع الثلاث لان هذا امر بالطلاق وانه يحتمل الثلاث وكذلك
الجواب فيما اذا قال جعلت امرها بيدك فطلقها في هذه الصورة تفويضا مستدا حتى قال اذا طلقها في
المجلس تطلق ثنتين وفيما اذا قال لها جعلت امرها بيدك فطلقها لم يجعل قوله فطلقها تفويضا مبتدا
حتى اذا طلقها في المجلس تطلق واحدة والفرق ان حرف الفا للتعقيب والوصل فاذا قال وطلقها فقد
جعل الثاني حكما للاول وتفسيرا له وحكم الشي يعقب ذلك الشي وقوله فطلقها يصلح حكما وتفسيرا
لقوله امر امراتي بيدك وقوله امر امراتي بيدك يصلح علة للطلاق ولهذا لو نص عليه يصح ولما كان هكذا
صار كانه طلق امراتي لاني فوضت طلاقها اليك ولو نص على هذا لم يكن ذلك تفويضا مبتدا فهاهنا
كذلك وهذا المعنى لا يتاتى فيما اذا ذكره بحرف الواو فبقي على حقيقته وحقيقته يقتضي ان يكون
تفويضا مبتدا ولو قال طلق امراتي وابنها فهذا على المجلس وغيره لان هذا توكيل وليس بتمليك او ليس فيه
تفويض الامر اليه ولا جعل ذلك منوطا بمشيته ورايه ايضا ومعنى بل هو مطلق استعانة وما هذا
سبيله فهو توكيل والوكيل بالايقاع يملك الايقاع في المجلس وبعده فان طلقها في المجلس وبعده كانت
تطليقة بائنة لان الفا للوصل والتعقيب وانما تتصل الصفة بالاصل فكان معنا فابنها بتلك الطلقة
فيكون توكيلا بايقاع طلقة بائنة وكذلك الجواب فيما اذا قال ابنها فطلقها ولو قال طلقها وابنها
او قال ابنها وطلقها فطلقها في المجلس او بعد القيام عن المجلس طلقت تطليقتين بائنتين لان العطف
بحرف الواو لا يصلح لبيان الحكم والعلة على ما مر فصار جميعا امرين احدهما صريح ولا تمليك في واحد منهما
بل كل واحد منهما توكيل فلم يقتصر على المجلس فاذا طلقها صار جوابا لهما فيقع تطليقتان ولا يظهر حكم الرجعة

مع وجود الابانة فلهذا اقال طلقت تطليقتين لا تملك الرجعة بعدهما واذا قال لها امرك بيدك
يوما او شهرا او سنة فلها الامر من تلك الساعة الى استكمال المدة التي ذكر ولا يسقط بالقيام عن
المجلس ولا بشيء اخر وهذا لما ذكرنا ان في هذا التفويض معنى التعليق والتوقيت بلا تم التعليق ثم
فصح التوقيت من حيث انه يتضمن التعليق واذا صح التوقيت صار الطلاق بيدها في هذه المدة فلو بطل
الامر بعد ذلك بقيامها عن المجلس وشيء اخر لم يكن للتاقيت فايدة ويكون الشهر هاهنا بالايام
لان التفويض حصل في بعض الشهر فلا يمكن اعتبار الاهلة فيه فتعتبر الايام بالاجماع ولو عرف
فقال هذا اليوم او قال هذا الشهر او قال هذه السنة كان لها الخيار في بقية اليوم والشهر والسنة
ويكون الشهر هاهنا على الهلال وروى عن ابي يوسف اذا قال لها امرك بيدك هذا اليوم فهذا
على اليوم كله ولو قال في هذا اليوم كان على مجلسها لان في الفصل الاول جعل كل اليوم وقتا للامر
باليد فصح الوقت وفي الفصل الثاني جعل الامر بيدها في جزء من اليوم لانه جعل اليوم ظرفا وذلك لا
يقتضي التعميم فان المظروف قد يشغل جزءا من الظرف الا ترى انه لو قال لله علي صوم عمري يلزمه
صوم العمر ولو قال في عمري يلزمه صوم يوم في العمر فهذا يبين لك الفرق بين اللفظين وذكر ابن سماعة
عن محمد اذا قال لها امرك بيدك راس الشهر كان الامر بيدها الليلة التي يهل الهلال فيها ومن الغد
الى الليل ولو قال لها امرك بيدك في راس الشهر كان لها مجلسها حتى تغرب الشمس قال الا ترى انه لو
قال لها امرك غدا بيدك كان لها الغد كله ولو كان في غد كان على المجلس حتى تغرب الشمس من الغد وذكر
ابراهيم عن محمد ما يخالف هذا فقد روى عنه اذا قال لها امرك بيدك رمضان او قال في رمضان فهو
سواء والامر في يدها رمضان كله وكذلك اذا قال لها امرك بيدك غدا او في غد فهما سواء وفي
القدوري روى عن ابي يوسف انه اذا قال لها امرك بيدك الى راس الشهر فلها ان تطلق نفسها مرة
واحدة في الشهر وليس لها ان تطلق اخرى في الشهر لانه جعل الشهر وقتا للطلاق فاذا طلقت
مرة واحدة فقد استوفت ما جعل اليها فلا تملك ايقاع العدد ولا يخرج الامر من يدها بتبدل
المجلس ليكون التاقيت مفيدا ولو قالت اخترت زوجي بطل خيارها في اليوم ولها ان تختار
نفسها من الغد في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف خرج الامر من يدها في جميع الشهر عند ابي ح
ومحمد وقال ابو يوسف لا يبطل خيارها في مجلس اخر وجه قول من قال ان اختيارها لا يبطل في مجلس
اخر ان ردها كقيامها عن المجلس قال لو يبطل قيامها اختيارها في المجلس الثاني كذا الرد ووجه قول
من يقول ببطلان الخيار في المجلس الثاني ان الامر متحد في نفسه وقد صادفه الرد صريحا فبطل في نفسه
بخلاف القيام عن المجلس لانه ليس برد صريحا وانما هو امتناع عن الاتحاد فيبقى في نفسه اذ لو
لم يبق في نفسه لم يكن التاقيت مفيدا ولو قال لها امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة تحت
الامر وان ردت الامر في يومها ذلك لم يكن لها الامر في الغد هكذا ذكر محمد رحمه الله المسالة في الجامع
الصغير وانما لم تدخل الليلة في الفصل الاول لان كل واحد من اليومين ذكر مقصودا منفردا واليوم
المنفرد لا يستتبع ما بازايه من الليل وانما دخل الليل في الفصل الثاني لانه جمع بين اليوم والغد في
الفصل الثاني بحرف الجمع فينزل منزلة الجمع بلفظ الجمع فكانه قال يومين وهناك تدخل الليلة لما عرف ان
اسم اليومين يستتبع الليلة وانما كان لها الامر بعد الغد في الفصل الاول لان في الفصل الاول
الموجود امران لان مجيء الغد ينقطع الامر الاول لما لم يدخل الليل في الامر والامر اذا انقطع لا يعود بتجديد

الامر فاقتضى ذكرما بعد الغد مقطوعا عن اليوم امرا اخر حتى يصح العطف فيثبت ان الامر متعدد
وابطال احدهما لا يكون ابطالا للاخر كما لو قال لها امرك بيدك اليوم وامرك بيدك بعد غد بخلاف
المسالة الاولى على قول من يقول ببطلان الخيار في جميع الشهر اذا قالت اخترت زوجي لان هناك
الامر واحد لان الوقت واحد لم يتخلله وقت لا خيار فيه ولهذا دخلت الليالي واذا كان الامر واحدا فاذا
بطل بالرد لا يبقى في نفسه اما في الفصل الثاني الموجود امر واحد لانه جمع بين الغد واليوم بحرف الجمع
فصار كانه جمع بينهما بلفظ الجمع وهناك يكون الامر واحدا فهاهنا كذلك فاذا ابطلته في اليوم
بطل في نفسه وذكر ابن سماعة عن محمد اذا قال لها امرك بيدك اليوم وغدا وبعد غد وردت
الامر اليوم بطل خيارها في اليوم وكان الخيار لها غدا كذلك ان ردت اليوم وغدا فلها الخيار
بعد الغد ثم رجع عن هذا وقال اذا ردت الامر اليوم بطل الامر كله وقال ابو يوسف اذا قال لها
امرك بيدك هذه السنة فاختارت نفسها ثم تزوجها لم يكن لها خيار في باقي السنة لان الامر واحد
الا انه ممتد فاذا استوفت مرة لا يبقى في نفسه قال ابو يوسف وقياس قول ابي حنيفة ان يثبت
لها خيار اخر ولم يظهر لنا وجه القياس ولو طلقها زوجها واحدة ولم يكن دخل بها ثم تزوجها في تلك
السنة فلها الخيار في قول ابي حنيفة لانها لم تستوف موجب الخيار وتطليقات ذلك الملك بل في
يبقى موجب التخيير وقال ابو يوسف لا خيار لها لان الزوج ازال بنفسه عين ما جعل اليها ازالته
فيخرج الامر من يدها كالموكل بالبيع اذا باع عين ما وكل ببيعه غير ان هذا مشكل لان التخيير ينصرف الى
تطليقات هذا الملك فبقي موجب التخيير مرادا وان قال لها يوم يقدم فلان فامرك بيدك فقدم فلان
نهارا فلم يعلم به حتى جن الليل فلا خيار لها ولو قال لاجنبية يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا يحنث
في يمينه فجعل اليوم في مسالة الامر عبارة عن بياض النهار وفي مسالة التزوج جعله عبارة عن
مطلق الوقت والاصل في ذلك ان اليوم لغة تستعمل لمطلق الوقت فيحتمل الليل والنهار ولا يستعمل الا
في البياض والليل لا يستعمل الا في السواد هذا هو المشهور من اهل اللغة غير ان الناس تعارفوا استعمال
اليوم في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وتعارفوا استعمال اليوم لبياض النهار اذا قرن بفعل ممتد
واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فيحمل ذكر اليوم على مطلق الوقت عند قرانه بفعل لا يمتد كما في
مسالة النكاح فان التزوج لا يمتد كما في الامر باليد فان الامر باليد مما يمتد ولهذا يضرب له مدة فيقال
جعل فلان امر امراته بيدها شهرا واشباه ذلك فاذا حمل على بياض النهار صار الامر موقتا ببياض النهار
فلا يبقى بعد ذهاب البياض فاذا علم به بعد ذهاب البياض فانما علمت به بعد انتهائها فلهذا لا يكون لها
الخيار وفي المنتقى اذا قال لها اذا اهل الهلال فامرك بيدك فان علمت ان الهلال قد اهل ولم تختر
نفسها في ذلك المجلس خرج الامر من يدها وان جاءت بعد الهلال بايام وقالت لم اعلم به فان جاءت بامر
اي انها فيه صادقة حلفتها على ذلك وقبلت قولها والامر بيدها وان جاءت بامر اي انها كاذبة فيه لم اقبل
قولها وفيه ايضا اذا قال لها امرك بيدك على ان لا تاتين البصرة او على ان لا تخرجي من مصرك او ما اشبه
ذلك فهذا كله على القبول فاذا قبلت ثم اختارت نفسها طلقت وكذلك لو قال على ان تؤدي الى الف
درهم او قال على ان تؤدي الى كل يوم درهما او على ان تعملي في حاجتي واشترط شيئا مجهولا فهذا على القبول
واذا قبلت واختارت نفسها وقع الطلاق وردت مهرها الذي اخذت منه الا في قوله الف درهم
ولو قال امرك بيدك ان لم تخرجي اليوم من منزلك فهذا يمين ولا يحتاج فيه الى القبول ويكون الامر بيدها

حتى تغرب الشمس ان لم تخرج من منزلها فاذا غربت الشمس خرج الامر من يدها اذا قال لها
امرك بيدك كلما شئت فلها ان تختار نفسها كلما شاءت فى ذلك المجلس وغيره حتى تبين بثلاث لان كلمة
كلما تقتضي تكرار الافعال فيتكرر التفويض بتكرار المشية الا انها لا تطلق نفسها فى كل مجلس اكثر من
واحدة لان كلمة كلما اقتضت التكرار صار كانه قال لها فى كل مجلس امرك بيدك فقد اختارت نفسها
مرة فقد استوفت موجب ذلك الامر من التطليقة فانما يتجدد لها الملك عند مشية مستقلة فاذا استوفت
ثلاث تطليقات ثم عادت اليه بعد زوج فلا خيار لها لانها استوفت ذلك الملك بتمامه والمفوض اليها ذلك
اذ هو المملوك للزوج ولو قال لها امرك بيدك اذا شئت او متى شئت فلها ان تختار نفسها مرة واحدة فى
ذلك المجلس وغيره اما الاقتصار على المرة لان متى واذا لا يقتضيان التكرار واما التعدى الى ما بعد
المجلس لان كلمة اذا او متى يوجبان تعمم الوقت فقد جعل لها مشية عامة فى الاوقات كلها كانه قال لها
فى اى وقت شئت ولو اختارت زوجها خرج الامر من يدها لانها ردت ما جعل اليها ولو قال لامراته
امرك لا تنفى فى يدك لتطلقها متى شئت فهذا مشورة والامر بيدها فى ذلك المجلس ذكره فى المنتقى
وذكر فى الاصل اذا قال الرجل لغيره قل لامراتى امرك بيدك لا يصير الامر بيدها ما لم يقل المامور لها
امرك بيدك وجعل هذا من الزوج امرا بالتفويض لا امرا بالخبار عن كون الامر فى يدها لانه لا يمكن ان
يجعل هذا امرا بالاخبار لان الامر بالاخبار يقتضى وجود المخبر عنه اولا وما وجد من الزوج لا
يصلح لتفويض الامر اليها ليجعل تفويضا من الزوج اولا ثم امرا بالاخبار لان التفويض الى الغايبة لا يثبت
بقوله امرك بيدك واذا تعذر ان يجعل هذا امرا بالاخبار جعلناه امرا بالتفويض وبمثله لو قال لغيره
قل لامراتى ان امرها بيدها يصير الامر فى يدها قبل الاخبار وجعل ذلك امرا بالاخبار لان قول الزوج
ان امرها بيدها حقيقة الاخبار عن كون الامر بيدها وفى الاصل ايضا اذا قال لها امرك بيدك ثم
قال لها امرك بيدك بالف درهم فقالت اخترت نفسى فهى باين بتطليقتين والالف لازم لها وفيه ايضا
اذا جعل امرها بيد صبى او مجنون فليس له ان يخرجه منه ويتقيد بالمجلس جعل امرها بيد رجلين فطلقها
احدهما لم يجز لان هذا امر يحتاج فيه الى الراى وقد رضى براييهما والراضى براى المثنى لا يكون راضيا براى
الواحد هذا الحال فى ما لو قال لهما طلقا امراتى فطلقها احدهما فانه يجوز لان هذا امر لا يحتاج فيه
الى الراى وفى المنتقى الحسن بن زياد اذا قال لامراتين له امركما بيدكما لم تطلق واحدة منهما الا باجتماعهما على
طلاقهما اذا جعل امر امراته بيدها ان غاب عنها او شرب المسكر فوجد احد الامرين وطلقت بالمراة نفسها
ثم وجد الامر الاخر ليس لها ان تطلق نفسها لان الامر واحد وانه معلق باحد الشرطين الا ان يكون معلقا
بكل واحد من الشرطين ووقعت واقعة فى زماننا ان رجلا جعل امر امراته بيدها على انه متى ضربها بغير
جناية منها فهى تطلق نفسها متى شاءت فخاصمته المراة الى القاضى وقالت انه ضربني بغير جناية
فطلقت نفسى وطالبته ببقية المهر وسال القاضى الزوج لماذا ضربتها فقال الزوج بقصد ذم
فقالت المراة للقاضى انه اقر بالضرب واقر بشرط صحة ايقاع الطلاق فمره ببقية مهرى الى ان جاء الزوج
بعد ذلك الى القاضى وادعى انه ضربها بجناية كانت منها واقامت على ذلك بينة واستفتوا عن صحة دعواه
فاتفقت الاجوبة على فساده لمكان التناقض ووجه ذلك ان المراة ادعت الضرب بغير جناية والقاضى
سأله عن القاضى لان القاضى انما يسال المدعى عليه عما يدعيه المدعى واذا اقر بالضرب فقد اقر بالضرب
بغير جناية لان كلامه خرج جوابا لسوال القاضى والجواب يتضمن اعادة ما فى السوال فيصير يدعوى

الضرب بالجناية بعد ذلك متناقضا فلا يسمع دعواه ويمكن ان يقال يسمع دعواه ولا تناقض بينهما
لانه ما اقر اولا بالضرب بغير جناية لان القاضى لم يساله عن الضرب بغير جناية بل يساله عن الضرب
مطلقا وسواله عقيب دعواها الضرب بغير جناية لا يدل على تقييد السوال بالضرب بغير جناية
اذ يجوز ان يساله عن اصل الضرب حتى اذا جحد الضرب اصلا يامرها باقامة البينة على الضرب ولو اقر
بالضرب يساله اكان الضرب بجناية الضرب او بغير جناية فلا ينعقد السوال عن الضرب بغير جناية
بالشك فلا يصير الزوج بما تكلم مقرا بالضرب بغير جناية فلا يتحقق التناقض فى دعواه الضرب بجناية
بعد ذلك ثم اذا صار الامر بيدها كانت على خيارها ما دامت فى المجلس وان تطاول يوما او اكثر لان المجلس
قد يطول وقد يقصر وهذا حكم يوقت بالمجلس فلا يفترق الحال بين ان يطول المجلس وبين ان يقصر الا ترى
ان حكم قبض بدل الصرف والسلم لما توقت بالمجلس لم يفترق الحال بين ان يطول المجلس ويقصر وان قامت
عن مجلسها بطل الخيار لان هذا دليل الاعراض والامر باليد يبطل بصريح الاعراض فكذا بدليله وكذلك
ان اخذت فى عمل اخر يعلم انه قطع لما كانت فيه بطل خيارها وان كانت قايمة فقعدت لا يبطل خيارها لان
القعود دليل الاقبال لا دليل الاعراض لان هذا امر يحتاج فيه الراى والقعود اجمع للراى بخلاف ما اذا كانت
قاعدة فقامت ولو كانت قاعدة فاضطجعت ذكر شمس الايمة السرخسى رحمه الله انها اذا وضعت وسادة
واضطجعت ووضعت عليها راسها ففيه اختلاف المشايخ منهم من قال لا يبطل خيارها ومنهم من قال
اذا هيات الوسادة كما تفعل للنوم فهذا منها تهاون بالامر والاعراض عنه فيبطل خيارها ولو كانت متكية
فاستوت قاعدة لا يبطل خيارها ولو كانت قاعدة فاتكات ذكر شمس الايمة السرخسى ان فيه روايتين
وذكر شمس الايمة الحلوانى فيما اذا كانت قاعدة فاتكات ان فى ظاهر الرواية لا يبطل خيارها وروى عن
ابى يوسف انه يبطل وان ركبت بطل خيارها وان نزلت من الدابة لا يبطل خيارها وان كانت محتبية او كانت
على العكس لا يبطل خيارها واذا كانت على دابة حين جعل الزوج امرها بيدها فهو على وجوه ان كانت الدابة
واقفة حين جعل امرها بيدها فسارت او كانت سايرة فسارت كذلك خرج الامر من يدها وان كانت واقفة
فاجابت ثم سارت او كانت سايرة فكما سمع التفويض اجابت فى خطوتها ذلك واسرعت فى ذلك حتى تبين
جوابها لم تبن منه وان كانت الدابة سايرة فدفعها لا يبطل خيارها ولو كانت فى بيت فمشيت فى البيت من
جانب الى جانب فهو على خيارها والسفينة كالبيت لا كالدابة وفى الحقيقة لا فرق بين السفينة وبين
ظهر الدابة فان المجلس قد يبدل حقيقة ولكن انما فرقنا بينهما لان سير السفينة لا ينضاف الى راكبها لانها
لا تساق لكنها تجرى بالماء والريح والريح ليست فى يد احد بخلاف سير الدابة فانه ينضاف الى راكبها يقال
فى العرف فلان سار اليوم كذا فرسخا وان كان سار على الدابة قال شمس الايمة الحلوانى وسواء كانا
على دابتين او على دابة واحدة او كانت هى على دابة وهو يمشى او كانا فى سفينتين او فى سفينة واحدة اذا كانا
فى محملين او فى محمل واحد حتى اذا كانا على عاتق رجل واحد واختارت نفسها فى خطوتها ذلك بانت منه
واذا قال لها امرك بيدك فقالت ادعو لى ابى استشيره او قالت ادعوا شهودا اشهدهم فهى على خيارها
لان هذا من اسباب الامتثال ودليل الاقبال دون الاعراض حتى اذا اختارت نفسها وقعت الفرقة فالزمت
لا بكرها وكذا اذا لبست ثيابا من غير قيامها عن المجلس لا يبطل خيارها وان لم تجد احدا يدعو بالشهود فقامت
بنفسها ولم تنتقل لتدعو بشهود هل يبطل خيارها اختلف فيه المشايخ قال بعضهم لا يبطل خيارها
لانه لم يوجد منها الاعراض لا نصا ولا دلالة فان هذا القيام ليس بدليل الاعراض وقال بعضهم يبطل خيارها

لانه سدل المجلس ان لم يوجد منها الاعراض وتبدل المجلس يوجب بطلان الخيار سواء كانت معذورة
او غير معذورة الا ترى ان الزوج لو اخذ بيدها واقامها من مجلس الخيار بطل الخيار وانما بطل لتبدل
المجلس لا بوجود الاعراض منها كذا هاهنا واذا ابتدأت الصلوة بعد الخيار سواء كانت معذورة او غير
معذورة الا ترى ان الزوج لو اخذ بيدها واقامها من مجلس الخيار بطل الخيار وانما بطل لتبدل المجلس
لا بوجود الاعراض منها كذا هاهنا واذا ابتدأت الصلوة بعد ما جعل امرها بطل خيارها ولو كانت في
صلوة الفريضة لا يبطل خيارها باتمام الصلوة لانها ممنوعة عن القطع فلا تكون متمكنة من الاختيار قبل
الاتمام وانما يثبت الاعراض بترك الاختيار بعد التمكن منه وان كانت في تطوع لم يبطل خيارها ان سلمت
على راس الركعتين لانه لا يحل لها قطع ذلك وان قامت الى الشفع الاخر يبطل خيارها لان كل شفع من
التطوع صلوة على حدة فصار القيام الى الشفع الاخر بمنزلة اشتغالها بابتداء الصلوة ثم ان محمدا رحمه الله
لم يفصل في الاصل بين تطوع وتطوع وروى ابن سماعة في نوادره عنه انها اذا كانت في الاربع قبل
الظهر في الشفع الاول فقامت الى الشفع الثاني لا يبطل خيارها لان الاربع قبل الظهر شرعت بتحريمة
واحدة لا يجوز اداؤها بتحريمتين وكانت هذه الاربع كالركعتين في ساير الصلوات ولو كانت في الوتر في
الشفع الاول فانها لا يبطل خيارها اما عند ابي حنيفة فلان الوتر واجب بمنزلة المغرب واما عندهما فلانها
سنة موكدة شرعت بتحريمة واحدة فكانت كالاربع قبل الظهر الا ترى ان الوتر يقضى اذا فات عن وقتها
بخلاف الاربع قبل الظهر ولو دعت بطعام في مجلس الخيار فطعمت بطل خيارها قل ذلك او كثر ولو شربت
ما لا يبطل خيارها والفرق ان مجلس الخيار مجلس التدبير والناس لا ياكلون عادة في مجلس التدبير بل يفردون
للاكل مجلسا فتصير بالاكل رافضة مجلس الراي فكان ذلك دليل الاعراض واما شرب الماء في مجلس التدبير
معتاد فلا تصير بشرب الماء رافضة مجلس الراي وذكر القدوري في شرحه ان الاكل اليسير لا يبطل
الخيار اذا اكلت من غير ان تدعو بطعام لان الاكل اليسير لا يدل على الاعراض فاما اذا دعت بطعام او تكلمت
بكلام يكون تركا للجواب فان امرت وكيلها ببيع او شري او امرت اجنبيا بذلك بطل خيارها لان هذه الافعال
دليل الاعراض واذا امتشطت او اغتسلت او مكنت من زوجها بطل خيارها وان سبحت او قرات شيئا قليلا
لا يبطل خيارها ولو طال ذلك يبطل خيارها وفي المنتقى اذا قال لها امرك بيدك فقالت الحمد لله على عتق نسمه
وهدى بدنه وحجة شكرا لما جعلت الي وقد طلقت نفسي ولا يخرج الامر من يدها بما قالت واذا قال لغيره
طلق امراتي واحدة رجعية فطلقها واحدة باينة او قال له طلقها واحدة باينة فطلقها واحدة رجعية يقع تطليقة
واحدة على حسب ما امره الزوج ذكر في الاصل وفي المنتقى اذا قال لها طلقي نفسك واحدة باينة
ان شئت وطلقت نفسها واحدة يملك الرجعة لم يقع عليها شي في قول ابي يوسف وهو قياس قول ابي حنيفة
ولو قال لها طلقي نفسك واحدة املك الرجعة ان شئت فطلقت نفسها واحدة باينة فانه يقع عليها واحدة
يملك الرجعة في قول ابي يوسف ولا يقع شي في قياس قول ابي حنيفة اذا وكل رجلا ان يطلق امراته للسنة
وهي ممن تحيض وكان التوكيل في حالة الحيض او في طهر جامعها فيه فطلقها الوكيل في حالة الحيض او في
ذلك الطهر لا يقع الطلاق لانه ليس بتوكيل للحال بل وكالته مضافة الى الطهر في الصورة الاولى والى الحيض
والطهر في الصورة الثانية وكذلك لو قال لها في هذه الحالة انت طالق للسنة انت طالق اذا طهرت انت
طالق اذا حضت وطهرت لا يقع الطلاق واذا طهرت في الصورة الاولى او حاضت وطهرت في الصورة
الثانية فطلقها الوكيل بعد ذلك يقع الطلاق لانه صار وكيلا الان فالايقاع حصل بحكم التوكيل فيصح واذا

وكل

وكل غيره بان يطلق امراته ثم طلقها الزوج بنفسه قبل طلاق الوكيل فهذا لا يكون عزلا للوكيل ويقع
طلاق الوكيل عليها ما دامت في العدة وبعد ما انقضت العدة لا يقع طلاق الوكيل عليها ان وجها الزوج
او لم يتزوج ووكل رجلا بطلاق امراته والوكيل غايب لم يعلم فطلق الوكيل قبل العلم لا يقع طلاقه لانه لا
يصير وكيلا قبل العلم وفي المنتقى عن ابي يوسف انه يصير وكيلا قبل العلم قال ابو يوسف ولا احفظه
عن ابي حنيفة واذا قال لغيره طلق امراتي ان شاءت لا يصير وكيلا ما لم تشا ولها المشية في مجلس علمها
واذا شاءت في مجلس علمها حتى صار وكيلا لو طلقها الوكيل في ذلك المجلس يقع ولو قام عن مجلسه بطل التوكيل
ولا يقع طلاقه بعد ذلك قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله وينبغي ان يحفظ هذا فان البلوى فيها تعم
فان عامة كتب الطلاق التي يكتبها الزوج من القرية يكون فيها انها الذي كتبت اليك هذا الكتاب سل امراتي هل
تشاء الطلاق فان شاءت فطلقها ثم ان الوكلا كثيرا ما يوخرون الايقاع عن مجلس مشيتها ولا يدرون ان الطلاق
لا يقع واذا قال لغيره انت وكيل في طلاقها على اني بالخيار او على انها بالخيار فالوكالة جايزة والخيار باطل واذا قال
لغيره طلق احدى نساي فطلق واحدة منهن بعينها صح وليس للزوج ان يصرف الطلاق الى غيرها وكذا اذا قال
طلق واحدة منهن لا بعينها صح ويكون الخيار للزوج وهذا لان احدى كما يطلق على واحدة نكرة يطلق على واحدة
بعينها الا ترى انه يستقيم ان يقال هذا من احدى نسايها وقد حصل التوكيل مطلقا من غير تقييد الاحدى بالعين
ولا بالجهالة فيجري على اطلاقه ويصير تقدير المسيلة كانه قال طلق واحدة من نساي ان شيت بعينها وان شيت
لا بعينها ولو نص على هذا كان الجواب كما قلنا فهاهنا كذلك هذه الجملة من الاصل وفي الجامع اذا قال لامراته
طلقي نفسك ثلاثا للسنة وقد كان قد دخل بها فقالت في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه طلقت نفسي ثلثا
للسنة لم يقع عليها شي بهذا القول ابدا اما في الحال فظاهر واما اذا جاء وقت السنة فلانها تتصرف بحكم
التفويض والداخل تحت التفويض التحيير دون الاضافة والتعليق بخلاف ما اذا قال الزوج لها انت طالق
للسنة في غير زمان السنة حيث يقع الطلاق اذا جاء وقت السنة لان الزوج يتصرف بحكم المالكية
وهو كما يملك التنجيز يملك الاضافة والتعليق فاذا لم يصح هذا القول تنجيزا صح اضافة وتعليقا صيانة للمتصرف
عن البطلان وان كانت طاهرة من غير جماع حين قالت هذا القول وقعت للحال واحدة لوجود وقت السنة ثم لا يقع
عليها بذلك اللفظ شي في الطهر الثاني والثالث الا اذا وجد ذلك الايقاع عند كل طهر لما ذكرنا ان المفوض اليها ان
تطلق نفسها عند كل طهر طلقة ومن فوض اليه ايقاع الطلاق في المستقبل اذا اوقع في الحال لا يصح ايقاعه
لانه لا يمكن تصحيحه معلقا لان المفوض اليه التنجيز فلهذا قال لا يقع عليها شي بذلك اللفظ في الطهر الثاني
وكذا في الطهر الثالث لما عرف فان قيل لو كان هذا تفويضا عند كل طهر تطليقة وجب ان لا يقع في الطهر
الاول شي عند ابي حنيفة لانها طلقت نفسها ثلاثا والزوج اذا قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها
لا يقع شي قلنا اختلفت مشايخنا في الجواب عن هذا الاشكال بعضهم قالوا ما ذكر في الكتاب قولهما اما
على قول ابي حنيفة لا يقع في الطهر الاول شي وبعضهم قالوا لا بل ما ذكر في الكتاب قول الكل والفرق لابي حنيفة
على قول هذا القايل بين هذه المسيلة وبين تلك المسيلة ان هناك خالفت امر الزوج معنى ولفظا فلم يقع وهاهنا
وافقت امره لانه امرها ان تطلق نفسها ثلاثا للسنة بالف درهم فقالت طلقت نفسي ثلاثا للسنة
بالف درهم وهي طاهرة من غير جماع وقعت واحدة للحال بثلث الالف فاذا حاضت وطهرت لا يقع عليها
شي اخر بذلك القول الا ان تجدد الايقاع لما قلنا فان جددت الايقاع بعد ما طهرت في مجلس طهرها وقعت
واحدة بغير شي وكذلك في الطهر الثالث فان قال الزوج انا رضيت بايقاعها الثلاث بالالف وقد وقعت

الثلث بثلث الالف فصارت مخالفة لايلتفت الى قوله ويقال له انها لم تخالف امرك لفظا ومعنى
لكن امتنع وجوب بعض البدل حكما لانعدام شرط الوجوب بالثانية والثالثة وهو زوال الملك لكون
الملك زايلا بالطلقة الاولى ولكن الطلاق يجعل شرط وقوعه وجود القبول لا وجوب القبول وقد تقدم
قبول صحيح فوقعت الثانية والثالثة بغير شي لهذا قلنا وامتناع وجوب بعض البدل حكما لانعدام
شرط الوجوب لا يجعلها مخالفة الا ترى انه لو ابانها ثم قال لها طلقي نفسك واحدة بالف فقالت طلقت
نفسي بالف يقع الطلاق عليها مجانا والا ترى انه اذا قال لغيره طلق امراتي بخمر او خنزير فطلقها يقع الطلاق
بغير شي والا ترى انه اذا قال لغيره قل لامراتي انت طالق ثلاثا عند كل طهر واحدة بالف درهم فقال
الرجل لها ذلك وقبلت وقع عليها في الطهر الاول واحدة بالف ويقع الاخران بغير شي والمعنى في ذلك
ما قلنا اذا وقعت المشاجرة بين رجل وامراته فقال الرجل امرك بيدك يصلح بيننا فان جرى مذاكرة الطلاق
فله ان يطلقها وفي البقالي وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله اولياء المراة اجتمعوا وطلبوا من الزوج ان
يطلقها فطال الكلام بينهم فقال الزوج لابيها ماذا تريد هي افعل ما تريد وخرج ثم طلقها ابوها لم
تطلق ان لم يرد به الزوج التفويض ويكون القول قوله ان لم يرد به التفويض وفي فتاوى اهل سمرقند
اذا قالت المراة لزوجها في غضب ان كان ما في يدك في يدي استنقذت نفسي فقال الزوج
الذي في يدي في يدك فقالت المراة طلقت نفسي ثلاثا فقال الزوج لها قولي مرة اخرى فقالت طلقت
نفسي ثلاثا ثم قال الزوج لم انو بذلك طلاقا طلقت ثلاثا بقولها طلقت نفسي ثلاثا بعد قوله قولي مرة
اخرى لان هذا بمنزلة قول الزوج لها قولي طلقت نفسي ثلاثا ولو قال الزوج لها ذلك فقالت طلقت
نفسي تطلق ثلاثا وفي فتاوى ابي الليث اذا قالت المراة لزوجها على وجه المزاح وكيل تو بهشتم فقال
بهشتي فقالت طلقت نفسي ثلاثا فقال الزوج بالفارسية تو بر من حرام كشتي ما را جدا بايد بودن ثم اراد
الزوج ان يراجعها قال في الكتاب يسال الزوج فان نوى بالتوكيل الطلاق ولم ينو العدد طلقت واحدة
رجعية وان نوى بالتوكيل المفارقة ولم ينو العدد فهي واحدة باينة ويمكن ان يقال بان قول الزوج تو بر من
حرام كشتي دليل ارادة البينونة ينبغي ان يسال هل نوى الثلاث فان كان نوى الثلاث يقع الثلاث
وان لم ينو الثلاث تقع واحدة باينة عندهما وعلى قول ابي حنيفة لا يقع شي لانها مامورة بايقاع الواحدة
وقد اوقعت الثلاث ولو وكل رجلا بان يطلق امراته وقال له طلقها بين يدي اخي فلان فذلك مشورة
وليس بشرط حتى لو طلقها لا بين يديه وقع كما لو قال له طلقها بشهود فطلقها بغير شهود وفي فتاوى
سمرقند بانت وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله اذا قال الرجل لغيره لا انهاك عن طلاق امراتي لا يصير
وكيلا بالطلاق وهذا بخلاف ما لو قال لعبده لا انهاك عن التجارة حيث يكون ماذونا في التجارة لان ترك
النهي سكوت وبالسكوت يثبت الاذن في التجارة اما لا يثبت التوكيل بالطلاق وفي مجموع النوازل امراة
قالت لزوجها ... يا ... كار ... فقال الزوج ... فقالت المراة
طلقت نفسي ثلاثا لا يقع شي والقول قول الزوج انه لم يرد الطلاق وسئل شمس الايمة الاوزجندي
عمن قال لغيره امرك ... فقال ذلك الحكم لك فقال الحكم والامر قال لا تطلق اذا وكل الرجل رجلا ان يطلق
امراته فطلقها وهو سكران ينظر ان وكله وهو سكران فطلق يقع وان وكله وهو صاحي فطلقها بعد ما صار
سكرانا لا يقع هكذا حكى فتوى شمس الايمة الحلواني رحمه الله بل هذا اذا كان الطلاق بمال اما في الطلاق
بغير المال يقع الطلاق على كل حال لان المطلوب من الوكيل مجرد العبارة اذا كان الطلاق بغير مال والسكران وغيره

في مجرد العبارة على السواء **نوع اخر في تفويض الطلاق اليها بقوله اختاري**
اذا قال لها اختاري وهو ينوي الطلاق فلها الخيار ما دامت في ذلك المجلس وان تطاول
المجلس يوما او اكثر وان قال الزوج لم ارد الطلاق بقوله اختاري فذلك ليس بشي ويقبل قول الزوج
في ذلك الا ان يكون في حالة الغضب او في حال مذاكرة الطلاق او يكون كرر لفظة الاختيار بان قال
اختاري اختاري لان هذا الكلام لا يذكر على وجه التكرار الا في حق الطلاق وان قامت عن مجلسها قبل
ان تختار شيا بطل خيارها واعلم بان الخيار بمنزلة الامر باليد في جميع ما ذكرنا من الاحكام الا
في حكم واحد وهو صحة نية الثلث فان الزوج اذا نوى بالامر باليد الثلاث صحت نيته واذا نوى
بالتخيير الثلاث لا يصح نيته لان قوله امرك بيدك تفويض الامر وانه يحتمل العموم والخصوص فاي ذلك نوى
صحت اما قوله اختاري امر بالفعل وانه لا يحتمل العموم فلا تصح نية العموم وان اختارت زوجها فليس بشي
وروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت خيرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخترناه ولم يكن طلاقا
وان اختارت نفسها فهي تطليقة باينة لان هذا من جملة الكنايات ثم التخيير لا يخلو من ثلاثة اوجه
اما ان يكون في كلامهما ذكر نفس المراة او التطليقة او الاختيار بان قال لها اختاري نفسك او قال لها اختاري
تطليقة او قال اختاري اختيارة فقالت المراة اخترت نفسي او قالت اخترت تطليقة او قالت اخترت
اختياره وفي هذا الوجه يقع الطلاق واما ان كان في كلام احدهما ذكر شي من ذلك اما في كلام المراة او في
كلام الزوج بان قال الزوج اختاري نفسك اختاري تطليقة او اختاري اختيارة فتقول المراة اخترت
او يقول الزوج اختاري فتقول المراة اخترت نفسي او تقول اخترت تطليقة وفي هذا الوجه يقع الطلاق
ايضا لانه اذا ثبت ذلك في كلام الزوج ثبت في كلامها لان كلامها خرج جوابا والجواب يتضمن اعادة ما في
السوال فلم يبق الاحتمال لا في الخطاب ولا في الجواب واذا ثبت ذلك في كلام المراة يزول الاحتمال عن
الخطاب بالنية وعن الجواب بالتنصيص اما اذا خلا اللفظان عن ذكر شي من ذلك لم يقع شي لان اختيارها
محتمل بين ان يكون لنفسها فتقع وبين ان تكون لزوجها فلا تقع بالشك ولا يصير مجمل كلامها مفسرا بنية الزوج
لان نية الزوج انما تعتبر ليصير الطلاق بيدها فاما ان يصير المجمل من كلامها مفسرا بنية الزوج فلا
ولو قال لها اختاري اختاري اختاري ينوي الطلاق بهذه الكلمة فاختارت نفسها فهي طالق ثلاثا قال
مشايخنا قول محمد في هذه المسلة وهو ينوي الطلاق بذلك كله يقع اتفاقا لان عند تكرار هذه اللفظة
لا يحتاج الى النية على ما مر وكذلك لو قالت طلقت نفسي او قالت انا طالق فهو جواب للكل على ما مر
وكذا لو قالت اخترت تطليقة فهي واحدة باينة هشام قال سالت محمدا عمن قالت لزوجها خيرني
خيرني خيرني فقال قد فعلت فطلقت نفسها فهي واحدة باينة ولو قالت خيرني وخيرني وخيرني فقال
قد فعلت وطلقت نفسها فهي ثلاث الحسن بن زياد اذا قال لها اختاري اختاري اختاري فقالت
قد ابطلت واحدة بطل ذلك كله رواه عن ابي حنيفة رحمه الله ولو قال لها اختاري ثم اختاري ثم اختاري
فاختارت نفسها ذكر محمد رحمه الله انها تطلق ثلاثا اختلف المشايخ فيه منهم من قال ان المسلة
ماولة تاويلها انه قال اختاري وسكت ثم قال اختاري وسكت ثم قال اختاري
وسكت فقالت اخترت نفسي وما ذكر من كلمة ثم فذلك لفظ محمد لا لفظ الزوج حتى لو كان ذلك لفظ
الزوج بان قال الزوج اختاري ثم اختاري ثم اختاري فقالت اخترت نفسي لا يقع الا الاولى ويتوقف
وقوع الثانية والثالثة على قولها اخترت ثانيا وثالثا وهو نظير ما لو قال لامراته ان دخلت الدار

تكرر لفظ اختاري كالحال
مذاكرة الطلاق والغضب
لا يحتاج الى النية

فلا تقع

فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار مرة تطلق ثلاثا
ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم ان دخلت الدار فانت طالق ثم ان دخلت الدار فدخلت
الدار مرة تطلق واحدة ولا يقع الثلاث ما لم يدخل الدار ثلاث مرات كذا هاهنا ومنهم من قال يقع
الثلاث وان ذكر الثانية والثالثة بكلمة ثم فعلى هذا يحتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين مسئلة الدخول
والفرق ان قوله اختاري اختاري تفويض وتمليك نصا وتعليق اقتضاء واذا كان تمليكا نصا كان
العبرة للتمليك وجواب واحد يكفي لتمليكات كثيرة حصلت جملة او مرتبة فانه لو قال بعت هذا منك
بكذا ثم قال اجرت هذا ثم قال وهبتك هذا فقال قبلت كان جوابا للكل اما قوله ان دخلت الدار
تعليق نصا ليس فيه معنى التمليك وفي التعليقات تراعى صفة الشرط لوقوع الطلاق كما يراعى
اصل الشرط وصفة الشرط لم توجد في حق الثانية والثالثة واذا قال لها اختاري اختاري وقال
عنيت بالاولى الطلاق وبالثاني امرها صدق ديانة لا قضاء اذا قال لها اختاري الازواج او قال اختاري
اهلك وقع الطلاق استحسانا ولو قال لها اختاري اختك او امك او اباك ونوى الطلاق فاختارت ما
قال ففيما اذا اختارت امها او اباها يقع الطلاق استحسانا وفيما عداهما لا يقع الطلاق وفي الجامع
اذا قال لها اختاري اختاري اختاري بالف درهم فقالت اخترت نفسي واحدة او بواحدة طلقت ثلاثا
وكان عليها الالف لان قولها اخترت نفسي جواب تام لجميع ما قال الزوج لو اقتصرت عليه فكذا
اذا زادت قولها واحدة لان قولها واحدة يصلح جوابا عن الكل ايضا بان كان معناه اخترت نفسي باختياره
واحدة لا يحتاج بعد هذا الى اختياره اخرى كما في قولهم ضربته وجيعا اي ضربا وجيعا ولو كانت
قالت اخترت نفسي بالاولى او بالوسطى او بالاخيرة طلقت ثلاثا وعليها الالف في قياس قول ابي
حنيفة وفي قولهما ان قالت بالاولى او الوسطى طلقت واحدة باينة بغير شي وان قالت بالاخيرة
وقعت تطليقة بالف درهم ولو قال اختاري تطليقة فهي تطليقة رجعية وقد ذكرنا نظير هذا
في الامر باليد اذا قال لها اختاري فقالت لا اختارك او قالت لا اريدك او قالت لا حاجة لي فيك
فهذا كله باطل لو قال لا اختار الطلاق فهذا رد الامر وان قالت هويت زوجي او احببته فهي على خيارها
وان قالت كرهت فراق زوجي فقد اختارته وان قالت اخترت ان لا اكون امراتك فقد بانت منه
عن ابي يوسف اذا قال الرجل لغيره اخبر امراتي ان امرها بيدها فاختارت نفسها قبل ان يخبرها جاز
وعن محمد خلافه

نوع اخر فيما يصلح جوابا في التفويض وفي الجمع بين الالفاظ التي يقع بها التفويض

قول المراة طلقت اخترت يصلح جوابا لقول الزوج
امرك بيدك ولقوله اختاري وقوله اخترت لا يصلح جوابا لقوله طلقي نفسك حتى انه اذا قال لها طلقي
نفسك فقالت اخترت نفسي لا يقع شي ولو قال لها امرك بيدك او قال لها اختاري فقالت طلقت
نفسي يقع والفرق ان قولها اخترت ليس من الفاظ الطلاق لا وضعا ولا حكما ولهذا لو اراد الزوج ان
يوقع الطلاق عليها بقوله اخترت لا يقدر ولكن جعل جوابا باجماع الصحابة متى انبنى على تخيير من الزوج
فاذا لم يسبق من الزوج تخيير لغا لفظة الاختيار فاما قولها طلقت من الفاظ الطلاق وضعا وحكما
بل هو الاصل فيه الا انها خالفت في الوصف متى سبق من الزوج تخيير فيلغو الوصف ولكن الموافقة
في الاصل كافية في الوقوع وقال ابو يوسف اذا قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي لم يقع في
قياس قول ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما يقع تطليقة رجعية لان لفظة البينونة متصفة طلاقا

نضار كما لو قالت طلقت نفسي تطليقة باينة فيصح الاصل ويلغو الوصف ولابي حنيفة ان لفظة
الابانة لم تصلح جوابا لانه لم يفوض اليها الابانة فصارت مبتداة بهذا الكلام فلم يتضمن هذا
الكلام طلاقا هكذا ذكر القدوري في شرحه وذكر في الجامع الصغير قول ابي حنيفة انه يقع
والوجه ما ذكرنا لابي يوسف ومحمد واذا جمع الزوج بين الفاظ التفويض وهو قوله امرك بيدك
اختاري طلقي فان ذكرها بغير حرف صلة يجعل كل واحدة كلاما مبتدا ولو ذكرها بحرف الفا فالمذكور
بحرف الفا يجعل تفسيرا ان صلح تفسيرا ولفظ الاختيار يصلح تفسيرا للامر باليد لانه اخص من لفظة
الامر لان الامر باليد قد يكون في الاختيار وغيره وقد يكون بالثلاث وقد يكون بواحدة والخاص يصلح
تفسيرا للعام والامر باليد لا يصلح تفسيرا للخاص والطلاق يصلح تفسيرا للاختيار لان الشي لا يصلح
تفسيرا لنفسه واذا لم يصلح تفسيرا يجعل علة لما تقدم وان تعذر جعله علة يحمل على العطف ولو
ذكرها بحرف الواو فهو للعطف والمعطوف لا يصلح تفسيرا للمعطوف عليه لان العطف يقتضي
المغايرة والتفسير مع المفسر لشي واحد واذا عطف البعض على البعض فالتفسير المذكور في اخرها
يجعل تفسيرا للكل لان بحكم العطف صار الكل في معنى كلام واحد واذا قال لها امرك بيدك طلقي
نفسك او قال لها اختاري طلقي نفسك فقالت اخترت نفسي وقال الزوج لم ارد الطلاق كان مصدقا
ولا يقع عليها شي لان قوله طلقي نفسك لما ذكر بدون حرف الصلة ثم يجعل جوابا وتفسيرا الاول الكلام
بل اعتبر تفويضا مبتدا فبقي الاول منهما فكان القول قوله في انه لم يرد الطلاق وقوله طلقي وان كان
تفويضا مفسرا الا ان قولها اخترت لا يصلح جوابا له فلا يقع به شي حتى لو قالت طلقت نفسي تقع تطليقة
رجعية في المسئلتين جميعا بقوله طلقي نفسك لانه تفويض صريح مفسر وقولها طلقت يصلح جوابا
له والواقع بالصريح رجعي ولو قال لها امرك بيدك وطلقي نفسك او قال لها اختاري وطلقي نفسك فاختارت
نفسها وقال الزوج لم ارد الطلاق بالامر باليد بالاختيار لم يقع شي لان الكلام بقي منهما مجملا لان قوله
وطلقي لم يصر تفسيرا لكونه معطوفا عليه فيقبل قول الزوج انه لم يرد الطلاق بالكلام الاول وقوله وطلقي
ان كان تفويضا مفسرا الا ان قولها اخترت نفسي لم يصلح جوابا له ولو قال لها امرك بيدي فاختاري
فطلقي نفسك فقالت اخترت نفسي فقال الزوج لم ارد شيئا من ذلك الطلاق فانه لا يصدق على ذلك ويقع
تطليقة ثانية بقوله امرك بيدك مع يمينه بالله ما اراد به الثلاث لان الامر باليد كلام منهم وقوله اختاري
خرج جوابا وتفسيرا له لانه ذكره بحرف الفا وهو يصلح جوابا وتفسيرا للامر باليد والوقوع بالمفسر لا بالتفسير
والواقع بالامر باليد طلاق باين ولكن مع احتمال الثلث فلهذا قال يقع تطليقة ثانية مع يمينه بالله ما اراد
به الثلاث ولو قال لها اختاري واختاري فطلقي نفسك فاختارت نفسها طلقت تطليقتين باينتين
لان قوله اختاري منهم وقوله فاختاري لا يصلح تفسيرا له فيجعل تفويضا مبتدا معطوفا على الاول
كانه قال اختاري واختاري لما عرف ان حروف الصلات يقام بعضها مقام بعض باعتبار الحاجة
وصار مسئلتنا اختاري واختاري فطلقي نفسك وهناك قوله فطلقي نفسك يصير تفسيرا للتفويض
بحكم العطف كذا هاهنا واذا صار قوله فطلقي نفسك تفسيرا لهما كان الوقوع بهما وقولها اخترت
يصلح جوابا لهما والواقع بكل واحد منهما طلاق باين فطلقت تطليقتين باينتين لهذا ولو قال لها اختاري
فامرك بيدك فطلقي نفسك فقالت قد اخترت نفسي او قالت طلقت نفسي فهي طالق تطليقة باينة
بقوله امرك بيدك يجعل المقدم موخرا كانه قال امرك بيدك فاختاري فطلقي نفسك وانما كان كذلك لان الامر

باليد لا يصلح تفسيرا للاختيار والاختيار يصلح تفسيرا للامر باليد فيجعل الاختيار تفسيرا للامر
باليد بالتقديم والتاخير فان التقديم والتاخير في كلام العرب جايز فصار كانه قال امرك بيدك
فاختاري فطلقي نفسك ولو كان هكذا يقع تطليقة باينة بقوله امرك بيدك وهي المسيلة المتقدمة
كذا هاهنا فلم يجعل الفاء هاهنا بمعنى الواو ليصير كانه قال اختاري وامرك بيدك فطلقي نفسك لانا لو
جعلنا هكذا يقع تطليقتان ولو جعلنا المقدم موخرا على نحو ما ذكرنا يقع تطليقة واحدة وكلا الوجهين
من المحتملات فجعلنا المقدم موخرا كيلا يقع اخرى بالشك **نوع اخر يتصل بهذا الفصل في**
تعليق الطلاق بالمشية وفي تعليق التفويض بالمشية اذا قال لامراته انت طالق ان شيت فذلك اليها ما دامت
في مجلسها فان شات في مجلسها وقع الطلاق لان هذا في معنى الخيار من حيث ان المشية عمل قلبها
كالاختيار ويكون الواقع رجعيا لان الوقوع بصريح الطلاق وهو قول الزوج انت طالق وكذلك اذا
قال لها طلقي نفسك ان شيت او لم يقل ان شيت فذلك اليها في مجلسها الا ان هاهنا لا تطلق ما لم تطلق
نفسها لان هاهنا المعلق بالمشية التطليق وهناك المعلق بالمشية الطلاق ولو قال لاجنبي طلق امراتي
ان شيت يقتصر على المجلس لان ذلك بدون ذكر المشية توكيل ومع ذكر المشية تمليك وقوله للمراة طلقي
صاحبتك نظير قوله للاجنبي طلق امراتي ان كانت مع ذكر المشية فهو تمليك وان كان مع دون ذكر
المشية فهو توكيل ولو قال لها انت طالق ثلثا ان شيت فقالت شيت واحدة فهو باطل
لان معنى قوله ان شيت الثلاث فصار الطلاق معلقا بمشيتها الثلاث وعلى هذا اذا قال لها طلقي
نفسك ثلثا ان شيت فطلقت نفسها واحدة لم يقع شي لان معنى كلامه طلقي نفسك ثلثا ان
شيت الثلاث فاذا طلقت نفسها واحدة فقد شات واحدة دون الثلاث وروى ابن سماعة عن
ابي يوسف اذا قال لها انت طالق ثلثا ان شيت فقالت انا طالق لا يقع الا ان تقول انا طالق ثلثا واذا قال
لها طلقي نفسك اذا شيت فقالت قد طلقت نفسي يقع الطلاق لانها شات حيث طلقت نفسها واذا
قال لها ان شيت فانت طالق غدا كانت المشية اليها في الحال ولو قال لها اذا جاء غد فانت طالق
ان شيت كان لها المشية في الغد لانه في الفصل الاول علق الطلاق بمشيتها مضافا الى الغد فلا
بد من اعتبار مشيتها اولا ليصح الاضافة الى ما بعد الغد في الفصل الثاني علق الطلاق بمجي الغد
معلقا بمشيتها فلا بد من مجي الغد اذ لا يتعلق ذلك بمشيتها كذا ذكر المسيلة في الزيادات وذكر في
الاصل اذا قال لها انت طالق غدا ان شيت فلها المشية في الغد ولو قال ان شيت فانت طالق
غدا فلها المشية في الغد ولو قال ان شيت فانت طالق غدا فلها المشية في الحال ولم يذكر في
المسيلة خلافا قالوا وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف ان لها المشيه في الغد في المسيلة
جميعا وفي المنتقى بشر عن ابي يوسف اذا قال لها انت طالق غدا ان شيت او انت طالق ان شيت غدا
فان ابا حنيفة قال لها المشية غدا وقال ابو يوسف ان قدم المشية فلها المشية في الحال وان اخرها
فهي على ما قال ابو حنيفة وعلى هذا اذا قال لها اختاري غدا ان شيت اختاري ان شيت غدا امرك
بيدك ان شيت غدا ان شيت غدا امرك بيدك والمشية في الغد في الحالين عند ابي حنيفة رحمه الله
وعلى هذا اذا قال لها طلقي نفسك غدا ان شيت طلقي نفسك غدا ان شيت غدا فطلقي نفسك غدا
لم يكن لها ان تطلق نفسها حتى يجي غد في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ان قدم المشية
فلها ان تطلق نفسها في الحال فتقول في الحال طلقت نفسي غدا وذكر هشام عن محمد اذا قال لامراته

انت

انت طالق غدا على الف ان شيت فقالت في الحال شيت لا يقع الطلاق حتى يقول الزوج قبلت
لان الايجاب من الزوج مضاف الى الغد فالمشية من المراة قبل مجي الغد يصير ابتداء ولو ابتدات
مشية الطلاق على الف يتعلق بقبول الزوج فهاهنا كذلك ولو قال لها ان شيت الساعة فانت
طالق ونوى ذلك ولم يقل الساعة فقالت شيت ان اكون غدا طالقا وقع الطلاق في الغد ولو قال
شيت ان يقع الطلاق في اليوم ويخرج الامر من يدها انت طالق اذا شيت او متى شيت فلها ان تشا
في المجلس وبعده ولكن مرة واحدة ولو قال لها انت طالق كلما شيت فلها ذلك ابدا كلما شات في المجلس
وغيره واحدة بعد واحدة حتى تطلق ثلثا اما في قوله متى فلان متى للوقت فصار كانه قال في اي
وقت شيت وهناك لها ان تطلق نفسها في اي وقت شات ولا يخرج بالقيام عن المجلس لان هذا ايقاع
وقت المشية والايقاع لا يحتمل الرد ثم لها ان تطلق نفسها واحدة وليس لها ان تطلق نفسها اخرى
لان كلمة متى تعم الازمان اما لا تعم الافعال فيملك الايقاع في اي وقت شات لكن مرة واحدة واما في
قوله اذا واذا ما عندهما فلان اذا واذا ما عنده للوقت وعندهما يستعملان للوقت وللشرط فباعتبار الشرط
يخرج الامر عن يدها بالقيام عن المجلس وباعتبار الوقت لا يخرج فلا يخرج بالشك واما في قوله كلما فلان
كلمة كلما توجب التكرار فيتكرر الطلاق فيتكرر المشية حتى يتم الثلاث وان عادت اليه بعد زوج
فليس لها ان تشا اخر بعد ذلك لان اليمين انما صحت باعتبار الملك القايم للحال فاذا وقع الثلاث فقد ذهب
ذلك الملك بتمامه فلم يبق اليمين فاذا تزوجها بعد ذلك وشات الطلاق فقد شات ولا يمين ولو قال
انت طالق حيث شيت او اين شيت لم تطلق حتى تشا وان قامت من مجلسها فلا مشية لها بعد ذلك
ولو قال لها كلما شيت فانت طالق ثلثا فشالت واحدة بذلك باطل لان معنى كلامه كلما شيت الثلاث
لانه لم يذكر للمشية حرفا فصار ما تاخر خبرا للمشيه واذا قال لامراتين له اذا شيتما فانتما طالقان فشات
احديهما دون الاخرى او شاتا طلاق احديهما لا يقع شي لان معنى المسيلة ان شيتما طلاقكما وكذلك
اذا قال لامراتين له طلقا انفسكما ثلثا ان شيتما فطلقت احديهما نفسها وصاحبتها ثلثا في المجلس لم
تطلق واحدة منهما لان معنى كلامه طلقا انفسكما ان شيت طلاقكما لانه لم يذكر لمشيتهما خبرا فانصرف
الى السابق ذكره وهو طلاقهما فاذا طلقت احديهما نفسها وصاحبتها فانما وجد نصف الشرط وبوجود
نصف الشرط لا ينزل الجزا فان طلقت الاخرى نفسها وصاحبتها بعد ذلك ثلثا قبل القيام عن المجلس طلقتا
ثلثا لانه كمل الشرط ولو طلقتا احديهما لم يقع الطلاق وكذا لو قاما عن المجلس ثم طلقت كل واحدة منهما
نفسها وصاحبتها لان الامر كله معلق بالمشية هاهنا فكان كله تمليكا فيبطل بالقيام عن المجلس ولو قال لهما
طلقا انفسكما ثلثا فطلقت احديهما نفسها وصاحبتها ثلثا طلقتا ثلثا لان التفويض هاهنا مطلق
عن تعليق بمشيتهما وقد امرا بالايقاع بغير بدل فينفرد احدهما بالايقاع كما لو قال لرجلين طلقا امراتي واذا قال
لها طلقي نفسك واحدة ان شيت فطلقت نفسها ثلثا لا يقع شي عند ابي حنيفة لان الزوج علق تمليك
الواحدة بمشية الواحدة لان معنى كلامه طلقي نفسك واحدة ان شيت الواحدة والثلاث غير الواحدة عنده
فكان مشية الثلاث مشية غير الواحدة فكانت مبدية لهذه المسيلة لا ناسخة كلامها عن كلام الزوج
ولا صحة لكلامها الا على سبيل الجواب والسا وعلى هذا تقع واحدة لان الواحدة من جملة الثلاث عندهما
فكان مشية الثلاث مشية الواحدة وعلى هذا الخلاف اذا قال لها انت طالق واحدة ان شيت فقالت
شيت ثلثا لم يقع شي عند ابي حنيفة خلافا لهما وفي المنتقى عن ابي يوسف رحمه الله اذا قال لها طلقي

نفسك عشرا ان شيت فقالت طلقت نفسي ثلاثا لم تطلق واذا قال لها انت طالق ان شيت فقالت قد
شيت ان كان كذا فهذا على وجهين اما ان علقت مشيتها بشي ماضي وقد وجد وفي هذا الوجه يقع الطلاق
لان التعليق بشي موجود كاين تنجيز وليس بتعليق على الحقيقة فكانت اتية بمشية منجزة كما فوض اليها
الزوج فصحت اما ان علقت مشيتها بشي لم يوجد بعد وفي هذا الوجه لا يقع الطلاق لان التعليق
لم يوجد تعليق على الحقيقة والمفوض اليها مشية منجزة لا مشية معلقة فلا تعتبر هذه المسيلة في حق
وقوع الطلاق ويخرج الامر من يدها لانها بالاشتغال بما لم يفوض اليها صارت معرضة عما فوض اليها
وعن هذا قلنا اذا قالت شيت ان شاء ابي كان ذلك باطلا وكذلك اذا قال شيت ان شيت لا يصح فان
قال الاب بعد ذلك شيت وقال الزوج شيت لا يقع الطلاق ايضا وفي المنتقى اذا قال لها انت طالق
ان هويت او اردت او اعجبك او وافقك او احببت فقالت شيت وقع وفيه ايضا عن ابي يوسف
اذا قال لها طلقي نفسك واحدة ثانية متى شيت ثم قال لها طلقي نفسك واحدة املك الرجعة حيثما
شيت فقالت بعد ايام انا طالق فهي طالق واحدة تملك الرجعة ويصير قولها جوابا للكلام الاخر
وفيه ايضا داود بن رشيد عن محمد اذا قال لامراته انت طالق واحدة ان شيت انت طالق ثنتين ان شيت
قالت قد شيت واحدة قد شيت ثنتين قال اذا وصلت فهو طالق ثلاثا اذا قال لامراته انت طالق ان شيت
وابيت لا تطلق بهذا اليمين ابدا لانه جعل المشية والاباء شرطا واحدا فيشترط اجتماعهما في حالة واحدة
وانه لا يتصور هكذا ذكر في المنتقى وفي النوازل وفي العيون انها اذا شات تطلق وان ابت فكذلك
تطلق والصحيح ما ذكر في المنتقى والنوازل وكذلك ان قال ان شيت وابيت فانت طالق وكذلك اذا قال
ان شيت ولم تشا ولو قال انت طالق ان شيت وان لم تشاي فان شات في مجلسها طلقت بحكم المشية
وان قامت عن مجلسها طلقت ايضا لانها لم تشا وهذا لانه جعل المشية وعدم المشية كل واحد منهما
شرطا على حدة لوقوع الطلاق فايهما وجد يقع الطلاق وكذلك الجواب فيما اذا قال لها انت طالق ان
شيت او لم تشاي ان شات في المجلس طلقت بحكم المشية وان قامت عن مجلسها طلقت ايضا لما قلنا
واما اذا قال لها ان شيت وان لم تشاي فانت طالق لا تطلق بهذه اليمين ابدا لانه لما اخر الطلاق لم يكن
قوله ان شيت كلاما تاما فتوقف على ذكر الطلاق فاما اذا قال وان لم تشاي صارا شرطا واحدا فيشترط
اجتماعهما في حالة واحدة وانه لا يتصور اذا قال لها انت طالق ان شيت او ابيت فهو على احد الامرين في
مجلسها ان شات طلقت وان قالت في المجلس ابيت طلقت ايضا وان قامت قبل ان تشا او تابى
لا تطلق ولا يكون الاباء الا بكلام وهذا كله اذا لم يكن للزوج نية فان نوى ايقاع الطلاق عليها على
كل حال يريد به انك طالق شيت او ابيت انت طالق ان شيت وان ابيت انت طالق ان شيت وان لم
تشاي فهو على ما نوى ويقع الطلاق عليها لا محالة. بشر ابن الوليد عن ابي يوسف رجل قال لامراته
انت طالق ثلاثا الا ان تشاي واحدة فقامت عن مجلسها قبل ان تشا شيا طلقت ثلاثا وان شات
واحدة قبل ان تقوم لزمتها تطليقة واحدة وكذلك لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ان تريدي واحدة الا
ان تهوى واحدة الا ان تحبي واحدة وكذلك اذا قال انت طالق ثلاثا الا ان يشا فلان واحدة او الا ان
يهوى او الا ان يحب واحدة او الا ان يريد واحدة فهو مثل ذلك وان لم يكن فلان حاضرا فله ذلك اذا علم
به في المجلس الذي يعلم فيه اذا قال لها انت طالق واحدة ان شيت ثنتين فهي طالق واحدة اذا قال لها انت
طالق واحدة ان شيت فشات نصف واحدة بطل الامر بخلاف ما لو لم يذكر المشية وفي البقالي اذا قال

لامراته ان تزوجتك فانت طالق فلها مجلس العلم بعد النكاح **نوع اخر في الرجوع عن التفويض** ذكر في الجامع اذا قال لامراته طلقي نفسك بالف درهم او قال طلقتك بالف
درهم او قال بعتك طلاقك بالف درهم فقبل ان تتكلم المراة بشي رجع الزوج عن هذه المقالة كان رجوعه
باطلا حتى لو قبلت المراة بعد ذلك وهي في مجلسها صح ذلك منها وطلقت وكذلك لا يبطل بقيام الزوج
عن المجلس حتى ان بعد قيام الزوج لو قبلت وهي في المجلس طلقت كذلك لو قال لعبده بعتك عتقك
بالف درهم او اعتقتك بالف درهم ثم رجع المولى او قام عن المجلس قبل قبول العبد لم يبطل ذلك حتى لو قبل
العبد بعد ذلك وهو في المجلس صح ولو كانت البداية من العبد والمراة كان الجواب على عكس ما تقدم في
الوجهين والفرق ان الطلاق على مال والعتق على مال من جانب الزوج والمولى يمين لان الملتمس من الزوج والمولى
الطلاق والعتق وهما مما يحلف بهما ويصح تعليقهما بالشروط والاخطار وينفرد الزوج والمولى بايجاب ذلك
فاذا تعلق بالقبول صار في معنى اليمين والحوبه واليمين لا يقبل الرجوع ولا يبطل بقيام الحالف عن المجلس
والمتوقع من المراة والعبد المال والمال مما لا يحلف به ولا يصح تعليقه بالشروط والاخطار ولا تنفرد المراة والعبد
بايجابه فكان كالبيع من جانبهما والرجوع عن ايجاب البيع قبل قبول المشتري صحيح ولو قال طلقي نفسك ان
شيت او لم يقل ان شيت ثم اراد ان يرجع عن ذلك ليس له ذلك ولو قال لها طلقي صاحبتك او قال لرجل اجنبي طلق
امراتي ان قال ان شيت فليس له ان يرجع عن ذلك وان لم يقل ان شيت فله ان يرجع عن ذلك والحاصل ان قول
الرجل لامراته طلقي نفسك تمليك الطلاق منها وفيه معنى التمليك وكل ذلك لا يقبل الرجوع وقوله للاجنبي
طلق امراتي وقوله لامراته طلقي صاحبتك ان كان مقرونا بالمشية تمليك لان المالك هو الذي يتصرف عن
مشيته وهذا النوع من التمليك لا يقبل الرجوع وقوله للاجنبي طلق امراتي وان لم يكن مقرونا بالمشية فهو
توكيل محض والتوكيل يقبل الرجوع ولا يصح عزل الوكيل بالطلاق قبل علمه لان العزل خطاب الوكيل بالنهي عن
الايقاع وحكم الخطاب لا يثبت في حق المخاطب قبل العلم قال في كتاب الوكالة اذا قال الرجل لامراته
انطلقي الى فلان حتى يطلقك ثم انه نهاها عن الذهاب وقال لا تذهبي الى فلان ولا يطلقك لا يكون هذا نهيا
عن الطلاق ولا ينعزل فلان بنهي المراة ما لم يعلم بالنهي يجب ان يعلم ان من قال لامراته انطلقي الى فلان حتى
يطلقك فذهبت فطلقها فلان صح ويصير فلان وكيلا بالتطليق قبل العلم قيل في المسيلة روايتان
وقيل ما ذكر في الزيادات قياس وما ذكر في الاصل استحسان ثم على رواية الاصل وهو جواب الاستحسان
اذا صار وكيلا وان لم يعلم لو ان الزوج نهى المراة عن الانطلاق الى فلان لا يصير فلان معزولا بنهي المراة قبل
العلم بالنهي لان النهي في حق الغايب لم يصح لانه لو صح انما يصح مقصودا ولا وجه اليها في النهي مقصودا قبل
العلم لا يصح واما ان يصح مقتضى نهي المراة عن الانطلاق الى فلان لا يصح لانه نهى عن فعل فيه طلاقها وهو
الانطلاق فيعتبر بما لو فوض اليه طلاقها ثم نهاها عن الايقاع وذلك لا يصح فكذا هذا وصار الجواب فيه نظير
الجواب فيمن وكل رجلا ان يطلق امراته ثم قال للمراة نهيت فلانا ان يطلقك فان فلانا لا ينعزل ما لم يعلم
بالنهي لانه لو انعزل انعزل بالنهي مقصودا لا انتفاء نهي المراة لانه ما نهى المراة عن شي وما فوض اليها شيا حتى يصح
نهي الغايب بطريق التبعية وتعذر القول بانعزاله مقصودا بالنهي قبل العلم فلهذا لا ينعزل قبل العلم هذا اذا
نهى المراة قبل الانطلاق الى ذلك الرجل اما اذا نهاها بعد الانطلاق الى ذلك الرجل لا يصير فلان معزولا وان علم
بالعزل وقبل الانطلاق يصير معزولا اذا علم بالنهي والعزل وصار الجواب فيه نظير الجواب فيما اذا قال لاخر طلق
امراتي ان شات اذا عزل الوكيل قبل مشيتها صح العزل اذا علم بالعزل واذا لم يعلم لا يصح العزل وبعد مشيتها لا يصح

العزل وان علم الوكيل بالعزل وذلك لان المفوض الى المراة في المسيلتين جميعا ليس بطلاق حتى لا يصح
نهي الزوج عن ذلك على كل حال وانما المفوض اليها ما هو سبب طلاقها وهو الانطلاق والمشية
من حيث ان المفوض اليها لم يكن طلاقها صح نهي الزوج اذا علم الوكيل بذلك قبل الانطلاق المشية ومن حيث
ان المفوض اليها ما هو سبب طلاقها لم يصح نهي الزوج بعد الانطلاق والمشية وان علم الوكيل بذلك توفيرا على
الامرين حظهما بقدر الامكان وهذا بخلاف ما لو قال لاجنبي انطلق الى فلان وقل له حتى يطلق امراتي
ثم نهاه بعد ذلك صح النهي ولو نهى المراة عن الانطلاق لا يصح لان المفوض الى الاجنبي فعل فيه طلاق المراة
فيعتبر بما لو فوض اليه طلاقها بان قال له طلق امراتي ولو قال له ذلك صح نهيه فكذا هاهنا وهاهنا فوض
الى المراة فعلا فيه طلاقها فيعتبر بما لو فوض اليه طلاقها بان قال لها طلقي نفسك وهناك لا يصح نهيه
اياها فهاهنا كذلك وهذا بخلاف ما لو قال لغيره ان جاءتك امراتي فطلقها او قال ان خرجت اليك
امراتي فطلقها ثم انه نهى الوكيل عن الايقاع بعد مجي المراة اليه وبعد خروجها اليه يصح النهي اذا علم كما قبل المجي
والخروج ولو قال لها انطلقي الى فلان حتى يطلقك ثم نهاها بعد الانطلاق انه لا يصح وان علم فلان بذلك
لان في تلك المسيلة لم يفوض الى المراة شيا انما علق الوكالة بالطلاق بمجيها وخروجها فيعتبر بما لو علق الطلاق
بمجيها وخروجها ولو علق الطلاق بمجيها لا يصير مفوضا اليها شيا فهاهنا كذلك اما في مسيلة الانطلاق
فوض اليها فعلا فيه طلاقها فيعتبر بما لو فوض اليها طلاقها وهناك لا يصح عزل الزوج كذا هاهنا وفي
الزيادات اذا قال لامراته اذا جاء غد فطلقي نفسك بالف درهم ثم رجع قبل مجي الغد لا يعمل رجوعه ولو
كانت المراة قالت اذا جاء غد فطلقني على الف درهم ثم رجعت قبل مجي الغد يعمل رجوعها وهذا بناء على
ما تقدم ذكره ان الطلاق على مال من جانب الزوج يمين ومن جانب المراة بمنزلة البيع والتقريب ما ذكرنا ومن
هذا الجنس امراة قالت لرجل خلعت نفسي من الزوج بالف درهم فاذهب الى زوجي واخبره بذلك فلما
ذهب الرجل اشهدت المراة انها رجعت عن ذلك صح رجوعها حتى لو بلغ الرسول الرسالة بعد ذلك وقبل
الزوج كان قبوله باطلا حتى لا يقع الخلع علم الرسول بالرجوع او لم يعلم وكذلك العبد اذا اعتق نفسه على مال
وارسل بذلك الى المولى رسولا فلما ذهب الرسول رجع العبد صح رجوعه علم الرسول بذلك او لم يعلم فرق بين
هذا وبينما اذا وكلت المراة رجلا بالخلع او وكل العبد رجلا ان يشتري له نفسه من مولاه بالف درهم ثم رجعا
من غير علم الوكيل انه لا يعمل رجوعهما والفرق وهو ان التوكيل اثبات الحكم في حق الوكيل فان التوكيل اطلاق
التصرف والعزل منع له عن التصرف فلو صح من غير علمه كان ذلك غرورا في حقه والغرور حرام فاما الرسالة
فليست باثبات شي للرسول فان الرسول ينقل عبارة المرسل كان المرسل حضر بنفسه وقال ذلك فلو صح
الرجوع من غير علمه لا يكون ذلك غرورا في حقه الا ترى ان الرسول لا يلزمه العهدة اصلا والوكيل في بعض
العقود يلزمه العهدة وكذلك لو رجعت بعد تبليغ الرسالة قبل قبول الزوج صح رجوعها ايضا وان لم يعلم
الرسول بذلك اليه اشار في الكتاب ولو كانت المراة قالت لزوجها اخلعني على الف درهم او قال العبد
للمولى اعتقني على الف درهم ثم رجعا من غير علمهما لا يعمل رجوعهما لان هذا توكيل منهما للمولى والزوج والتوكيل
لا يقبل الرجوع من غير علم الوكيل والله اعلم **ومما يتصل بهذا الفصل ايقاع الطلاق على
المبانة والمطلقة بصريح الطلاق** اجمع العلماء ان الصريح يلحق الصريح ما دامت في العدة وكذلك البائن يلحق
الصريح والصريح يلحق البائن ما دامت في العدة عندنا لان بعد الابانة محلية الطلاق باقية ما دامت في
العدة باقية لان محلية الطلاق بقيام العقد وبعد الابانة العقد باقي ما بقيت العدة بدليل بقاء الاثر المختص

وهو المنع عن الخروج والبروز والتزوج بزوج اخر والباين لا يلحق الباين الا ان يتقدم سببه بان قال
لها ان دخلت الدار فانت باين ونوى به الطلاق ثم ابانها ثم دخلت الدار وهي في العدة وقعت عليها تطليقة
بالشرط عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر فوجه قول زفر ان المعلق بالشرط عند الشرط كالمرسل ولو
ارسل الابانة عند دخول الدار بعدما ابانها لا يصح فلا ينزل حكم التعليق والدليل عليه انه اذا علق بدخول
الدار ظهارا او ايلاء ثم ابانها ثم دخلت الدار لا ينزل الظهار والايلاء وطريقه ما قلنا ولنا ان المعلق بالشرط عند
وجود الشرط كالمرسل ولكن كما تعلق بالشرط والمعلق بالشرط طلاق باين لا لمجرد الابانة فينزل عند الشرط
طلاق باين لا لمجرد الابانة كانه قال عند الشرط انت طالق باين ومن قال للمبانة وهي في العدة انت طالق باين
تطلق كذا هاهنا وانما قلنا ان المعلق بالشرط طلاق باين ان قوله انت باين قد صح لمصادقته المنكوحة وانه يصلح
صفة للمراة ويصلح صفة للطلاق يقال طلاق باين وامراة باينة فيجعل صفة للطلاق ليثبت السبب ولا
لان الاصل ثبوت السبب اولا وثبوت الحكم عقيبه والصفة تقتضي ذكر الموصوف فيصير في التقدير
كانه قال انت طالق باين فينزل عند الشرط انت طالق باين والتقريب ما ذكرنا وهذا بخلاف ما لو قال للمباينة
انت باين ابتداء حيث لا يصح ولا يجعل كانه قال انت طالق باين لانه انما يجعل كذلك اذا صح قوله انت باين وقوله
انت باين للمبانة لا يصح لعدم مصادفته محلها لان محل الابانة من قام به الاتصال لان الابانة لقطع الوصلة
والوصلة قد انقطعت بالابانة السابقة فهذا هو الفرق بين الصورتين وهكذا يقول في فصل الظهار ان
المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمرسل الا انه لو ارسل الظهار بعد البينونة لا يصح لان حكم الظهار ليس هو
الطلاق بل حكمه حرمة المتعة لتشبيهه المحللة بالمحرمة والحرمة تثبت بالبينونة فلا تثبت بالظهار واما مسيلة
الايلاء فغير مسلم او الى منها ثم طلقها طلقة واحدة باينة ثم مضت مدة الايلاء وقبل ان ينقضي عدة الطلاق يقع
عليها تطليقة اخرى بالايلاء لان الايلاء متى صح كان بمنزلة ما لو قال لها ان لم اقربك اربعة اشهر فانت
طالق فيكون المعلق بمضي اربعة اشهر لم يقربها فيها الطلاق لا البينونة ولا الحرمة وعلى هذا اذا قال لها انت
باين غدا ونوى به الطلاق ثم ابانها اليوم ثم جاء الغد يقع عليها تطليقة بالشرط عندنا قال مشايخنا
على قياس هذه المسيلة انه اذا قال ان دخلت الدار فانت باين ينوي به الطلاق ثم قال لها ان كلمت فلانا فانت
باين ينوي به الطلاق ثم دخلت الدار ووقع عليها تطليقة واحدة ثم كلمت فلانا بعد ذلك يقع عليها تطليقة
اخرى واذا قال لها اذا جاء غد فاختاري ثم ابانها ثم جاء الغد فاختارت نفسها لا يقع الطلاق كما لو نجز
التخيير وكذا اذا قال لها اختاري ولم يقل اذا جاء غد ثم اختارت نفسها بعد ما ابانها لم يقع عليها شي فقوله اخترت
ايقاع مبتدا منها وليس بايجاد لشرط وقوع الطلاق والواقع بقولها اخترت البينونة فانه من جملة الكنايات
فصار كما لو قال انت باين ابتدا وهناك لا يقع به شي فها هنا كذلك فاما الدخول في مسيلة التعليق ايجاد
شرط وقوع الطلاق والوقوع مضاف الى التعليق السابق ووقت التعليق كان النكاح قايما فصح قوله
انت باين وصار بمنزلة قوله انت طالق باين ولو قال للمختلعة اعتدي ينوي الطلاق او قال لها استبري
رحمك او قال لها انت واحدة يقع بها تطليقة وقال ابو يوسف لا يقع شي لانها من جملة الكنايات ولهذا احتاج
فيه الى النية فلا يقع بها شي كساير الكنايات ولهما ان هذه الالفاظ في حكم الصريح على معنى ان الواقع بها
رجعي وانما اعتبرت النية لانه يحتمل وجوها اخر اما بعد ما نوى كان الواقع صريحا والصريح يلحق الصريح
بالاجماع واذا قال للمبانة ابنتك بتطليقة لا يقع عليها شي ولا يلغو قوله ابنتك بخلاف ما لو قال لها انت طالق
باين فانه يقع عليها تطليقة ويلغو قوله باين لان من قوله انت طالق باين لو الغينا قوله باين بقي قوله انت طالق

وانه كلام مفيد في الايقاع فالغيناه تصحيحا للايقاع اما في قوله ابنتك بتطليقه لو الغينا قوله ابنتك
يبقى قوله بتطليقه وانه غير مفيد في الايقاع وعلى هذا اذا قالت المختلعة لزوجها خويشتن خريدم
از تو بكابين وبنفقه عدت فقال الزوج فروختم بين طلاق لا يقع شيء ولا يلغى قوله فروختم لانا لو الغيناه
يبقى قوله بيك طلاق وانه لا يفيد شيا وكل فرقة توجب التحريم موبدا فان الطلاق لا يلحق المراة لانه لا يظهر
له اثر كذلك اذا اشترى منكوحة لا يلحقها الطلاق واذا ارتد الرجل ولحق بدار الحرب لم يقع على المراة طلاقه
لان تباين الدارين منافي النكاح فيكون منافيا للطلاق الذى هو من احكام النكاح فان عاد الى دار
الاسلام وهي في العدة وقع عليها الطلاق لان المنافي وهو تباين الدارين قد ارتفع ومحلية الطلاق
بالعدة وانها قايمة فيقع الطلاق واذا ارتدت المراة ولحقت بدار الحرب لم يقع طلاق الزوج عليها
فان عادت قبل الحيض لم يقع طلاق الزوج عليها فان عادت قبل الحيض لم يقع طلاق الزوج عليها
عند ابى حنيفة لان العدة قد سقطت عنها عنده بفوات المحلية لان من كان في دار الحرب فهو كالميت
في حقنا وبقاء الشي في غير محله مستحيل والعدة متى سقطت لا تعود الا بعود سببها بخلاف الفصل
الاول لان هناك العدة باقية ببقاء محلها لانها في دار الاسلام الا ان تباين الدارين كان مانعا وقوع الطلاق
فاذا ارتفع المانع والعدة باقية وقع وقال ابو يوسف يقع الطلاق لان العدة باقية عنده الا انه لم
يقع الطلاق لتباين الدارين والتقريب ما ذكرنا

الفصل السادس في ايقاع الطلاق بالكتابات

يجب ان يعلم بان الكتابة نوعان مرسومة وغير مرسومة فالمرسومة ان يكتب على
صحيفة مصدرا ومعنونا وانها على وجهين ان يكتب هذا كتاب فلان ابن فلان الى فلانة اما بعد فانت
طالق وفي هذا الوجه يقع الطلاق عليها للحال واذا قال لم اعن به الطلاق لم يصدق في الحكم وهذا
لان الكتابة المرسومة بمنزلة المقال ولو قال لها يا فلانة انت طالق ولم يذكر شرطا يقع الطلاق عليها
في الحال واذا قال لم انو الطلاق لم يصدق في الحكم كذا هاهنا وهل يدين فيما بينه وبين الله
تعالى ذكر هذه المسئلة في المنتقى في الموضعين وذكر في احد الموضعين انه لا يدين وذكر
في الموضع الاخر انه يدين الوجه الثانى ان يكتب اذا جاءك كتابى هذا فانت طالق وفي هذا الوجه لا
يقع الطلاق الا بعد مجى الكتاب لانه علق الطلاق بالشرط وهو مجى الكتاب ولو علقه بالشرط مقابله
لا يقع الطلاق قبل وجود الشرط كذا هنا فان كتب اول الكتاب اما بعد اذا جاءك كتابى هذا فانت طالق
ثم كتب الحوايج ثم بدا له فمحى الحوايج وترك قوله اذا جاءك كتابى هذا فانت طالق ثم وصل اليها هذا القدر
يقع الطلاق وان محا قوله اذا جاءك كتابى هذا فانت طالق وترك الحوايج لا يقع الطلاق عليها وان وصل
اليها الكتاب هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله لان شرط وقوع الطلاق عليها ان يصل اليها ما كتب من قوله
هذا ولم يصل لمامحاه قبل الوصول وذكر شمس الايمة السرخسى رحمه الله انه اذا محى ذكر الطلاق من كتابه
وترك ما سوى ذلك وبعث بالكتاب اليها فهى طالق اذا وصل وهكذا ذكر في العيون لان شرط وقوع الطلاق
وصول كتابه اليها وقد وصل ومحو الطلاق بمنزلة الرجوع عن التطليق وان محى الشروط كلها وبعث البياض
اليها لا تطلق وفي القدورى لو محى ذكر الطلاق عند انفاذ الكتاب وقع الطلاق ان بقى ما يسمى كتابة ورسالة
وان لم يبق منه كلام يسمى رسالة لم يقع الطلاق وان وصل اليها لان الشرط وصول الكتاب اليه فلا بد
من ان يبقى بعد المحو ما يسمى كتابا وان كان كتب الحوايج اولا ثم كتب بعدها اما بعد اذا جاءك كتابى هذا
فانت طالق ثم محى قوله الحوايج وترك قوله اذا جاءك كتابى هذا فانت طالق لا يقع الطلاق عليها وان وصل اليها

الكتاب وفى الحاوى انها تطلق واذا محا قوله اذا جاءك كتابى هذا فانت طالق فجاءها الكتاب طلقت
وفي المنتقى لو كتب رجل رسالة منه الى امراته وكتب اذا جاءك كتابى هذا فانت طالق ثم محا ذكر الطلاق
وبعث الكتاب اليها فان كان صدر الرسالة اكثرها ما يكتب الناس على حاله فالطلاق لها لازم معنى المسئلة
انه ان بقى بعد محو الطلاق ما يسمى كتابة او رسالة يقع الطلاق وما لا فلا الا ترى انه ذكر بعده فان كان كتب اذا
اتاك كتابى هذا فانت طالق فمحى انت طالق وترك اذا اتاك كتابى هذا وليس للكتاب صدر غير هذا الحرف لم يقع
عليها الطلاق وليس هذا كتابة اليها وفى الحاوى لو محا بعض الكلمات وترك بعضها وترك فصل الطلاق
ايضا وهو في اخره فان كان المحو اكثر والمتروك اقل لا تطلق وان كان على العكس تطلق ولو كتب وشرط الكتاب
اذا جاءك كتابى هذا فانت طالق وكتب قبله الحوايج وبعده الحوايج ثم بدا له فمحا الطلاق وترك ما قبله طلقت
وان محا ما قبله او اكثر وترك الطلاق لم تطلق وفي الحاوى اذا كتب فصل الطلاق في وسط الكتاب ثم
محا ذلك قال ابو يوسف ان كان ما قبل الطلاق اكثر طلقت وان كان الاكثر بعده لا تطلق واما اذا كانت
الكتابة غير مرسومة فان كانت غير مبينة بان كتب على وجه لا يمكن فهمها وقراتها بان كتب على الماء او على الهواء
وفي هذا الوجه لا يقع الطلاق نوى او لم ينو وان كانت مستبينة على وجه يمكن قراتها وفهمها بان كتب على
الارض او على الحجر الا انه غير مصدر ولا معنون وفي هذا الوجه ان نوى الطلاق يقع وان لم ينو لا يقع
بعد ذلك ان كان صحيحا يبينه بلسانه وان كان اخرس يبينه باللسان ولو كتب الصحيح او الاخرس الى امراته
كتابا فيه طلاقها وكان الكتاب مرسوما ثم جحد الكتاب وقامت عليه البينة انه كتبه فرق قضاء بينهما واما
ديانة فان كان لم ينو به الطلاق فهى امراته وفي المنتقى ولو كتب كتابا في قرطاس وكان فيه اذا اتاك كتابى
هذا فانت طالق ثم نسخه فى كتاب اخر او امر غيره ان ينسخه فنسخه ولم يملى هو فاتاها الكتابان طلقت تطليقتين
في القضاء اذا اقر انهما كتاباه او اقامت به بينة واما فيما بينه وبين الله تعالى فيقع عليها تطليقة واحدة
بايهما اتاها ويبطل الاخر لانهما نسخة واحدة وفيه ايضا رجل كتب من رجل اخر الى امراته كتابا بطلاقه وقراه
على الزوج فاخذ الزوج وطواه وختم وكتب فى عنوانه وبعث به الى امراته فاتاها الكتاب فاقر الزوج انه
كتابه فان الطلاق يقع عليها ولذلك لو قال لذلك الرجل ابعث بهذا الكتاب اليها او قال له اكتب نسخته وابعث
بها اليها وان لم تقم عليه بينة بالكتاب ولم يقر انه كتابه لكنه وصف الامر على وجهه فانه لا يلزمه الطلاق
في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى وكذلك كل كتاب لم يكتبه بخطه ولم يمله بنفسه لا يقع به الطلاق
اذا لم يقر انه كتابه وفي المنتقى عن محمد اذا كتب الرجل الى امراته كل امراة لى غيرك وغير فلانة فهى طالق ثم محا ذكر
فلانة وبعث بالكتاب لم تطلق فلانة وهذه حيلة جيدة وفى العيون اذا كتب الى امراته اما بعد انت طالق ان
شاء الله فان كان كتب ان شاء الله موصولا بكتابته اما بعد فانت طالق لا تطلق وان كتب قوله بعد ما كتب
انت طالق ثم كتب ان شاء الله تطلق لان الكتاب من الغايب بمنزلة التلفظ من الحاضر وفى النوازل اذا كتب الى
امراته اذا جاءك كتابى هذا فانت طالق ثم وصل الكتاب الى ابيها فمزق الكتاب ولم يدفعه اليها فان كان الاب
هو المتصرف فى جميع امورها وقع الطلاق حين وصل الكتاب الى ابيها في بلدها لان الوصول الى ابيها وهو
المتصرف في عموم امورها بمنزلة الوصول اليها وان لم يكن الاب هو المتصرف في عموم امورها لا يقع عليها
الطلاق لان الوصول اليه ح لا يكون كالوصول اليها فى فتاوى اهل سمرقند اذا اكره الرجل بالحبس والضرب
على ان يكتب طلاق امراته فكتب فلانة بنت فلان طالق لا تطلق لان الكتاب من الغايب جعل بمنزلة الخطاب
من الحاضر باعتبار الحاجة ولا حاجة هاهنا حيث احتيج الى الضرب

الفصل السابع

في الشركة في الطلاق

اذا طلق الرجل امراته ثم قال لامراة له اخرى اشركتك معها في
الطلاق وقع على الاخرى مثل ما وقع على الاولى ثلاثا كانت او اقل وهذا لان الشركة تقتضي المساواة
فاذا قال للاخرى اشركتك معها في الطلاق فقد اثبت المساواة بين الاولى وبين الاخرى في الطلاق والمساواة
بينهما في الطلاق انما تتحقق اما بنقل نصف ما وقع على الاولى الى الاخرى كمن يشتري عبدا فقال للاخر اشركتك
فيه يصير نصف العبد منقولا منه الى الذي اشركه او بان يقع على الاخرى مثل ما وقع على الاولى
والاول متعذر لان الطلاق الواقع بما لا يقبل الدفع والنقل فتعين الثاني وصار قوله اشركتك مع فلانة
في الطلاق بمنزلة قوله اوقعت عليك مثل ما اوقعت على فلانة لو صرح بذلك يقع على الاخرى مثل
ما وقع على الاولى كذا هاهنا وفي البقالي لو طلق امراته ثلاثا ثم قال لامراة له اخرى جعلت لك في
هذا الطلاق نصيبا انه ينوى فان نوى واحدة فواحدة وان نوى نصيبا في كل واحدة من الثلاث فثلاث
وفي المنتقى لو طلق امراته واحدة ثم قال لامراة له اخرى قد اشركتك في طلاقها وقعت على الثانية واحدة
فان قال لثالثة قد اشركتك في طلاقهما وقعت عليها ثنتان فان قال لرابعة قد اشركتك في طلاقهن وقع عليها
ثلاث تطليقات وفي البقالي لو طلق ثلاث نسوة له واحدة واحدة ثم قال لرابعة اشركتك في طلاقهن
وقع عليها ثلاث تطليقات ولو طلقهن على التفاوت بان طلق واحدة منهن واحدة وطلق الاخرى ثلثا
ثم قال للرابعة اشركتك في طلاق احديهن فقد قيل بخيره روى بشر عن ابي يوسف في الاملا لو ان رجلا
طلق امراته له على جعل ثم قال لامراة له اخرى قد اشركتك في طلاقها فقالت لا اقبل يلزمها الطلاق وليس عليها
من الجعل شيا ولو ان هذه المراة التي طلقها الزوج اولا اقامت البينة على ثلاث قبل الخلع ورجعت بالجعل
الذي اعطته فان كان الزوج جاحدا للطلاق الثلاث يعني قبل اقامة البينة وبعدها يقع الطلاق على
الثانية بغير شيء وان كان مصدقا لها فيه يعني بعد اقامة البينة لم يقع على الثانية شي وفي القدوري
لو قال لامراتين له اشركت بينكما في تطليقتين فهو بمنزلة قوله بينكما تطليقتان حتى يقع على كل واحدة
واحدة عن ابي يوسف انه يقع على كل واحدة تطليقتان في البقالي وفي المنتقى اذا طلق امراة له ثم تزوج
ثم قال لامراة اخرى له قد اشركتك في طلاق فلانة طلقت ولو قال اشركتك في طلاق فلانة ولم يكن
طلقها او كانت فلانة تحت زوج اخر قد طلقها او لم يطلقها فهي امراة الغير لا يلزم امراته طلاق ان كان طلقها
او لم يطلقها نوى الزوج طلاقا او لم ينو في امراة ملكها لا تطلق الثانية اذا لم يكن طلق تلك ولا يكون هذا اقرار
بطلاق تلك رواه بشر عن ابي يوسف وابو سليمان عن محمد مطلقا وزاد في البقالي ولا يكون هذا اقرارا
بطلاق تلك الا ان يقول اشركتك في طلاق فلانة التي طلقتها وفي البقالي ايضا لو اشركها في طلاق
امراة الغير لا يصح الا ان يقول انا اوقع طلاقه الذي اوقع عليها على امراتي ولو قال لامراة له اذا دخلت هذه
الدار فانت طالق ثم قال لامراة اخرى له قد اشركتك في هذه التطليقة فاذا دخلت الدار طلقتا وكذلك لو
قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق ثم قال لامراة اخرى له قد اشركتك في طلاق هذه فاذا تزوجها طلقتا
واذا تزوج امراة نكاحا فاسدا ثم طلقها ثلاثا ثم قال لاخرى قد اشركتك في طلاق هذه ولا نية له في الطلاق
او نوى الطلاق ثم انه طلق الاولى ثلاثا تطلق هذه الاخيرة واحدة وكذلك اذا قال لامراته مهما طلقتك
فهذه الاخرى مثلك ينوي الطلاق فطلق الاولى ثلاثا طلقت الاخرى واحدة الا ان ينوي ثلثا وان
طلق الاولى واحدة طلقت الاخرى واحدة وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف اذا طلق الرجل امراته
ثم قال لامراة اخرى له انت مثلها ينوي به الطلاق او قال لها انت نظيرها ينوي به الطلاق فهي طالق

وكذلك لو قال رجل اخر لامراته وروى بشر عن ابي يوسف في امة اعتقت واختارت نفسها فقال
زوجها لامراة اخرى له قد اشركتك في طلاق هذه لا يقع عليها طلاق وكذلك كل فرقة بغير طلاق ولو
قال قد اشركتك في فرقة هذه او قال قد اشركتك في بينونة ما بيني وبينها لزمها تطليقة بائنة وان نوى
ثلاثا فثلاث وان قال اردت الطلاق لم يدين في القضاء ويدين فيما بينه وبين الله تعالى وروى
ابو سليمان عن محمد رحمه الله انه لا يقع عليها شيء وفي المنتقى اذا خلع امراة على الف ثم قال لامراة اخرى
له قد اشركتك في خلع هذه فان قبلت وقع عليها الخلع بخمسماية وعلى قياس ما تقدم ينبغي ان يقع عليها
الخلع بالف اذا قبلت لانه تعذر اثبات المساواة بينهما بنقل نصف الخلع بنصف المال الى الاخرى فتعين
اثبات المساواة بينهما بايقاع مثل ذلك على الاخرى

الفصل الثامن في الطلاق الذي يكون من غير الزوج فيجيزه الزوج فيقع او لا يقع

اذا قالت المراة لزوجها قد طلقت نفسي فقال الزوج قد
اجزت ذلك فهو جائز ويقع عليها تطليقة رجعية لان هذا تصرف فضولي لم يجد نفاذا عليها لان المراة
لا تملك ايقاع الطلاق على نفسها وله مجيز حال وقوعه وهو الزوج فيتوقف على اجازته فاذا اجاز ينفذ
ويقع الطلاق رجعيا لان الفضولي عند الاجازة كالوكيل وفعل الوكيل ينتقل الى الموكل فيما لا ترجع حقوقه الى
الوكيل فكان الزوج قال لها طلقتك وهناك يقع الطلاق رجعيا ولا تشترط نية الطلاق من الزوج عند قوله
اجزت لوقوع الطلاق ولو نوى الزوج الطلاق عند قوله اجزت لا تصح نيته لان تقدير هذه المسئلة كان
الزوج قال لها طلقتك وهناك لا يحتاج الى نية الزوج ولا تصح نية الثلاث منه كذا هاهنا وكذلك اذا
قالت ابنت نفسي منك او حرمت نفسي عليك فقال الزوج قد اجزت ذلك وهو يريد الطلاق يقع الطلاق
لان هذا تصرف فضولي لم يجد نفاذا على الفضولي وله مجيز حال وقوعه وهو الزوج فيقف على اجازة
الزوج فاذا اجازه ينفذ ويصير تقدير المسئلة كان الزوج قال ابنتك حرمتك على نفسي ولهذا يحتاج
الى نية الطلاق عند قوله اجزت وتصح نية الثلاث وعند عدم الثلاث يقع تطليقة بائنة لان هذه الالفاظ
من جملة الكنايات والواقع بالكنايات باين ويصح نية الثلاث فيها ولو قالت اخترت نفسي فقال الزوج
قد اجزت ونوى طلاقا لا يقع لانه ليس لقولها اخترت نفسي مجيز حال وقوعه لان الزوج لا يملك اجازة
ذلك لان تلك الاجازة تستفاد من تلك الانشاء والزوج لا يملك انشاء الايقاع بهذه اللفظة فانه
فانه لو قال اخترتك اخترت نفسك ونوى الطلاق لا يقع لانه نوى ما لا يحتمله لفظه ولو قالت المراة
جعلت امري بيدي فقال الزوج اجزت ذلك وهو يريد الطلاق صار امرها بيدها لان الزوج يملك
جعل امرها بيدها بهذه اللفظة بان يقول جعلت امرك بيدك فكان لهذا التصرف مجيز حال وقوعه فيقف
على اجازته وينفذ باجازته فان اختارت نفسها بعد ذلك في المجلس يقع الطلاق وما لا فلا وكذلك
لو قالت جعلت الخيار الي فقال الزوج اجزت ذلك صار الامر بيدها ولكن لا يقع الطلاق ما لم يخير بعد
اجازة الزوج في مجلسها ذلك لانا شرطت تصرفين ولاحدهما الزوج مجيز وهو جعل الامر بيدها ولا مجير
للاخر وهو الاختيار فيتوقف الامر باليد على الاجازة ولا يتوقف الاختيار بل يبطل واذا اختارها صار
الامر بيدها فان اختارت نفسها بعد ذلك في مجلسها ذلك طلقت وما لا فلا لو قالت قد كنت جعلت
امس امري بيدي واخترت نفسي فقال الزوج صدقت وقد اجزت ذلك الساعة وهو يريد الطلاق
يصير الطلاق بيدها ولكنها لا تطلق الا اذا اختارت نفسها في ذلك المجلس ولو كانت قالت قد كنت جعلت
امس امري بيدي اليوم كله واخترت نفسي فقال الزوج صدقت وقد اجزت ذلك الساعة كان ذلك باطلا

حتى لو اختارت نفسها بعد اجازة الزوج لا يقع عليها الطلاق والفرق ان في المسيلة الاولى ذكر امس
لبيان التفويض على سبيل التاريخ لا لتاقيت التفويض بالامس كقوله بعت امس اجرت امس فبقي الامر
مرسلا غير موقت بالامس فيكون قايما وقت الاجازة فعملت اما ذكر امس في المسيلة الثانية لبيان تاقيت التفويض
به لا لبيان تاريخ التفويض لان ذكر الامس مطلقا او ذكر بعض الامس يكفي في التاريخ فلم يكن لقوله كله فايدة
به الا ترى ان من قال لغيره اجرت منك هذا العبد اليوم كله كان ذكر اليوم للتاقيت حتى يحوز العقد
واذا قال بعت منك هذا العبد اليوم كله كان ذكر الطلاق للتاقيت حتى يبطل العقد فكذا ههنا لما كان ذكر
الامس لتاقيت التفويض به لا ينفي التفويض بعده فالاجازة بلا في تفويضا منهيا فلا يعمل هذه الجملة
من الايمان الجامع وفي طلاق الجامع رجل قال لامراة رجل جعلت امرك بيدك فقالت قد اخترت نفسي
فبلغ الزوج الخبر فقال اجزت ذلك كله صار الامر بيدها ولكن لا يقع الطلاق ما لم تختر نفسها في مجلس
علمها باجازة الزوج والمعنى ما ذكرنا في قول المراة جعلت امري بيدي واخترت نفسي ولو قالت المراة
جعلت نفسي بيدي وطلقت نفسي بذلك فاجاز الزوج ذلك طلقت واحدة رجعية وصار الامر
بيدها حتى لو طلقت نفسها بحكم التفويض يقع طلاق اخر باين لانها تصرفت تصرف الطلاق والتفويض
والزوج مجيز لهما فتوقفا على اجازته ونفذا باجازته وكان ينبغي ان لا يكون الواقع للحال رجعيا
لانها اوقعت الطلاق بطريق الاختيار حيث قالت وطلقت نفسي بذلك اي بذلك التخيير الذي جعلت
في يدي والواقع بالتخيير يكون باينا والجواب ان اشارتها لم تصح لانها لا تملك التطليق قبل التفويض
وقبل الاجازة لم يوجد التفويض اليها فلغت الاشارة وبقي اصل الطلاق وصار كانها قالت جعلت امري
بيدي وطلقت نفسي ولو قالت المراة لزوجها قد اخترت نفسي منك كان باطلا لان اختيارها نفسها
لا يتوقف على الاجازة ولا ينفذ ذلك منها لاختيارها نفسها قبل صيرورة الامر بيدها فيبطل ضرورة
رجل قال لامراة رجل ان دخلت هذه الدار فانت طالق فاجاز الزوج ذلك ثم دخلت الدار طلقت ولو
دخلت الدار قبل اجازة الزوج لا تطلق فان عادت بعد الاجازة فدخلت الدار تطلق لان تصرف
الفضولي انما يصير يمينا باجازة الزوج والايمان تقتضي شروطا في المستقبل ولو ان رجلا قال لرجل
بلغني ان امراتي تخرج من منزلها وانا غايب وانا اريد ان احلفها فاكتب في ذلك كتابا فكتب الرجل اليها
اما بعد ان خرجت من منزلك فانت طالق ثلاثا فخرجت المراة من المنزل بعد ما كتب الرجل الكتاب قبل ان يقرا
الكتاب على الزوج ثم قراه على الزوج فاجازه وبعث بالكتاب الى المراة فليس يقع بالخروج الاول شي
وانما هذا على خروج يوجد بعد الاجازة لان قول الزوج للكاتب اكتب بذلك كتابا ليس فيه ما يدل
على الطلاق وانما امره ان يكتب كتابا يمنعها عن الخروج بعظة يعظها وقد يكون ذلك بالطلاق وقد يكون
ذلك بغيره فلم يكن الامر بكتابة اليمين امرا بالطلاق فكان فضوليا بكتابة اليمين بالطلاق فانما ينعقد
يمينا اذا اجاز الزوج ولا يعتبر بالشروط قبل انعقاد اليمين وفي المنتقى عن ابن سماعة قال سمعت ابا يوسف
يقول في رجل قال لامراة رجل ان دخلت هذه الدار فانت طالق فقال الزوج نعم فقد حلف الزوج بذلك
كله فان دخلت بعد قوله نعم فهي طالق وكذلك لو قال مكان قوله نعم اخترت ذلك او قال الزمت نفسي
ذلك او قال لزمتها ذلك ولو لم يقل الزوج شيا حتى دخلت الدار فقال قد اجزت هذا الطلاق على فهو
جاين وفي ايمان القدوري اذا قال الرجل امراة زيد طالق وعبده حر وعليه المشي الى بيت الله ان دخل
هذه الدار فقال زيد نعم فقد حلف بذلك كله ولو لم يقل نعم ولكن قال قد اجزت ذلك فهذا الرحلف

على شيء وانه يخالف مسيلة الجامع التي تقدم ذكرها ولو قال اجزت ذلك على ان دخلت الدار او
قال الزمته نفسي ان دخلت الدار لزمته وفيه ايضا لو قال لامراة زيد طالق فقال زيد اجزت او رضيت
او الزمته نفسي لزمه الطلاق وفيه ايضا اذا قال الرجل ان بعت هذا المملوك من زيد فهو حر فقال نعم
ثم اشتراه زيد لا يعتق عليه وفي المنتقى اذا طلق الرجل امراة لرجل او اعتق عبده او باعه فقال الزوج
والمولى رضيت بذلك او قال شيت ذلك فهو اجازة ولو قال قد احببت ذلك او قال هويت او اردت
او قال اعجبني ذلك او قال وافقني ذلك فذلك ليس باجازة وفيه ايضا اذا قال الرجل لامراة رجل اختاري
يعني الطلاق فاختارت نفسها او قال لها انت طالق ان شيت فقالت شيت وقال الزوج اجزت ذلك فهي
طالق ولو قال اجزت قوله امرك بيدك واجزت قوله اختاري لم يلزمها الطلاق الا ان تختار نفسها بعد
اجازة الزوج في مجلس علمها باجازة الزوج وفيه ايضا اذا قالت لنفسها اذا ولدت ولدا فانت طالق
فولدت ولدا فقال الزوج قد اجزت ذلك فهي طالق ولو قال الزمت نفسي قولك اذا ولدت ولدا لا تطلق
ما لم تلد ولدا اخر ولو قالت انا طالق بالف درهم فقال الزوج نعم لزمها تطليقة بالف درهم

الفصل التاسع في الاستثناء في الطلاق

يجب ان يعلم بان الاستثناء يصح
موصولا ولا يصح مفصولا وشرطه ان يتكلم بالحروف سواء كان مسموعا او لم يكن عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
رحمه الله وكان الفقيه ابو جعفر رحمه الله يقول لا بد وان يسمع نفسه وبه كان يفتي الشيخ الامام الجليل
ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله قال الكرخي رحمه الله في كتابه كلمة ان شاء الله اذا وصلت بالكلام يرفع
حكمه اي تصرف كان وحكي عن الشيخ الامام شمس الايمة الحلواني اذا قال الرجل نويت ان اصوم غدا ان شاء
الله كانت نيته صحيحة لو صام غدا بهذه النية يجوز استحسانا وتخريج المسيلة من وجهين احدهما ان
كلمة ان شاء الله في هذه الصورة تستعمل لطلب التوفيق عادة ولا تستعمل للتعليق حتى لو استعملها
للتعليق لا تصح نيته ايضا والثاني ان الاستثناء عمل اللسان فيرفع حكم كل تصرف تختص باللسان نحو
الطلاق والعتاق والبيع والنية عمل القلب لا تعلق له باللسان فلا يرفع الاستثناء حكمه وذكر في الفتاوى
المريض اذا قال لورثته اعتقوا فلانا عني بعد موتي ان شاء الله صح الايصاء حتى يجب عليهم الاعتاق
وتخريجه ان ههنا الاستثناء دخل في الامر والاستثناء يعمل في الايجاب لا في الاوامر لفقدان الايجاب
تبع لان ما يحتاج فيه الى الاستثناء حتى لا يلزمه حكمه فاما الاوامر لا تقع لازمة فانه يمكن الرجوع عنها فلا تقع
للحاجة فيها الى الاستثناء وصار الحاصل ان كلمة ان شاء الله اذا دخلت على ما يختص باللسان وهو ايجاب
رفع حكمه واذا دخلت على ما لا يختص باللسان او هو امر وليس بايجاب لا يرفع حكمه واذا قال لها انت طالق
ان شاء الله فهذا استثناء وكذلك اذا قال انت طالق ما شاء الله فهو استثناء وكذا اذا قال الا ان يشاء الله
ولو قدم الاستثناء فان ذكر الطلاق بحرف الفا بان قال ان شاء الله فانت طالق فهذا استثناء صحيح لو دخل
الدار لا يحنث في يمينه الا ترى انه لو ذكر مكان ان شاء الله شرطا اخر بان قال ان دخلت الدار فانت
طالق كان تعليقا صحيحا وان ذكر الطلاق بدون حرف الفا بان قال ان شاء الله انت طالق فهذا استثناء
صحيح في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد هذا استثناء منقطع والطلاق واقع في القضا
ويدين فيما بينه وبين الله ان كان اراد به الاستثناء ذكر الخلاف على هذا الوجه في القدوري وعن
ابي يوسف اذا قال ان شاء الله وانت طالق فهذا استثناء وعنه ايضا انه ليس باستثناء وفي المنتقى
اذا قال لها انت طالق ثلاثا الا ما شاء الله انها تطلق واحدة قال ثمة واجعل الاستثناء على الاكثر

مهم الضابط في الاستثناء انه [illegible] احكام الشا[illegible] يعمل فيه الاستثناء في الايجاب لا في الاوامر

وذكر بعد ذلك مسايل انت طالق ثلاثا الا ما شاء الله انت طالق ثلاثا الا ان يشاء الله وذكر انه
لا يقع الطلاق اصلا واذا قال لها انت طالق ان شاء الله ولا يدري اي شي شاء الله لا يقع الطلاق
لان الطلاق مع الاستثناء ليس بايقاع فعلمه وجهله يكون فيه سواء الا ترى ان سكوت البكر لما جعل
رضا شرعا استوى فيه العلم والجهل حتى لو زوجها ابوها فسكتت وهي لا تعلم ان السكوت رضا يجوز
النكاح ولم يعتبر جهلها ولو قال لها انت طالق فجرى على لسانه من غير قصد ان شاء الله وكان قصده
ايقاع الطلاق لا يقع الطلاق لان الاستثناء قد وجد حقيقة والكلام مع الاستثناء لا يكون ايقاعا
فهو نظير ما لو قال لها انت طالق فجرى على لسانه او غير طالق ولو ضم مع مشية الله تعالى مشية غيره
كان استثناء بان قال انت طالق ان شاء الله وشيت او قال ان شاء الله وشيت او قال ان شاء الله و
فلان ولو شرط مشية من لا يعلم مشية نحو ان شاء جبريل والملايكة او الشياطين كان استثناء وبطل
الكلام وهذا وما لو شرط مشية الله تعالى سواء وفي الجامع ولو قال لرجل طلق امراتي ان شاء الله
وشيت فطلقها المخاطب لا يقع كذلك لو قال له طلق امراتي ما شاء الله وشيت فطلقها المخاطب لا يقع
لان معنى قوله ما شاء الله وشيت العدد الذي شاء الله وشيت ولا يدري ان الله تعالى اي عدد شاء
او شاء شيا او لم يشا اصلا وهذه المسيلة هي التي تدل على ان كلمة ان شاء الله اذا دخلت على الامر
ترفع حكمه ولو قال له طلق امراتي بما شاء الله وشيت او قال اعتق عبدي بما شاء وشيت فطلقها
او اعتقه على مال يجوز لان هاهنا ادخل المشية على القول لا على الطلاق والعتاق فبطل ذكر البدل وبقي
الامر بالطلاق والعتاق مطلقا فاما في قوله ما شاء الله ادخل المشية في عدد الطلاق ولا يدري
اي عدد شاء الله وفي النوازل اذا قال لامراته انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشا
فثنتين فمضى اليوم ولم يطلقها وقع ثنتين لان الله تعالى لو شاء الواحدة من طلاقها لطلقها قبل مضي
اليوم فلما لم يطلقها علم انه لم يشا الواحدة وقد علق بعدم مشية الواحدة تطليقات فلهذا قال اذا
مضى اليوم ولم يطلقها طلقت تطليقتين وان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لا يقع عليها الا تلك الواحدة
لان وقوع ما زاد على الواحدة معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء ذلك حين طلقها
الواحدة قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال لها انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق
ثنتين ان لم يشا الله لا يقع شي لان قوله انت طالق ان شاء الله كلام صحيح فلا يقع به شي وقوله وانت
طالق ثنتين ان لم يشا الله اذا لم يقيد باليوم كان باطلا لانه لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع
الطلاق تثبت مشية الله تعالى فوجود الاشيا كلها بمشية الله تعالى بخلاف ما اذا قيد باليوم
ذكر هذه المسيلة في المنتقى ووضعها في الثنتين والثلاث فقال لها انت طالق اليوم ثنتين
ان شاء الله تعالى وان لم يشا الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها فهي طالق ثلثا وان لم يكن
وقت في اليمين جميعا فهو الى المغرب فاذا لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل هذه الزيادة من المنتقى
وانه يخالف ما ذكر في النوازل وذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسيلة اذا قال لها انت طالق ان لم يشا الله
طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وانه يوافق ما ذكر في النوازل وفي المنتقى عن محمد رحمه الله اذا قال لها
انت طالق ان لم يشا الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وانه يوافق ما ذكر في النوازل وفي المنتقى عن
محمد رحمه الله اذا قال لها طلقتك امس ان شاء الله لا يقع الطلاق

نوع فيما يقع به الفصل بين الايجاب والاستثناء وفيما لا يقع

عن ابي يوسف رحمه الله فيمن حلف بالطلاق

واستثنا وتنفس بين الاستثنا وبين الطلاق ووجد من التنفس بدا ولم يجد قال اذا وصله
فهو استثنا قال في الجامع اذا قال لامراته يا زانية انت طالق ان شاء الله كان استثناوه على الطلاق
ويصير قاذفا للحال ولو قال لها انت طالق يا زانية بنت الزانية ان شاء الله فالاستثنا على الكل حتى لا
يقع الطلاق ولا يلزمه حد ولا لعان لان النسبة انما تذكر لتعريف المنادى وتفهيمه واعلامه فيصير من
جملة النداء والندا لا يصير فاصلا فكذا ما هو من جملة الندا فان قيل التعريف يقع بالنسبة الى الاب
دون الام فلم يكن قوله بنت الزانية محتاجا اليه لتعريف المنادى فيجب ان يصير فاصلا قلنا النسبة
للام مما يقع بها التعريف الا ان الام لا تذكر في النسبة لا لان التعريف بها لا يقع لكن الانساب الى الابا الا
ترى انه لو قال لها انت طالق يا عمرة بنت فاطمة ان دخلت الدار لا يكون قوله بنت فاطمة فاصلا كما
لو قال يا عمرة بنت عبد الله وطريقه ما قلنا ولو قال لها انت طالق ثلاثا يا طالق ان شاء الله انصرف
انصرف الاستثناء الى الكل حتى لا يقع شي من الطلاق وعن ابي حنيفة انه يقع ثلاث تطليقات
ويصير قوله يا طالق فاصلا بين الثلاث فعلى هذه الرواية فرق ابو حنيفة بين هذه المسيلة وبينما اذا قال
لها انت طالق يا زانية ان دخلت الدار لا يصير قوله يا زانية فاصلا بين الطلاق والشرط حتى يتعلق
الطلاق بالدخول وهاهنا قال يا طالق يصير فاصلا والفرق ان قوله يا طالق ان كان ندا بصيغته فهو
ايقاع بمعناه ولهذا اذا قال لها يا طالق تطلق كما لو قال لها انت طالق واذا كان هذا ايقاعا معنى صار كانه
قال لها انت طالق ثلاثا انت طالق ان شاء الله ولو قال هكذا كان قوله انت طالق فاصلا بين الثلاث وبين
الاستثناء كذا هاهنا اما قوله يا زانية اخبار عن صفة قايمة بها وليس بايقاع فبقي ندا والندا لا يصير
فاصلا بين الشرط والجزاء والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية لان قوله يا طالق نداء بصيغة وليس بايقاع
وانما يثبت الوقوع بقوله يا طالق بطريق الضرورة لا بموجب الصيغة ليصير اللفظ ندا بمعنى قايم بالمنادى
وهاهنا لا ضرورة الى القول بالوقوع بطريق الاقتضا اذ لا يمكن القول به لما كان الاستثنا بقوله متصلا
يا طالق فكان ندا بصورته كقوله يا فاطمة يا عايشة والندا لا يصير فاصلا وفي المنتقى اذا قال انت طالق
ثلاثا يا عمرة بنت عبد الله ان شاء الله لا تطلق ولو قال انت طالق ثلاثا يا عمرة بنت عبد الله بن عبد الرحمن
ان شاء الله تطلق فالنسبة الى الابوين واكثر من ذلك فاصل بين الايقاع والاستثنا والنسبة الى اب واحد
ليس بفاصل وفي نوادر بشر ابن الوليد عن ابي يوسف اذا قال لها انت طالق ان شاء الله فالاستثنا على
الاخر وهو القذف ويقع الطلاق وكذلك اذا قال لها انت طالق يا طالق ان شاء الله ولو قال لها انت طالق
يا خبيثة ان شاء الله فالاستثنا على الكل ولا يقع الطلاق كانه قال يا فلانة وذكر ثمة اصلا فقال المذكور
في اخر الكلام اذا كان يقع به طلاق او يجب به حد فالاستثنا عليه نحو قوله يا زانية ويا طالق وان
كان لا يجب به حد ولا يقع به طلاق فالاستثنا على الكل وذلك نحو قوله يا خبيثة وفي الجامع اذا قال
امراتي طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمه فلان ان شاء الله انصرف الاستثنا الى اليمينين وعن
ابي يوسف انه يقتصر الاستثناء على اليمين الثانية حكي عن الكرخي رحمه الله انه كان يقول حاصل
الخلاف في هذه المسيلة راجع الى مصلحة اخرى مختلفة ان قوله ان شاء الله يستعمل لابطال الكلام
او يستعمل استعمال الشروط للتعليق فعلى قول ابي يوسف يستعمل استعمال الشروط وعلى قولهما
يستعمل استعمال الابطال حتى ان من قال لامراته ان شاء الله انت طالق ان شاء الله وانت طالق فعلى
قولهما لا يقع الطلاق وعلى قول ابي يوسف يقع ولو كان يستعمل عندهما استعمال الشروط للتعليق

لكان يقع الطلاق عندهما كما يقع عند ابي يوسف الا ترى انه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار يستعمل استعمال الشروط ذكر الكرخي الخلاف في مسئلة المشية على هذا الوجه
وقد حكينا عن القدوري الخلاف في مسئلة المشيه على عكس هذا فعلى ما ذكره الكرخي ابو يوسف يعتبر
اللفظ ويقول اللفظ لفظ شرط وهما قالا انما يعتبر اللفظ عند الامكان ولا امكان هاهنا لان معنى الشرط
غير موجود هاهنا لان الشرط ما ينتظر وجوده لا ما لا ينتظر وجوده الا ترى انه لو علق الطلاق بفعل في الماضي
لا يكون ذلك شرطا بالاتفاق لانه لا يمكن انتظاره قلنا وانما ينتظر الشي ليتوصل الى معرفته ومشيته
مما لا يتوصل الى معرفته فلا يصح انتظاره اذا ثبت ان من مذهب ابي يوسف ان هذا الكلام يستعمل استعمال
الابطال ينصرف اليهما لانه كما مست الحاجة الى ابطال الثاني مست الحاجة الى ابطال الاول والكلام
متصل فينصرف الاستثنا اليهما بخلاف صريح اللفظ لان اليمين الاولى غير محتاج الى شرط اخر
بل بقي تامة بدون شرط اخر فانصرف هذا الشرط الى الثاني لهذا وغيره من المشايخ تكلموا في المسئلة
على سبيل الابتداء وانه بني على اصل معروف ان حرف الواو ان دخل بين جملتين الاولى ناقصة
والاخرى تامة يجعل حرف الواو للعطف حتى تصير الجملة التامة خبر الجملة الناقصة واذا دخل
حرف الواو بين جملتين تامتين يجعل حرف الواو للاستيناف لا للعطف حتى لا يصير خبر احدى
الجملتين خبر الجملة الاخرى وجه قول ابي يوسف ان حرف الواو دخل هاهنا بين جملتين تامتين لانه
دخل بين يمينين تامتين فيجعل للاستيناف لا للعطف بخلاف قوله امراته طالق وعبده حر ان شا
الله حيث تنصرف المشية هناك الى الجملة لان هناك حرف الواو دخل بين جملتين الاولى منهما
ناقصة من حيث التعليق لانه ذكر جزا لا غير والاخرى تامة من حيث التعليق لانه ذكر شرطا وجزا
فانصرف الشرط الى الكل بحكم العطف وهما يقولان حرف الواو دخل بين جملتين الاولى منهما ناقصة
من حيث التعليق بيانه ان اليمين الاولى ان كانت تامة في حق التعليق بمطلق الشرط فهي ناقصة
في حق التعليق بمشية الله تعالى التي يخرج الكلام بها من ان يكون ايقاعا حالا وما لا فكانت المشية
المذكورة في الجملة الاخرى مذكورة في الجملة الاولى بحكم العطف وكذلك الجواب فيما اذا علقه
بمشية فلان انصرف المشية الى اليمين ان كان مشية الله تعالى يبطل جميع الكلام وان كان مشية فلان
توقف الانعقاد على مشية فلان فان شا فلان ذلك في مجلس العقد تعلق كل جزا بشرط كانه قال
عند مشية فلان امراته طالق ان دخل الدار وعبده حر ان كلم فلانا وان قال لا اشا بطل اليمينان وكذلك
ان شا احدى اليمينين بطلا لان الحالف علق انعقاد اليمينين بمشية اليمينين ولم يوجد ذلك في
المجلس وصار كما لو قال امراته طالق وعبده حر ان شا فلان فشا احدهما لا يقع شي هو طريقة ما قلنا
ذكر في المنتقى اذا قال عمرة طالق ثلاثا ان دخلت الدار وزينب طالق واحدة ان كلمت فلانا فهما
يمينان فان استثنى بعد اخرهما ينصرف الاستثنا الى اليمين الاخيرة لو اراد بالاستثنا اليمين الاخيرة
والاولى لا يصدق في القضا وفي ايمان الاصل اذا قال والله لا اكلم فلانا والله اكلم احيرانه ان عنى
بالاستثنا اليمينين فهو على ما نوى من غير فصل بين الديانة والقضا قال وان لم يكن له نية فالاستثنا
على اليمين الاخيرة لان الواو في اليمين الثانية واو القسم لا واو العطف وقد ذكرنا في مسئلة الجامع
ان الاستثنا على اليمينين عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فان كان ما ذكر في المنتقى قول الكل صار عن
ابي حنيفة ومحمد في المسئلة روايتان وفي المنتقى ايضا اذا قال عمرة طالق ثلاثا ان دخلت الدار وزينب طالق

واحدة ان دخلت الدار فهما يمين واحدة واذا دخلت الدار مرة وقع الطلاق عليهما وان ذكر بعد
استثنا فالاستثنا عليهما وفيه ايضا لو قال عمرة طالق ان شاءت وزينب طالق ان شاءت فهما امران
مختلفان واذا ذكر عقيبهما استثنا ينصرف الاستثنا الى احدهما وانه يخالف المذكور في الجامع
على ما بينا وفي القدوري اذا قال لها انت طالق ثلثا وثلاثا ان شا الله وقع الثلاث ولغي الاستثنا عند
ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد الاستثنا جاين وعلى هذا الاختلاف اذا قال لها انت طالق ثلاثا وواحدة
ان شا الله فالاستثنا صحيح في قولهم جميعا وجه قولهما ان الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو جمع بلفظ
الجمع فقال انت طالق ستا ان شا الله او قال انت طالق اربعا ان شا الله كان الاستثنا صحيحا في قولهم
جميعا فكذا هنا وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان العدد الثاني لغو لا يتعلق به حكم فان الزوج لا يملك ايقاع
اكثر من الثلاث واللغو حشو من الكلام فيصير كالسكوت بخلاف قوله انت طالق واحدة وثلاثا ان
شا الله لان العدد الثاني يتعلق به حكم فلا يصير لغوا فاصلا بين الايقاع والاستثنا وفي النوازل
رجل للسانه ثقل لا يتم كلامه الا بعد طول المدة حلف بالطلاق واراد الاستثنا او التعليق وطال في
تردده ان عرف انه هكذا يتكلم يجوز ديانة وقضاء لانه موصول لمكان العذر وفي النوازل اذا قال لها
انت طالق ثلاثا فاراد ان يقول ان دخلت الدار واخذ غيره فمه ثم قال بعد ما خلي عنه موصولا ان دخلت
الدار لا يقع لانه سكت لضرورة فلا يعتبر فاصلا كما اذا اعترض له عطاس وجشا ولو قال لله عليه
ان يتصدق بدرهم اكل وهو يريد ان يقول اكل فلان كذا ركبتم فالاحوط ان يتصدق والفرق ان الطلاق
محظور فيتكلف لاعدامها وامكن اعدامها بجعل هذا الانقطاع غير فاصل كما لو حصل الانقطاع بعطاس
فاما الصدقة عبادة فلا يتكلف لاعدامها وعلى قياس مسئلة النوازل قالوا ان ذكر في الايمان ان من حلف
واراد ان يقول في اخره ان شا الله فسد انسان فمه ان يكون استثنا تاويله اذا ذكر الاستثنا بعد
رفع اليد عن فمه متصلا به وقد وجدنا في نوادر هشام انه قال سالت محمدا عمن قال لامراته انت طالق
ثلاثا وهو يريد ان يستثني فامسكت فمه واحالت بينه وبين الاستثنا قال يلزمه الطلاق في القضا
وفيما بينه وبين الله تعالى عن ابي يوسف اذا قال انت طالق استغفر الله ان شا الله او قال سبحان الله
ان شا الله فهو استثنا ديانة ولم يكن استثنا قضاء وفي فتاوى اهل سمرقند اراد ان يحلف
رجلا وخاف ان يستثني في اليمين فالوجه في ذلك ان يامره حتى يقول عقيب اليمين كلاما لا يصلح
استثنا او تعليقا لانه اذا فعل ذلك يمتنع الاستثنا لوجود الفاصل والله اعلم نوع اخر في
دعوى الزوج الاستثناء وفي اخبار غير الزوج الزوج اذا ادعى الزوج التكلم بالاستثنا
او بالشرط في الخلع او ادعى التكلم بالاستثنا او الشرط بالطلاق فالقول قول الزوج فان شهد الشهود
بخلع او طلاق بغير استثنا لم يقبل قول الزوج بعد ذلك ويقضي القاضي بالطلاق وبالخلع وان
شهدوا بالخلع او بالطلاق وقالوا لم نسمع منه غير كلمة الخلع والطلاق والزوج يدعي الاستثناء
فالقول قول الزوج ولا يقضي بالطلاق الا اذا ظهر منه ما هو دليل صحة الخلع من قبض البدل وما اشبه
ذلك كذا ذكر شمس الايمة السرخسي في شرح السير في باب ما يصدق فيه الرجل من الردة ولا تبين منه
امراته وفي باب الخلع من الكافي وفي مختصر العصام اذا خالع ثم قال لم اعن به الطلاق ان كان اخذ جعلا
على الخلع لم يصدق قضاء قال مشايخنا والمراد من اخذ الجعل ذكر الجعل لا حقيقة الاخذ فعلى هذا
ان ذكر البدل وقت الطلاق والخلع لا يصدق قضاء في دعوى الاستثناء وان لم يذكر البدل يصدق

قضاء فى دعوى الاستثنا وذكر نجم الدين النسفى في فتاويه عن شيخ الاسلام ابى الحسن رحمهما الله
ان مشايخنا استحسنوا في دعوى الاستثناء في الطلاق ان لا يصدق الزوج الا ببينة لانه
خلاف الظاهر وقد فسد احوال الناس فلا يامن التلبيس وحكى عن شمس الاسلام محمود الاوزجندى
رحمه الله انه كان يقول ان عرف الطلاق باقراره يسمع دعوى الاستثناء فيه وان عرف بالبينة لا يسمع
منه دعوى الاستثنا وكان الشيخ الامام ظهير الدين المرغينانى رحمه الله يقول لو قال طلقت واستثنيت
لا يصدق قضاء ولو قال لها انت طالق واستثنيت يصدق قضاء وذكر محمد رحمه الله فى كتاب
الاقرار في باب الاقرار بالعتق لو قال لعبده اعتقتك امس وقلت ان شاء الله صدق ولا يعتق العبد
وذكر في باب الاقرار بالنكاح اذا قال الرجل لامراة تزوجتك امس وقلت ان شاء الله وقالت المراة
ما استثنيت فالقول قوله قال وكذلك العتق والطلاق والفتوى على ما ذكره شمس الائمة السرخسى
ان دعوى الاستثناء فى الطلاق صحيح وكذا فى الخلع الا اذا ظهر منه ما هو دليل صحة الخلع وقد وجدت
الرواية في المنتقى عن ابى يوسف انه لو قال طلقتها ولكن كنت نايما الزمته الطلاق ولو قال طلقتها
ثم استثنيت لم يكن مستثنيا فى قول ابى حنيفة وابى يوسف وبهذه الرواية تبين ان ما ذكر في الاصل
قول محمد واذا طلق الرجل امراته فشهد عنده شاهدان انك استثنيت موصولا بالطلاق ولا يتذكر هو ينظر
ان كان هو بحال اذا غضب تجرى على لسانه ما لا يحفظ بعده جاز له الاعتماد على قول الشاهدين بناء على
الظاهر وان لم يكن بهذه الحالة لا يعتمد لانه بخلاف الظاهر نوع اخر في ايقاع عدد من
الطلاق واستثناء بعضه قال هشام سالت محمدا رحمه الله عمن قال لامراته انت
طالق ثلاثا الا واحدة وواحدة وواحدة قال وقع الثلاث وبطل الاستثنا فى قول ابى حنيفة رحمه الله
وفي قولهما تطلق ثنتين وعن ابى يوسف انها لا تطلق الا واحدة فالاصل ان استثناء البعض من الكل صحيح
قل المستثنى او كثر وانما ينظر في هذا الى اللفظ لا الى الحكم الا ترى انه لو قال انت طالق اربعا الا ثلاثا
صح الاستثنا وكان هذا استثناء الكل من الكل من حيث ان الاربع ذكر الثلاث لان الطلاق لا يزيد على
الثلاث باعتبار اللفظ وسياتى شى من هذا فى اخر هذا النوع واستثنا الكل من الكل باطل بلا خلاف
بين اصحابنا رحمهم الله واختلف الفاظ المشايخ فيه بعضهم قالوا الاستثناء اذا دخل في الكلام
يصير تكلما بالباقى فلا بد وان يكون الكلام باقيا بعد الاستثنا بعد هذا قال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله الكلام يحمل على الصحة ما امكن وذلك في مسئلتنا فى اقتصار الاستثنا على الاولى والثانية
عند ابى يوسف وعلى الاولى عند محمد وعند ذلك لا يتحقق استثنا الكل من الكل وابو حنيفة يقول
اول الكلام يتوقف على اخره اذا دخل فى اخره ما يغير حكم اوله وبذكر الثالثة يتغير الحكم في الاولى
والثانية لان الكل اذا اعتبر جملة يلغو الاستثناء لانه يصير كانه قال انت طالق ثلاثا الا ثلاثا لو
قال لها انت طالق واحدة وواحدة وواحدة الا ثلاثا بطل الاستثنا لانه استثنى الكل ولو قال لها انت
طالق ثنتين وواحدة الا ثنتين فهى ثلاث وكذا الجواب فيما اذا بدا بالواحدة لان الاصل في الاستثنا ان
ينصرف الى ما يليه فيصير مستثنيا للكل نظرا الى ما يلى الاستثنا فيلغو واما اذا بدا بالثنتين لانه لا يمكن
صرف الاستثناء الى الثنتين المذكورتين فى صدر الكلام اما انه يصير مستثنيا للجميع لان الواحدة فاصلة
ولا يمكن صرف الاستثنا الى جملة الكلام لانه يصير مستثنيا الواحدة المفردة ولو قال لها انت طالق واحدة
وثنتين الا واحدة يقع ثنتان ويصير مستثنيا الواحدة من الثنتين وانه استثنا البعض من الكل فيصح لو قال

انت

انت طالق ثنتين وثنتين الا ثنتين صح الاستثنا ووقعت ثنتان فى قول ابى يوسف ومحمد
ويجعل مستثنيا من كل ثنتين تطليقة تصحيحا الكلام العاقل بقدر الممكن هكذا ذكر القدورى فى شرحه
وذكر شيخ الاسلام هذه المسئلة في شرحه وذكر انه ينوى الزوج فان عنى استثنا احدى
الثنتين بكماله اما الاول واما الاخر كان الاستثناء باطلا وان نوى واحدة من الثنتين الاولين وواحدة
من الثنتين الاخرتين كان الاستثنا صحيحا ويقع ثنتان عندهما وروى عن محمد اذا قال لها انت طالق
ثنتين وثنتين الا ثلاثا قال هى ثلاث والاستثناء باطل كذا اذا قال لها انت طالق ثلاثا وثلثا الا اربعا
فهى ثلاث فى قول ابى حنيفة وهكذا روى عن محمد ويصير قوله وثلاثا ثانيا فاصلا واذا لم يصر الثانى
فاصلا عندهما ذكر شيخ الاسلام في شرحه انه ينوى هذا الرجل ان قال عنيت الثنتين من الثلاث
الاول والثنتين من الثلاث الاخر يصح الاستثنا وما لا فلا ولم يشترط هذه النية فى المنتقى وكذلك
لم يشترط شمس الائمة الحلوانى هذه النية على قولهما وصار حاصل مذهبهما كانه قال انت طالق ستا الا
اربعا وروى ابن سماعة عن ابى يوسف فيمن قال لامراته انت طالق ثنتين وثنتين وثنتين الا اربعا
فهى طالق ثنتين ومن حيث المعنى هذه المسئلة والمتقدمة سوا واذا قال لها انت طالق ثلاثا الا واحدة
او ثنتين ثم مات قبل ان تختار واحدة او ثنتين فهى واحدة ويجعل الاستثنا على الاكثر وذكر القدورى
فى شرحه اذا اوقع اكثر من ثلاث ثم استثنى كان الاستثنا من جملة الكلام لا من جملة الثلاث التى يحكم
بوقوعها نحو ان يقول انت طالق عشرا الا تسعا وقعت واحدة ولو قال الا ثمانيا وقعت ثنتان لو قال الا
سبعا وقع الثلاث فقد صح الاستثنا فى هذه الصورة وان كان هذا استثناء الكل من الكل لان هذا ابقى
البعض من الكل لفظا وقدم شى من هذا قبل هذا ومن هذا الجنس ما روى عن محمد في النوادر اذا قال نسا
طوالق فلانة وفلانة وليس له من النساء سواهن صح الاستثنا ولو قال نساى طوالق الا نساى لا يصح
وما افترقا الا باعتبار اللفظ وفي البقالى اذا قال كل امراة لى طالق الا هذه وليس له غيرها لم تطلق ولو قال
نساى طوالق فلانة وفلانة الا فلانة يصح الاستثنا لان قوله فلانة وفلانة تفسير لقوله نساى طوالق
ولو قال نساى طوالق الا فلانة يصح الاستثنا كذا هنا وكذلك اذا قال هذه وهذه وهذه وفى المنتقى اذا قال
لها انت طالق ثلاثا الا واحدا او لا شى بهذا لم يستثن شيا وطلقت ثلاثا ولو قال انت طالق ثلاثا الا
نصف تطليقة فاعلم بان الطلقة لا تتجزى فى طرف الايقاع وهل تتجزى فى طرف الاستثنا فعلى
قول ابى يوسف لا تتجزى وعن محمد روايتان حتى ان في هذه المسئلة يقع ثنتان عند ابى يوسف واحدى
الروايتين عن محمد ويصير كانه قال انت طالق ثلاثا الا واحدة وفى رواية اخرى تتجزى فى طرف الاستثنا
حتى ان فى هذه المسئلة يقع الثلاث على هذه الرواية لانه لما صح الاستثناء صار تقدير كلامه انت طالق
تطليقتين ونصف فتكاملت الطلقة الثالثة وعلى هذا اذا قال لها انت طالق واحدة ونصفا الا
واحدة فعلى قول ابى يوسف يقع ثنتان وعن محمد روايتان فى رواية يقع ثنتان كما هو قول ابى يوسف
وفي رواية يقع واحدة نوع اخر وكما يصح الاستثنا من اصل الكلام يصح الاستثنا من الاستثنا قال
الله تعالى الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته قدرنا استثنى ال لوط من جملة الناس واستثنى امراة لوط
من ال هذا بيان هذا اذا قال لها انت طالق ثلاثا الا ثنتين الا واحدة يقع ثنتان والاصل في جنس هذه المسايل
ان المستثنى ثانيا يجعل مستثنيا من الاستثنا الاول ثم ينظر الى ما بقى من الاستثناء الاول فيجعل ذلك مستثنى
من اصل الكلام اذا ثبت هذا فنقول الاستثناء الثانى واحدة فيجعل مستثنيا من الاستثناء الاول وهو

ثنتان فبقي من الاستثناء الاول واحدة فيجعل ذلك مستثنيا من اصل الكلام وهو الثلاث فبقي من
اصل الكلام ثنتان فهي الواقع وعلى هذا اذا قال انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا واحدة يقع واحدة ويجعل
الواحدة مستثنيا من الاستثناء الثاني وهو الثلث يبقى من الاستثناء الثاني ثنتان يجعل ذلك مستثنيا
من الاصل وهو الثلث فيبقى واحدة فهي الواقع وكذا لو قال لها ثلاثا الا ثلاثا الا اثنتين الا واحدة وقعت
واحدة ما ذكرنا ومن المشايخ من اعتبره بنوع تقريب فقال ينبغي ان يعقد العدد الاول بيمينك والثاني
بيسارك ثم يسقط ما في يسارك مما في يمينك فما بقي فهو الواقع **نوع آخر من الاستثناء**
ينبني على اصلين احدهما ان المتكلم بكلام مقرون بالاستثناء اذا ذكر عقيبه وصفا يليق بالمستثنى ولا
يليق بالمستثنى منه يجعل وصفا للمستثنى حتى يبطل ببطلانه واذا ذكر وصفا يليق بالمستثنى منه ولا يليق
بالمستثنى فقد اختلف عبارة المشايخ فيه بعضهم قالوا يجعل وصفا للمستثنى منه حتى يثبت ثبوته
تصحيحا له بقدر الامكان وبعضهم قالوا فيبطل المستثنى بوصفه ويبقى المستثنى منه بوصفه
وبعضهم قالوا يجعل وصفا للمستثنى منه لا غير لانه لو جعل وصفا للمستثنى منه اعتبر ولو جعل
وصفا للمستثنى بطل والوصف ان يذكر للاعتبار لا للابطال وهذا كله اذا ذكر وصفا زايدا اما اذا
ذكر وصفا اصليا لا يعتبر اصلا ويجعل ذكره ولا ذكره سواء الاصل الثاني ان الوصف المذكور على سبيل
التاكيد لا يصير فاصلا بين الطلاق وبين الاستثناء ولا بين الطلاق والشرط حتى ان من قال لامراته
انت طالق ثلاثا يا فلانة الا واحدة يقع الثنتان ولا يصير قوله يا فلانة فاصلا لما كان لتعريف تاكيد
المحل واذا قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق باين ان دخلت الدار لا تطلق ما لم تدخل الدار
ولا يصير قوله باين فاصلا بين الطلاق والشرط لما ذكر لتعريف الواقع جينا الى المسايل قال
محمد اذا قال لامراته انت طالق ثلاثا الا واحدة للسنة كانت طالقا ثنتين للسنة عند كل طهر تطليقة
لان وصف السنة يليق بالمستثنى منه دون المستثنى لانه صفة الواقع والمستثنى منه واقع اما المستثنى
فغير واقع فجعلناه صفة للمستثنى منه وصار كانه قال انت طالق ثنتين للسنة او يقول يجعل وصفا
للكل ويصير كانه قال انت طالق ثلاثا للسنة الا واحدة وكذلك اذا قال لها انت طالق ثلاثا الا
واحدة اذا حضت وطهرت او ان كلمت فلانا او ان دخلت الدار كان التطليقتان معلقتين
بالحيض والطهر في المسئلة الاولى وبالكلام في المسئلة الثانية وبالدخول في المسئلة الثالثة
وينصرف الشرط الى المستثنى منه دون المستثنى لانه يليق بالمستثنى منه ولا يليق بالمستثنى لانه
انما يحتاج الى الشرط فيما يقع والذي يقع المستثنى منه دون المستثنى ويقول ينصرف الشرط الى الكل
ويصير معلقا الثلاث بالشرط مستثنيا واحدة منها ولو قال لها انت طالق ثلاثا البتة الا واحدة
او قال باينة الا واحدة كانت طالقا تطليقتين رجعيتين ولا يصير قوله البتة فاصلا بين الاستثناء
وبين الايجاب لان كل واحدة منها صفة اصلية للثلاث لا توجد الثلاث الا وان تكون بتة باينة
فصار ذكرهما ولا ذكر سواء فكانه قال لها انت طالق ثلاثا الا واحدة البتة طلقت تطليقتين رجعيتين
ايضا وذكر هشام في نوادره عن محمد ان من قال لامراته انت باين الا واحدة ونوى بالباين الثلاث
قال هي طالق واحدة لان نية الثلاث الا واحدة نية الثنتين ومن قال لامراته انت باين ينوي ثنتين
يقع واحدة وعن ابي يوسف فيمن قال لامراته انت طالق واحدة البتة الا واحدة ونوى بالبتة الثلاث
يقع تطليقتان باينتان لانه لما نوى بالبتة الثلاث علم انه ما جعلها صفة للواحدة لان الواحدة لا تحتمل نية

الثلاث فلغا ذكر الواحدة وصار كانه قال انت طالق البتة الا واحدة وقد نوى بالبتة الثلاث
وهناك الجواب كما قلنا وانما الغينا الواحدة لانا لو لم نلغها بطل الاستثناء وهو اصل فكان الغاء
الواحدة وهي نعت اولى قال في الزيادات اذا قال لها انت طالق اثنتين البتة الا واحدة فهي طالق
واحدة باينة لان البتة تصلح صفة للثنتين لان الثنتين لا تكون بينة بنفسهما فيصح وصفهما بالبتة وقد
استثنى واحدة منهما فيقع واحدة باينة كذلك اذا قال لها انت طالق ثنتين الا واحدة البتة فهي طالق
واحدة باينة لان البتة لا تصلح صفة للمستثنى لانه لا يقع فيجعل صفة للمستثنى منه او يجعل صفة للكل
وصار كانه قال انت طالق ثنتين البتة الا واحدة وهي المسئلة المتقدمة ولو قال لها انت طالق ثنتين
الا واحدة باينة او قال الا واحدا باينا فهي طالق واحدة رجعية لان الباين لا يصلح صفة للمستثنى منه
فانه لا يقال تطليقتان باين وانما يقال تطليقتان باينتان فيجعل صفة للمستثنى فيبطل ببطلان المستثنى
بخلاف قوله البتة لانها تصلح صفة للتطليقتين فانه يستقيم ان يقال تطليقتين البتة قال
في الكتاب الا ان ينوي ان يكون الباين صفة للثنتين فح تطلق واحدة باينة لانه نوى ما يحتمله لفظه
فالتثنية قد تنعت بنعت الواحد قال الله تعالى او لم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا
ففتقناهما ولم يقل كانتا رتقين

الفصل العاشر في ايقاع الطلاق على امراة بعينها ثم الرجوع عنها بالايقاع على الاخرى

يجب ان يعلم ان كلمة بل متى دخل في كلام العباد على
الاثبات كانت للرجوع عن الاول ولاقامة الثاني مقام الاول على سبيل استدراك الغلط يقال جاني زيد
بل عمرو وكان قوله بل عمرو رجوع عما اخبر عن مجي زيد واقامة لمجي عمرو مقام مجي زيد على سبيل استدراك
الغلط كانه قال كان عرضي ان اخبر عن مجي عمرو فغلطت واخبرت عن مجي زيد ثم استدركت ذلك الغلط
بقولي بل عمرو وفي كلام الله تعالى متى دخلت هذه الكلمة على الاثبات كانت لابطال الاول ولاقامة الثاني
مقام الاول لا على سبيل استدراك الغلط لان الغلط على الله تعالى لا يجوز والغلط على العباد جاين وكلمة
لا بل نظير كلمة بل لانهما يستعملان استعمالا واحدا وقوله لا لتاكيد النفي المستفاد بقوله بل واذا كانت
هذه الكلمة في الاثبات للرجوع عن الاول ولاقامة الثاني مقام الاول على سبيل استدراك الغلط ينظر
ان كان الاول شيا يصح الرجوع عنه ينفي الاول ويثبت الثاني مقام الاول وان كان الاول شيا لا يصح الرجوع
عنه لا ينتفي الاول بل يبقى على حاله ويثبت الثاني اثباتا بحكم الدليل بقدر الممكن الا ان المتكلم اذا لم يذكر
للمذكور عقيب كلمة لا بل خبرا على حدة يجعل الخبر المذكور لما قبلها خبر المذكور عقيبها صيانة له عن البطلان
ومتى ذكر للمذكور عقيب هذه الكلمة خبرا لا يجعل الخبر المذكور لما قبلها خبرا له لانه صحيح بدونه فلا حاجة الى
جعله خبرا له ومتى دخلت هذه الكلمة على النفي لا توجب رجوعا عن الكلام الاول وانما توجب نفي الفعل عن
الاسم الاول باثبات ذلك المنفي للثاني او باثبات فعل اخر للاول نظير الاول قول الرجل ما قام زيد لا بل عمرو
نفي القيام عن زيد واثباته لعمرو ومثال الثاني قول الرجل ما قام زيد بل قعد نفي القيام عن زيد واثبات القعود
له هذا الكلام في كلمة بل وحدها او مع لا فاما كلمة لا بدون بل متى دخلت على الاثبات كانت لتاكيد ما اثبته
الاول بنفيه عن الثاني ومتى دخلت على النفي كانت لتاكيد ما نفاه عن الاول باثبات ضده للثاني مثال
الاول جاني زيد لا عمرو وكان قوله لا عمرو لتاكيد اثبات المجي لزيد بنفي المجي عن عمرو ومثال الثاني ما جاني زيد
لا عمرو وكان قوله لا عمرو لتاكيد نفي المجي عن زيد باثبات المجي لعمرو جينا الى المسايل قال محمد رحمه الله في
الجامع اذا كان للرجل امراتان فقال لاحديهما انت طالق ان دخلت هذه الدار لا بل هذه واشار الى امراة اخرى له

لا تطلق واحدة منهما ما لم تدخل الاولى الدار واذا دخلت الاولى الدار طلقتا وان دخلت الاخرى
الدار لا تطلق واحدة منهما قال محمد رحمه الله وقوله لا بل هذه على الطلاق خاصة والوجه ما ذكر في
الجامع انه علق طلاق الاولى بدخولها الدار حيث قال لها انت طالق ان دخلت هذه الدار وبقوله لا بل
هذه رجع عن تعليق طلاق الاولى بدخولها وعلق طلاق الاخرى بطريق استدراك الغلط كانه قال كان
من عزمي ان اعلق طلاق الاخرى الا اني غلطت فعلقت طلاق الاولى الا انه لا يملك الرجوع عن تعليق
طلاق الاولى ويملك تعليق طلاق الاخرى فبقي طلاق الاولى معلقا بدخولها الدار وتعلق طلاق
الثانية بالدخول واذا تعلق طلاق الثانية بالدخول يتعلق طلاقها بدخول الاولى لان كلمة لا بل لابطال
الاول ولاقامة الثاني مقام الاول على سبيل استدراك الغلط يجب ان يكون المثبت في حق الثانية مثل
المثبت في حق الاولى وانما يكون كذلك اذا تعلق طلاق الثانية بدخول الاولى كما تعلق طلاق الاولى
بدخول الاولى وقول محمد رحمه الله في الكتاب قوله لا بل هذه على الطلاق خاصة معناه انه للرجوع عن
الطلاق لا للرجوع عن الدخول وان نوى الرجوع عن الشرط وهو الدخول دون الطلاق صحت نيته
فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحتمله لفظه الا ان القاضي لا يصدقه في ذلك لانه نوى امرا خلاف
الظاهر وفيه تخفيف قوله لان الثانية لا تطلق بدخول الاولى الدار فبعد ذلك اذا دخلت الدار تطلق
الاولى في القضا وفيما بينه وبين ربه وتطلق الثانية في القضا لا فيما بينه وبين ربه وكذلك لو قال
لاحديهما انت طالق ان شيت لا بل هذه فان قوله لا بل هذه على الطلاق خاصة لا على المشية كما في المسيلة
الاولى الا ان فرق ما بين المسيلتين ان في هذه المسيلة لو شات الاولى طلاقها طلقت الاولى بالكلام
الاول دون الثانية ولو شات الاولى طلاق الثانية طلقت الثانية بالكلام الثاني دون الاولى ولو
شات الاولى طلاقها وطلاق الثانية طلقتا جميعا وفي مسيلة اول الباب اذا دخلت الاولى الدار
مرة واحدة طلقت الاولى والثانية جميعا والفرق ان في المسيلة الاولى علق طلاق كل واحدة بدخول الدار
مطلقا غير مقيد بصفة فاذا دخلت الاولى الدار مرة واحدة فقد وجد شرط وقوع الطلاق عليهما وفي
هذه المسيلة ليس الشرط مشية مطلقة فان الاولى بعد هذا التعليق لو شات الجاه او المال لا تطلق
وانما الشرط مشية مقيدة فالشرط في حق الاولى مشية الاولى طلاق نفسها والشرط في حق الثانية
مشية الاولى طلاق الثانية وهذا لما ذكرنا ان المثبت في مثل هذه الصورة في حق الثانية مثل المثبت
في حق الاولى والمثبت في حق الاولى تعلق طلاق الاولى بمشية الاولى طلاق الثانية فاذا شات الاولى
طلاقها وجد شرط وقوع الطلاق على الثانية دون الاولى واذا شات الاولى طلاقهما وجد شرط وقوع الطلاق
عليهما قول محمد في الكتاب اذا شات الاولى طلاقها طلقت الاولى دون الثانية واذا شات طلاق
الثانية طلقت الثانية دون الاولى كلام محتمل يحتمل ان يكون المراد منه ان الاولى شات طلاق الثانية
بعد ما شات طلاق نفسها ويحتمل ان يكون المراد منه ان الاولى شات طلاق الاخرى فلا يكون بيانا
لذلك حكي عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه اذا شات الاولى طلاق نفسها اولا ليس لها ان تشا طلاق
الاولى بعد ذلك قال لان المشية واحدة فاذا شات مرة ووقع الطلاق ارتفع اليمين فلا يعود بعد ذلك
حتى لا يودي الى التكرار وليس في لفظه ما يوجب التكرار وعامة المشايخ على ان لها ان تشا طلاق الاخرى
بعد ما شات طلاق نفسها وان تشا طلاق نفسها بعد ما تشا طلاق الاخرى وان المشية متعددة لما ذكرنا
ان تقدير المسيلة كانه قال للاولى انت طالق ان شيت طلاقك لا بل هذه طالق ان شيت انها الاولى

طلاقها وان نوى الرجوع عن المشية دون الطلاق صحت نيته فيما بينه وبين ربه لانه نوى ما
يحتمله ولهذا الوصرح به يصح فاذا شات الاولى طلاقها طلقت الاولى فيما بينه وبين الله تعالى
وان شات الاخرى طلاق الاولى طلقت الاولى سه وان شات الاولى طلاق الاخرى طلقت الاخرى
في القضا وفيما بينه وبين ربه واستشهد محمد رحمه الله لايضاح مسيلة المشية ان قوله لا بل هذه
على الطلاق خاصة بما لو قال لها انت طالق ان شا الله لا بل هذه على الطلاق خاصة ويصير تقدير
المسيلة كانه قال انت طالق لا بل هذه ان شا الله وفي المنتقى اذا قال لها انت طالق ان كلمت فلانا
لا بل هذه لامراة اخرى كان قوله لا بل هذه على الكلام دون الطلاق فان قال اردت بلا بل الطلاق الزمته ذلك
فاذا كلمته طلقتا وهذا يخالف ما ذكر في الجامع قال ثمة ولو قال لها ان كلمت فلانا فانت طالق لا بل هذه
كان قوله لا بل هذه على الطلاق دون الكلام لانه آخره فان قال لم ارد بقولي لا بل هذه الطلاق دين فيما بينه
وبين الله تعالى ولم يدين في القضاء واذا قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار لا بل فلانة طالق قال
ذلك لامراة اخرى له طلقت الاخرى ساعة ما تكلم وتعلق طلاق الاولى بدخولها الدار بخلاف ما لو قال
لا بل فلانة ولم يقل طالق فانه يتعلق طلاقهما بدخول الدار لانه اذا لم يقل لا بل فلانة طالق لم يذكر لفلانة
خبرا لكان جملة ناقصة فتصير خبر الجملة الاولى وهو طلاق معلق بدخول الاولى خبر الجملة الثانية
اما اذا قال لا بل فلانة طالق فقد ذكر لفلانة خبرا فاكتفي به دالة ارسال فلهذا قال تطلق الثانية في الحال
وعلى هذا اذا قال لامراته انت طالق ثلاثا لا بل هذه قال ذلك لامراة اخرى طلقت كل واحدة منهما ثلاثا
ولو قال لا بل هذه طالق طلقت ثلاثا والثانية واحدة لان في الوجه الاول لم يذكر لهذه خبرا على حدة
وفي الوجه الثاني ذكر لهذه خبرا على حدة والتقريب ما ذكرنا وفي القدوري اذا قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق لا بل هذه فدخلت الاولى الدار طلقتا ثلاثا والتعليق في هذا يخالف التنجيز
فانه لو قال لها انت طالق وطالق وطالق لا بل هذه وقع على الاخيرة واحدة وعلى الاولى الثلث ولو قال لها
ان دخلت هذه الدار لا بل هذه الدار الاخرى فانت طالق تعلق طلاقها بدخول الدار الاخرى لا غير لان
قوله ان دخلت هذه الدار مجرد الشرط والرجوع عنه صحيح وبقوله لا بل هذه رجع عنه واقام الدار الثانية
مقام الدار الاولى فلهذا تعلق طلاقها بدخول الدار الاخرى ولو قال لامراته انت طالق واحدة لا بل ثلثا
ان دخلت الدار طلقت واحدة للحال ووقع طلاقان عند دخول الدار ان كانت المراة مدخولا بها لان قوله
لا بل ثلاثا ان دخلت الدار رجع عن ايقاع الواحدة واقام الحلف بما بقي من الثلاث مقامها والرجوع
عن الواحدة لم يصح واقامة الحلف بما بقي من الثلث مقام الواحدة قد صحت اذا كانت المراة مدخولا بها لو
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثلاثا لم تطلق شيا حتى تدخل الدار واذا دخلت الدار طلقت
ثلاثا سواء كان مدخولا بها او لم يكن وفرق بين هذا وبينما اذا قال لها انت طالق واحدة لا بل ثلاثا ان دخلت
الدار وهي المسيلة المتقدمة والفرق ان في المسيلة المتقدمة ذكر لقوله لا بل خبرا على حدة فلم يصر خبر الاول
خبر الدل اعتبر لا بل مقطوعا عنه فوقعت الواحدة للحال وتعلق الثاني بالدخول اما في المسيلة الثانية
لم يذكر لقوله لا بل خبرا على حدة فلم يصر خبر الاول خبرا له والاول تعليق فكذا الثاني فتعلق الكل بالدخول
وفي المنتقى اذا قال لها انت طالق لا بل طالق فهي طالق ثنتين وكذلك اذا قال انت طالق واحدة لا بل واحدة
كذلك لو قال واحدة لا بل طالق واحدة وذكر فيه ايضا عن ابي يوسف اذا قال لها انت طالق لا بل انت
فهي طالق واحدة بالكلام الاول ولا يلزمه بالكلام الثاني الا ان ينوي ولو قال انت طالق لا بل انت الزم

الاولى تطليقتان والاخرى واحدة ولو قال ان تزوجت فلانة فهي طالق لابل عبدي حر ذكر هذه المسألة
في المنتقى في الموضعين قال في موضع لا يعتق العبد الا بعد التزوج وقال في موضع اخر العبد حر
الساعة وان تزوج فلانة فهي طالق وذكر عقيبه ما اذا قال ان اشتريت فلانا فهو حر لابل فلان يعني عبدا
له في ملكه لم يعتق عبده حتى يشتري العبد الذي حلف بعتقه واشار الى المعنى فقال لان هذا شيء واحد
وطلاق المراة غير عتق العبد وفي الاصل لو قال لها كنت طلقتك امس واحدة لابل ثنتين وقعت ثنتان لان
كلمة لابل في الاخبارات تستعمل لتقرير الاول والحاق الزيادة به يقول الرجل حججت حجة لابل حجتين ويصير
كانه قال طلقتك ثنتين ولا كذلك في الاثبات

الفصل الحادي عشر في اضافة الطلاق الى الاوقات

يجب ان يعلم ان الطلاق اذا اضيف الى وقت ينصرف
الى وقت في المستقبل حتى ان من قال لامرأته انت طالق يوم الجمعة ينصرف الى الجمعة الاتية لان المقصود من
الاضافة تأخير الحكم الى الوقت المضاف وانما يتأتى التأخير في المستقبل لا في الماضي واذا وجد قبل الوقت
في المستقبل ولم توجد الصفة التي ذكرها الحالف لا يقع الطلاق وهذا ظاهر واذا وجد الوقت
المضاف اليه الطلاق مع الصفة التي ذكرها الحالف يجعل المضاف كالمرسل اذا صحت الاضافة
كما في المعلق بالشرط يجعل عند وجود الشرط كالمرسل فبعد ذلك ان كان المعلق والمضاف طلاقا صحيحا
قابلا للوقوع كان المرسل طلاقا صحيحا فيقع واذا وقع الطلاق ينزل عقيب الشرط وعقيب الوقت المضاف
لان الحكم يتأخر عن سببه وانما يوجد السبب بعد الشرط وبعد الوقت لان المعلق والمضاف كل واحد
منهما ليس بسبب للحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وعند وجود الوقت واذا كانت السببية
معلقة بوجود الشرط والوقت كانت السببية متأخرة عن الشرط والحكم يتأخر عن السبب فيكون متأخرا
عن الشرط والوقت ضرورة واذا اضيف الطلاق الى وقت سابق على فعل مسمى ووجد الوقت بوصف
انه سابق على الفعل المسمى فالطلاق وقوعه لا يتأخر عن ذلك الفعل ولا يسبقه بل يقارنه الا في الموت
عند ابي حنيفة على ما يأتي بيانه بعد هذا ان شاء الله بيانه في مسألة ذكرها في الزيادات اذا قال الرجل
ان تزوجت زينب قبل ان اتزوج عمرة بشهر فهما طالقان فتزوج زينب ثم مضى شهر ثم عمرة طلقت
زينب ولا تطلق عمرة وهذا لان الفعل المذكور ليس بشرط لوقوع الطلاق لان الزوج ما جعله شرطا
بل هو موجد للشرط لان الطلاق مضاف الى شهر موصوف بانه قبل الفعل المسمى لا بد من وجود الفعل
متصلا بالوقت ليعلم ان هذا وقت سابق على الفعل المسمى وكان الفعل موجدا صفة القبلية للوقت
المسمى فكان موجدا للشرط وموجد الشرط ليس بشرط فمن حيث انه موجد للشرط فالوقوع لا يسبقه
ومن حيث انه ليس بشرط لا يتأخر عنه فاذا يقع مقارنا له الا في الموت عند ابي حنيفة على ما يأتي بيانه
بعد هذا ان شاء الله قال في ايمان الجامع اذا قال الرجل لامرأة لا يملكها انت طالق قبل ان اتزوجك
بشهر فمكث شهرا ثم تزوجها لا تطلق يجب ان يعلم بان هذه المسألة على وجهين اضافة من غير تعليق
واضافة التعليق والتعليق لا يخلو اما ان تكون بشرط سابق او بشرط لاحق وكل ذلك على وجهين
اما ان يكون موقتا او غير موقت صورة الاضافة من غير تعليق في الموت ما ذكرنا وانما لا يطلق اما
لانه اضاف الطلاق الى وقت سابق على الفعل المسمى وهو التزوج فيكون الوقوع مقارنا للتزوج
والطلاق لا يقع مقارنا للتزوج او لانه وصفها بكونها طالقا قبل التزوج وهي كذلك لان الطالق هي الخالية
عن القيد وهي خالية عن القيد قبل التزوج فهو صادق في هذا الوصف فلا حاجة الى الايقاع وصورة

الاضافة من غير التعليق في المطلق اذا قال لامرأة لا يملكها انت طالق قبل ان اتزوجك فتزوجها بعد
ذلك لا تطلق ايضا لان هذا ايقاع للحال فالاصل ان الطلاق اذا اضيف الى المرأة قبل الفعل المسمى
قبلية مطلقة تكون ايقاعا للحال كما في قوله انت طالق قبل قدوم فلان فان هناك يقع الطلاق عليها
للحال قدم فلان او لم يقدم ولما كان هذا ايقاعا للحال يبطل لعدم الملك صورة الاضافة مع التعليق
والشرط سابق في الموقت اذا قال لها اذا تزوجتك فانت طالق قبل ان اتزوجك بشهر فتزوجها بعد
ما مضى شهر من وقت هذه المقالة طلقت كذا ذكر في رواية ابي يوسف وذكر في رواية ابي حفص
وقال طلقت في قول ابي يوسف فقد اشار الى الخلاف لكن لم ينص عليه وذكر في طلاق الجامع الاضافة
مع التعليق في المطلق وصورتها اذا قال لامرأة لا يملكها ان تزوجتك فانت طالق قبل ذلك ولم يوقت
بان لم يقل قبل ذلك بشهر ثم تزوجها فعلى قول ابي حنيفة ومحمد لا تطلق وعلى قول ابي يوسف تطلق من
مشايخنا من قال الخلاف في المطلق فاما في الوقت يطلق بلا خلاف كما ذكر في رواية ابي سليمان
وعامتهم على ان الخلاف في المطلق والموقت جميعا لابي يوسف انه علق الطلاق بشرط التزوج لان كلمة
ان واذا كلمة شرط ثم اضافه الى ما قبل الشرط مطلقا او موصوفا بانه قبل الشهر بشهر فيصح من الوقت
ما في تصحيحه تصحيح هذا التعليق ويلغو ما في تصحيحه ابطال هذا التعليق قلنا وفي تصحيح القبلية في المطلقة
والموقتة ابطال هذا التعليق لانه متى تعلق الطلاق بالتزوج يقع الطلاق بعده ولا يقع قبله ففي الايقاع
ابطال هذا التعليق فابطلنا ذكر القبلية في المطلقة والموقتة وليس في اعتبار الشهر في الموقتة ابطال
هذا التعليق فاعتبرنا الشهر في الموقتة ويصير تقدير المسألة في المطلقة اذا تزوجتك بعد شهر
فانت طالق ولو نص على هذا اصح التعليق ويقع الطلاق بعدما وجد الشرط وهو التزوج في المطلقة في
اي وقت وجد والتزوج بعد الشهر في الموقتة كذا ها هنا بخلاف مسألة اول الباب لان هناك ما جعل
التزوج شرطا بل جعله موجدا للشرط فيكون وقوع الطلاق مقارنا للتزوج ولابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله ان المعلق بالشرط والمضاف الى وقت بعد وجود الشرط والوقت بمنزلة المرسل فيصير بعد التزوج
كانه قال انت طالق قبل ان اتزوجك بشهر وانه باطل لا وقوع له فكذا اذا كان معلقا وما قال من المعنى فهو
صحيح واذا صح التعليق حتى يلغو ذكر القبلية ضرورة صحة التعليق والتعليق ها هنا لم يصح فكذا يلغو ذكر
القبلية هذا كله في قول عامة المشايخ ان الخلاف في المطلق والموقت خلاف واحد اما على قول بعض
المشايخ ان الخلاف في المطلق والموقت يقع الطلاق بلا خلاف يحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين
المطلق وبين الموقت والفرق ان في الموقت القبلية صفة الشهر لا صفة الطلاق وهذا لان الطلاق
كما هو مذكور فالشهر ايضا مذكور والقبلية كما تصلح صفة للطلاق ومعناه المراة طالق قبل النكاح بشهر
تصلح صفة للشهر حتى يصح التعليق بخلاف المطلق لان القبلية هناك صفة الطلاق لان المذكور هناك
الطلاق لا غير اذا صارت القبلية في المطلق صفة الطلاق بطل التعليق لان المعلق طلاق باطل فهذا هو
الفرق ولكن ما قاله عامة المشايخ اصح لان القبلية لما صلحت صفة الطلاق وصفة الشهر وقع الشك في صحة
التعليق وفي وقوع الطلاق فلا يصح ولا يقع بالشك وصورة الاضافة مع التعليق والشرط لاحق في الموقت
والمطلق اذا قال لاجنبية انت طالق قبل ان اتزوجك اذا تزوجتك انت طالق قبل ان اتزوجك بشهر اذا تزوجتك
ثم تزوجها لا نص فيه عن محمد وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا فرق بينما اذا كان الشرط لاحقا وبينما
اذا كان الشرط سابقا واليه مال شيخ الاسلام رحمه الله لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا وجد في اخره ما يغير

حكم اوله ويصير كانه تكلم بكلمة واحدة وفي حق هذا المعنى تقديم الشرط وتاخيره سواء وبعضهم
قالوا هاهنا يقع الطلاق بلا خلاف واليه مال فخر الاسلام علي البزدوي رحمه الله ووجهه ان قوله
انت طالق قبل ان اتزوجك بشهر موجبه وقوع الطلاق مقارنا للتزوج فاذا ادخل عليه الشرط
اوجب تاخيره من ضرورته بطلان صفة القبلية فيصير قايلا عند التزوج انت طالق فاما اذا
تقدم الشرط فالشرط ما اوجب تاخير الجزاء ولكن الجزاء يتاخر عن الشرط لان الحالف تكلم به بعد
الشرط لا لان الشرط اوجب تاخيره واذا لم يكن تاخير الجزاء بحكم الشرط لم يكن من ضرورته بطلان
صفة القبلية فيصير قايلا عند التزوج انت طالق قبل ان اتزوجك انت طالق قبل ان اتزوجك بشهر
وهناك لا يقع الطلاق كذا هاهنا هذا كله اذا جعل الايجاب في غير الملك فاما اذا حصل الايجاب في
الملك فله صور من جملة ذلك في المنتقى اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق قبل ان اتزوجك
فهي طالق اذا دخلت الدار كذلك اذا قال لها اذا جاء غد فانت طالق قبل ان اتزوجك او قال لها انت
طالق قبل ان اتزوجك فهي طالق غدا وقال في الجامع الصغير اذا قال لامراته انت طالق قبل ان
اتزوجك او قال لها طلقتك قبل ان اتزوجك لا يقع شيء وفيه ايضا اذا قال لها انت طالق امس
وقد تزوجها اليوم لا يقع شي ولو تزوجها اول من امس يقع الساعة واحدة وفي الجامع الصغير
لو قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار بشهر او قال لها انت طالق قبل قدوم فلان بشهر فدخلت
الدار او قدم فلان قبل تمام الشهر من وقت اليمين لا تطلق لان الطلاق المضاف الى وقت موصوف
بصفته ينصرف الى وقت في المستقبل ولو دخلت الدار عند تمام الشهر او قدم فلان لتمام الشهر
من وقت اليمين يقع الطلاق لانه يصير قايلا عند تمام الشهر وعند قدوم فلان انت طالق قبل هذا
الشهر ومن قال لامراته انت طالق قبل هذا الشهر تطلق في الحال ثم عند علماينا الثلثة يقع الطلاق
مقارنا للدخول ويقتصر الوقوع على وقت القدوم والدخول حتى لو خالعها في وسط الشهر ثم دخلت
الدار وقدم فلان لتمام الشهر وهي في العدة لا يظهر بطلان الخلع خلافا لزفر رحمه الله ولو قال لها
انت طالق قبل موت فلان بشهر فمات فلان لتمام الشهر فعلى قول ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق
مقارنا للموت ويقتصر على وقت الموت وعلى قول ابي حنيفة يقع الطلاق في اخر جزء من اجزاء حيوته
ويستند الى اول الشهر وثمرة الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه انما يظهر فيما اذا قال لها انت طالق
قبل موتي بشهر او قال قبل موتك بشهر فعلى قولهما لا يقع لانه لو وقع الطلاق بعد اليمين وقع مقارنا
لموت احد الزوجين ولا وجه اليه لانه حال زوال الملك وعند ابي حنيفة يقع الطلاق لان عنده الطلاق
وقع في اخر جزء من اجزاء حيوته وفي تلك الحالة الملك قايم والحاصل انهما يقولان بمقارنة
الوقوع القدوم والدخول والموت وبالاقتصار في الافعال كلها وابو حنيفة رحمه الله قال بمقارنة الوقوع
الدخول والقدوم وبالاقتصار فيهما وبسبق الوقوع الموت والاستناد فيه فهما يقولان هذه الافعال
شروط من وجه من حيث انها ملفوظة على خطر الوجود ويقف وقوع الطلاق عليها معرفات
من وجه من حيث ان الزوج ما ذكرها بحرف الشرط ولكن اضاف الطلاق الى زمان موصوف
بانه قبل هذه الافعال بشهر فكانت هذه الافعال معرفة اما ان الشهر السابق بهذه الصفة ولو كان
معرفة من كل وجه لوقع الطلاق في اول الشهر من كل وجه كما لو قال لها انت طالق قبل رمضان بشهر
فان هناك يقع الطلاق في اول شعبان من كل وجه ولو كانت شروطا من كل وجه لوقع الطلاق بعدها

منصورا عليها

منصورا عليها من كل وجه كما لو ذكرها بحرف الشرط صريحا بان قال ان قدم فلان ان مات فلان
ان دخلت الدار فانت طالق قبل ذلك بشهر فاذا كانت شروطا من وجه معرفات من وجه قلنا
بالوقوع بعدها عملا بالشرطية وقلنا بالاستناد عملا بالمعرفة ولابي حنيفة ان الموت ليس بشرط
لوقوع الطلاق لان الموت امر لا يدخل تحت الامر والنهي وما لا يدخل تحت الامر والنهي لا يصلح شرطا لوقوع
الطلاق لان المقصود من الايمان النهي عن ايجاد شرط وقوع الطلاق فيذكر ما لا يدخل تحت الامر والنهي
يعلم انه لم يقصد به النهي عنها فلا يكون شرطا ولا يكون ذكرها التعريف الوقت المضاف اليه الطلاق
والتعريف حاصل قبله باخر اجزاء حيوته لان اجزاء حيوته تتصل بموته بتقدير الله عز وجل لا ينفصل عنه
الا انا لا نعرف اخر اجزاء حيوته الا بالموت فبالموت عرفنا وجود ذلك الجزء وقبله فهو معنى قولنا ان
التعريف حاصل قبل الموت باخر جزء من اجزاء حيوته فيقع الطلاق في اخر اجزاء حيوته ويستند الى
اول الشهر بخلاف الدخول والقدوم وما شاكلهما لان هذه الاشياء يدخل تحت الامر والنهي فامكن
جعلها شرطا فجعلنا شرطا فيقع الطلاق عندها مقصورا عليها على ما ذكرنا فهذه النكتة منقول عن
القاضي الامام الكبير ابي زيد رحمه الله ولو قال لها انت طالق قبل موت فلان وفلان بشهر فمات
احدهما قبل تمام الشهر لم تطلق بهذه اليمين ابدا لانعدام الوقت المضاف اليه الطلاق وهو شهر
بعد اليمين موصوف بانه قبل موتهما وان مضى شهر من وقت اليمين ثم مات احدهما طلقت ولا ينتظر موت
الاخر لان بموت احدهما استقينا بدخول الوقت المضاف اليه الطلاق وهو شهر قبل موتهما يتصل باخر موت
احدهما لان اتصالهما باخر الشهر انما يكون بوقوعهما معا واقتران موتهما بالشهر ممتنع عادة فسقط اعتبار
المقارنة وتعلق وقوع الطلاق بوصف القدوم على الموتين بشرط اتصال احدهما به ولو قال لها انت طالق
قبل قدوم فلان وفلان بشهر فقدم احدهما لتمام الشهر من وقت اليمين ثم قدم الاخر بعد ذلك طلقت
لان وجود القدومين معا ممتنع عادة فسقط اعتباره وبقي الطلاق مضافا الى شهر بعد اليمين يتصل به
قدوم احدهما وقدوم الاخر يتصل بمطلق الوقت وهو نظير ما لو قال لامراته انت طالق قبل يوم الاضحى
والفطر بشهر فانها تطلق اذا اهل هلال رمضان لان الفطر مع الاضحى لا يوجدان معا فتعلق وقوع الطلاق
بصفة التقدم واعتبر اتصال الشهر باحدهما دون الاخر كذا هاهنا وصار موتهما وقدومهما من حيث انه
يكتفى فيهما باتصال الشهر باحدهما سواء الا ان فرق ما بينهما انه اذا مات احدهما لتمام الشهر يقع الطلاق
ولا يتوقف وقوعه على موت الاخر واذا قدم احدهما بعد تمام الشهر لا يقع الطلاق بل يتوقف وقوعه على
قدوم الاخر قال في الجامع ايضا اذا قال الرجل لامراته انت طالق قبل ان تحيضي حيضة بشهر فمكثت
بعد هذه المقالة شهرا ثم رات الدم يوما او يومين في ايام حيضها فانها لا تطلق ما لم يتماد بها الدم ثلاثة
ايام واذا تمادى يحكم بوقوع الطلاق من حيث مارات الدم لان بتمادي الدم ثلاثة ايام تيقنا ان المرئي كان
حيضها من وقت الروية فتيقنا بكون هذا الشهر شهرا قبل حيضها ولا يتوقف وقوع الطلاق على
الطهر وان ذكر الحيضة مع الها وانها مع الهاء اسم للكامل منها لانه ما جعل الحيضة شرطا بل جعلها معرفة
للوقت المضاف اليه الطلاق وقد حصل التعريف بمضي ثلاثة ايام وان لم تطهر ثم اذا وقع الطلاق عليها من حين
مارات الدم لا شك ان على قولهما يقتصر استدلالا لانتظاره من الموت والقدوم على ما مر واما على قول
ابي حنيفة فقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يستند كالموت وبعضهم قالوا لا يستند والحيضة
كالقدوم من حيث ان الحيضة ملحوظ بها على خطر الوجود كالقدوم بخلاف الموت قال في الجامع

الصغير ايضا واذا قال لامراته انت طالق ثلاثا قبل موت فلان بشهر ثم انه خالعها على مال قبل تمام
الشهر ثم مات فلان لتمام الشهر فالمسيلة على وجهين ان لم تكن المراة في العدة يوم مات فلان فان كان
غير مدخول بها او كان مدخولا بها الا انها انقضت عدتها بوضع الحمل قبل تمام الشهر لا يقع عليها شي
من الطلقات المضاف اما عندهما فلان الطلاق يقع عند الموت مقصورا على حالة الموت فيشترط قيام
الملك عند الموت ولم يوجد عند ابي حنيفة رحمه الله يقع الطلاق في اخر جزء من اجزاء الحيوة حتى يقع
ثم يستند ولم يوجد وان كان في العدة يقع الطلاق غير ان عندهما يقتصر الوقوع على وقت الموت فلا يتبين
بطلان الخلع وعند ابي حنيفة يستند فتبين انه حين خالعها لم يكن له عليها ملك فتبين بطلان الخلع
وكان عليه ان يرد ما اخذ منها لانه تبين انه اخذ ما اخذ بغير حق ولم يذكر محمد رحمه الله في الكتاب ان
العدة تعتبر في اي وقت ولا شك ان على قولهما تعتبر العدة من وقت الموت لان عندهما يقع الطلاق مقصورا
على وقت العدة واما على قول ابي حنيفة عند عامة المشايخ يعتبر من وقت الموت وعند علي الرازي يعتبر
من اول الشهر وهذا بناء على ان عند علي الرازي الطريق في وقوع الطلاق عند ابي حنيفة في هذه الصورة
طريق الظهور من كل وجه ومعناه ان بالموت يظهر ان الطلاق كان واقعا من اول الشهر من كل وجه وكان
يطعن على محمد فيما ذكر من اشتراط قيام العدة ووقت الموت لوقوع الثلاث لان عنده الطلاق يقع من اول
الشهر من كل وجه فلا معنى لاشتراط قيام العدة عند الموت والدليل على ان طريقه الظهور من كل وجه
عند ابي حنيفة ان محمدا رحمه الله ذكر بطلان الخلع على قوله لو كانت العدة قايمة وقت الموت ولو كان طريقه
طريق الاستناد لما قال ببطلان الخلع لان الخلع بعد وقوعه ونفاذه لا يحتمل البطلان والدليل ان ابا حنيفة
رحمه الله قال لو وطيها بعد اليمين ثم مات فلان لتمام الشهر انه يلزمه العقر ولو كان طريقه طريق الاستناد
لما لزمه العقر لان الاستناد لا يظهر في حق المستوفي بالوطي وما ذكرنا من نكتة القاضي الامام ابي زيد
رحمه الله يشير الى ما يقوله علي الرازي وكانه كان يميل الى ما قاله علي الرازي رحمه الله وعند عامة المشايخ
الطريق عند ابي حنيفة طريق الاستناد وهو الوقوع للحال من وجه ومن اول الشهر من وجه ولما كان الطريق
عند عامة المشايخ الاستناد تعتبر العدة من وقت الموت لان باعتبار الوقوع في الحال تجب العدة للحال
وباعتبار الوقوع من اول الشهر تجب العدة من اول الشهر فتجب في الحال احتياطا والصحيح ما عليه عامة
المشايخ واما تخريج مسيلة الخلع فنقول باعتبار الحال يصح ما مضى من الخلع وباعتبار اول الشهر لا يصح
فلا يصح بالشك والاحتمال وبهذا تبين انا لا نقول ببطلان الخلع بعد صحته ونفاذه بل لا نقول بصحته
بالشك واما مسيلة العقر قلنا الاصل في ضمان منافع البضع العقر لكن صير الى المسمى حال قيام ملك
النكاح من كل وجه فاذا ظهر زوال الملك من اول الشهر من وجه بقي مضمونا بالضمان الاصلي وفي المنتقى
عن محمد اذا قال لامراته انت طالق قبل غد او قبل قدوم فلان فهو قبل ذلك بطرفة عين لان قبل وقت
قال الحاكم ابو الفضل رحمه الله هذا الجواب في قوله قبل قدوم فلان غير مستقيم والصحيح انه يقع
الطلاق اذا قدم فلان **نوع اخر في اضافة الطلاق الى الوقتين والى احدهما وفي**
تعليق الطلاق بالفعلين وفي الجمع بين وقت الفعل يجب ان يعلم بان الطلاق المضاف
الى احد الوقتين يقع عند اخرهما اما لان الزوج وصفها بالطلاق في احدى الوقتين ولو وقع الطلاق
عند اولهما كانت موصوفة بالطلاق في الوقتين او لان الزوج اوقع الطلاق باحد وصفين الاغلظ والاخف
وهو التعجيل والتاخير فان المؤخر اخف من المعجل والاصل في مثل هذا ان تعيين الزوج الاخف لانه

متيقن

متيقن ولهذا قالوا ان من قال لامراته انت طالق ثلاثا او واحدة تقع واحدة وطريقه ما قلنا بيان
هذا الاصل فيما اذا قال لامراته انت طالق غدا او راس الشهر فانه يقع الطلاق عند احدهما الا اذا نوى
ان يقع بكل وقت تطليقة غدا او تطليقة بعد غد لانه نوى ما يحتمله لفظه باقامة حرف الواو مقام او
ويصير تقدير المسيلة انت طالق غدا وبعد غد او باضمار كلمة في ويصير تقدير المسيلة انت طالق
في غد وفي بعد غد والمضاف الى وقتين يقع باولهما لانه وصفها بكونها طالقا في الوقتين فانما يكون
موصوفا بالطلاق في الوقتين اذا وقع الطلاق باولهما واذا وقع الطلاق عند وجود اولهما لا يقع عند
وجود اخرهما شي اذا لم يكن احد الوقتين كاينا او كان احدهما كاينا وبدا بالكاين ففي الحالين جميعا يقع طلاق
واحد عند وجود اولهما بيان هذا الاصل اذا لم يكن احد الوقتين كاينا ان يقول لها اليوم انت طالق غدا
او بعد غد بيانه فيما اذا كان احد الوقتين كاينا وبدا بالكاين ان يقول لها اليوم انت طالق اليوم وغدا فانه
يقع الطلاق ساعة ما تكلم به ولا يقع عليها في الغد شي لانه وصفها بكونها طالقا في الوقت الكاين والاتي
وهي بالطلقة الواقعة في الوقت الكاين تتصف بالطلاق في الوقت الاتي وعلى هذا اذا قال في الليل انت
طالق في ليلك ونهارك يقع عليها الطلاق ساعة ما قال هذه المقالة ثم لا يقع في النهار شي وهذا اذا
لم يكن له نية فان نوى ان يقع بكل وقت تطليقة كان كما نوى وفي مجموع النوازل اذا قال لها انت طالق
اليوم وغدا يقع الطلاق واحدة اليوم وغدا اخرى واما اذا كان احد الوقتين كاينا وبدا بالاتي فانه يقع
بكل وقت تطليقة بان قال لها اليوم انت طالق غدا واليوم يقع واحدة ساعة ما تكلم به ويقع اخرى غدا كذلك
اذا قال لها في الليل انت طالق في نهارك وليلك يقع واحدة ساعة ما قال هذه المقالة ويقع اخرى اذا طلع الفجر لانه
وصفها بكونها طالقا في الوقت الاتي ابتداء وعطف عليه الوقت الكاين وهي بالطلاق الواقع في الوقت الاتي
لا تتصف بكونها طالقا في الوقت الكاين ولو قال لها ليلا انت طالق في ليلك ونهارك او قال لها نهارا انت
طالق في ليلك وفي نهارك طلقت في كل وقت تطليقة لانه جعل كل وقت ظرفا على حدة فاستدعى مظروفا
على حدة وفيما تقدم جعل الوقتين ظرفا واحدا فاكتفى بظرف واحد وعلى هذا اذا قال لها انت طالق ليلا ونهارا
او قال في الليل والنهار لم يقع الا واحدة ولو قال في الليل وفي النهار يقع تطليقتان وعلى هذا اذا قال لها انت
طالق في اكلك وفي شربك في قيامك وقعودك لم يقع ما لم يوجدا ولو قال في اكلك وفي شربك في
قيامك وفي قعودك فايهما وجد يقع لانه جعل كل فعل شرطا على حدة فان نوى طلقة واحدة في قوله في ليلك
وفي نهارك دين فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحتمله لفظه وذلك بحذف كلمة في وفي نوادر ابن سماعة
عن محمد اذا قال لامراته انت طالق بالنهار والليل ان قال ذلك نهارا طلقت واحدة وان قال ذلك ليلا طلقت
ثنتين ولو قال لها ولم يدخل بها انت طالق غدا واليوم طلقت الساعة واحدة فان تزوجها اليوم طلقت
اذا جاء غد ولو لم يتزوجها اليوم حتى جاء غد ثم تزوجها لا تطلق واما اذا كان احد الوقتين كاينا والاخر
ماضيا لم يذكر هذه المسيلة في الاصول وانما ذكرها في النوادر ووضعها في غير المدخول بها فقال اذا قال
لها انت طالق امس واليوم فهي واحدة لانا اوقعنا امس بها تطليقة فما سمي بعد ذلك يكون باطلا ولو قال
لها انت طالق اليوم وامس كانت طالقا ثنتين وفي مجموع النوازل اذا قال لامراته انت طالق اليوم وامس
فهي واحدة هذا هو الكلام في المضاف جينا الى المعلق فنقول المعلق باحد الفعلين يقع باولهما لان الحالف
جعل احد الفعلين شرطا وانما يكون احدهما شرطا اذا وقع باولهما بيان هذا الاصل اذا قال لها انت طالق
اذا جاء راس الشهر واذا قدم فلان فايهما وجد اولا يقع الطلاق ثم لا يقع عند الاخر شي لان المعلق طلاق واحد

الا ان ينوى بكل فعل تطليقة فيكون كما نوى لانه نوى ما يحتمله لفظه لان او تذكر بمعنى الواو قال
الله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل وعنب معناه
ويكون لك ويصير تقدير المسئلة انت طالق اذا جاء راس الشهر واذا قدم فلان و اما المعلق بالفعلين
فهو على ثلاثة اوجه احدها ان يكون الجزاء مقدما على الفعلين وانه على وجهين واما ان ذكر للثاني
حرف الشرط بان قال لها انت طالق اذا قدم فلان واذا قدم فلان اخر وفي هذا الوجه انما قدم اولا يقع
الطلاق ولا يقع بالثاني شئ الا اذا نوى ذلك و اما اذا لم يذكر للثاني حرف الشرط بان قال لها انت طالق
اذا قدم فلان وفلان وفي هذا الوجه لا يقع الطلاق ما لم يقدما و الفرق ان قوله انت طالق اذا قدم
فلان يمين تامة لانه ذكر شرطا وجزا فاذا ذكر للثاني حرف الشرط ناقص في معنى الجزائية فصار جزاء
الشرط الاول جزاء له بحكم العطف اذ العطف يقتضي المشاركة بين العطف وبين المعطوف عليه فيما
ناقص ويصير تقدير المسئلة كانه قال انت طالق اذا قدم فلان واذا قدم فلان اخر فانت طالق تلك التطليقة
ولو نص على ذلك كان الجواب كما قلنا فهاهنا كذلك فاما اذا لم يذكر للثاني حرف الشرط فالثاني ناقص
في معنى الشرطية كما هو ناقص في معنى الجزائية وقد عطفه على الاول بحرف الجمع والجمع بين بحرف
الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كانه قال انت طالق اذا قدما • الوجه الثاني ان يكون الجزاء وسط الفعلين
بان قال لها اذا قدم فلان فانت طالق واذا قدم فلان والجواب فيه كالجواب فيما اذا تقدم الجزاء
لان قوله اذا قدم فلان فانت طالق يمين تامة فاذا قال واذا قدم فلان فقد ذكر احرف الشرط ولم يذكر له
الجزاء فصار جزاء الاول جزاء الثاني بحكم العطف • الوجه الثالث ان يكون الجزاء موخرا عن الفعلين بان
قال اذا قدم فلان فانت طالق فما لم يقدما لا يقع الطلاق لان قوله اذا قدم فلان ليس بكلام تام بل هو شرط
محض فاذا قال واذا قدم فلان فهذا ايضا شرط محض وقد جمع بينهما بحرف الجمع فصار كالمجموع بلفظ
الجمع فكانه قال اذا قدما فانت طالق بخلاف ما اذا قدم الجزاء او اوسط لان هناك الكلام الاول يمين
تامة على ما ذكرنا والكلام الثاني تام في معنى الشرطية ناقص في معنى الجزائية على ما مر و اذا جمع بين وقت
وفعل واضاف الطلاق الى احدهما بان قال لها انت طالق راس الشهر واذا قدم فلان فان وجد الفعل اولا
بان قدم فلان في هذه الصورة اولا يقع الطلاق ويجعل كان المضموم اليه فعل اخر فكان هذا طلاقا معلقا
باحد الفعلين فيقع باولهما وان جاء راس الشهر اولا لا يقع الطلاق ما لم يقدم فلان ويجعل كان المضموم اليه
وقت اخر كان قال انت طالق راس الشهر او وقت قدوم فلان فكان الطلاق مضافا الى احد الوقتين
فيقع باولهما و اختلفت عبارة المشايخ في بيان العلة فعبارة بعضهم ان الجمع بين قضية الفعل وبين قضية
الوقت متعذر لما بين الاضافة والتعليق من التضاد وجب القول بالترجيح فرجحنا السابق لانه لا مزاحم
له فيعطى حكمه ويجعل الاخر تبعا له فان وجد الفعل اولا جعل كان المضموم له فعل اخر وان جعل الوقت اولا
جعل كان المضموم اليه وقت اخر و عبارة القاضي الامام ابي سعيد البردعي رحمه الله ان من اوقع احد الطلاقين
اما الاخف واما الاغلظ يقع الاخف وقد اتى بالمضاف الى الوقت او بالمعلق بالفعل والمعلق اخف من
المضاف لان المضاف اقرب الى المنجز من المعلق الا ترى ان من قال لامراته ان حلفت بعتق عبدي فانت طالق
ثم قال العبد انت حر غدا لا تطلق امراته كما لو قال اعتقت للحال و كذا النذر المضاف الى الغد يجوز تعجيله
قبل مجي الغد بان قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فتصدق اليوم والنذر المعلق بمجي الغد لا يجوز تعجيله
قبل مجي الغد فعلم ان المضاف اقرب الى المنجز فكان المعلق اخف فيعتبر الاخف ويلغو الوقت ولكن هذه العلة

انما تاتي اذا وجد الفعل اولا ولا تاتي فيما اذا وجد الوقت اولا واستشهد محمد رحمه الله لايضاح
هذه المسئلة في الزيادات بمسئلة اخرى فقال الا ترى انه لو قال لها انت طالق غدا وان شئت
فشئت الساعة انه يقع الطلاق ولا ينتظر مجي الغد ويجعل كان المضموم الى المشية فعل اخر وكان
الطلاق معلق باحد الفعلين فكذا في مسئلتنا الا ان بين مسئلتنا ومسئلة الاستشهاد ومافات في
مسئلة الاستشهاد اذا قامت عن مجلسها قبل ان تشاء طلقت غدا و في مسئلتنا هذه اذا جاء راس الشهر
قبل ان يقدم فلان لا تطلق ما لم يقدم فلان و في نوادر ابن سماعة قال سمعت ابا يوسف يقول اذا
قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار او بعد غد فدخلت الدار اليوم قال لا تطلق حتى يجي بعد الغد
قال وهذا بمنزلة وقتين وقال محمد ان دخلت الدار اليوم طلقت قبل مجي بعد الغد وهذه الرواية عن
ابي يوسف تخالف ما ذكر محمد في الزيادات و عن ابي يوسف ايضا انه اذا علق الطلاق بوقت وفعل
على الشك فهو بمنزلة فعلين قال الحاكم ابو الفضل يريد به ان الطلاق يقع بايهما سبق وهذه الرواية توافق
ما ذكر محمد رحمه الله في الزيادات ومتى جمع بين الوقت والفعل واضاف الطلاق اليهما بان قال لها انت
طالق غدا واذا قدم فلان فهاتان تطليقتان تطلق غدا واحدة واذا قدم فلان اخرى لانه لا مجانسة بين
الوقت وبين الفعل حتى يصير جزاء الاول جزاء الثاني بحكم العطف اذ المشاركة انما تثبت في جنس واحد
لا في جنسين وقد ذكر للثاني حرف الشرط ولم يذكر له جزاء فاستدعى الثاني جزاء اخر وصار تقدير المسئلة
كانه قال انت طالق غدا واذا قدم فلان فانت طالق تطليقة اخرى بخلاف ما اذا ذكر فعلين او وقتين
لان هناك الثاني من جنس الاول فصار جزاء الاول جزاء للثاني بحكم العطف فلم يستدع الثاني جزاء
اخر و ذكر ابن سماعة عن محمد فيمن قال لامراته انت طالق الساعة واذا جاء غد واذا جاء بعد غد فهي طالق
الساعة واحدة واذا جاء غد اخرى ولا تطلق بمجي ما بعد الغد لان قوله اذا جاء غد فعل وقوله اذا جاء بعد
غد فعل اخر فانما يقع باول الفعلين ويسقط اليمين الا ترى انه لو قال انت طالق ان دخلت هذه الدار
فدخلت احدى الدارين طلقت وسقطت اليمين حتى لا تطلق بدخول الدار الاخرى كذا هاهنا و روى بشر
عن ابي يوسف فيمن قال لامراته انت طالق اليوم وان دخلت الدار فهي طالق حين تكلم وان دخلت الدار
اخرى وهذا وما لو قال لها انت طالق غدا واذا قدم فلان سواء و في الجامع الصغير اذا قال لها انت
طالق غدا اليوم او قال انت طالق اليوم غدا فهو باول الوقتين تفويه يريد به ان في الصورة الاولى يقع
الطلاق غدا وفي الصورة الثانية يقع الطلاق اليوم لانه اضاف الطلاق الى وقتين ولم يذكر بينهما حرف
عطف وفي مثل هذا يقع الطلاق باولهما لفظا ويصير الثاني جزاء ولغوا من الكلام و كذلك اذا قال لها انت
طالق الساعة غدا يقع الطلاق عليها في الحال فان قال عنيت بهذه الساعة من الغد فانه لا يصدق
في القضاء ويدين فيما بينه وبين الله تعالى و لو قال لها انت طالق اليوم اذا جاء غد فهي طالق غدا حين
يطلع الفجر لانه قوله انت طالق اليوم ايقاع للحال وقوله اذا جاء غد تعليق فقد اتى بالايقاع والتعليق
والجمع بينهما متعذر فلا بد من اعتبار احدهما وترك الاخر فنقول اعتبار التعليق اولى لانا متى اعتبرنا
الايقاع يلغو قوله اذا جاء غد وانه كلمات ولو اعتبرنا التعليق يلغو قوله اليوم وانه كلمة واحدة فكان
اعتبار التعليق اولى وصار كانه قال لها انت طالق اذا جاء غد وهناك يقع الطلاق ما لم يجي
الغد كذا هاهنا و في مجموع النوازل اذا قال لها انت طالق تطليقة تقع عليك غدا فانه لا يقع الا
غدا وقع الساعة قال لانه تاجيل في الواقع و في المنتقى اذا قال لها انت طالق راس كل شهر فانها

تطلق ثلثا في راس كل شهر واحدة ولو قال لها انت طالق كل شهر فانها تطلق واحدة قال لان في الاول
بينهما انفصالا في الوقوع ولا كذلك في الثاني ولو قال لها انت طالق كل جمعة فان كان نيته على كل
جمعة فهي طالق في كل يوم جمعة حتى تبين بثلاث وان كان نيته على كل جمعة تمر بايامها على الدهر فهي
طالق واحدة وان لم يكن له نية طلقت واحدة وفي مجموع النوازل اذا قال لها انت طالق يوم الجمعة
او في يوم الجمعة وهو في يوم الجمعة فانه يقع الطلاق ولا يكون على الجمعة الثانية الا ان ينوي وفيه
ايضا اذا قال لها انت طالق قبل يوم قبله يوم الجمعة او قال بعد يوم بعده يوم الجمعة يقع الطلاق عليها
يوم الجمعة في المسئلتين جميعا ولو قال لها انت طالق واحدة كل يوم فهي طالق واحدة كل يوم وكذا اذا
قال لها انت طالق كل يوم واحدة ولو قال لها انت طالق شهرا غير هذا اليوم او سوى هذا اليوم كان كما قال
وكانت طالقا بعد مضي ذلك اليوم ولا يشبه هذا قوله الا هذا اليوم فان هناك تطلق حين تكلم وقوله
هذا الشهر الا هذا اليوم نظير قوله شهرا الا هذا اليوم فان هنا لا تطلق حين تكلم والفرق بين قوله هذا
وبين قوله سوى هذا او غير هذا ان قوله غير هذا اليوم وسوى هذا اليوم قد يكون وقتا الا ترى انه لو قال
رجل لغيره والله لا اكلمك ثلاثة ايام غير هذا اليوم او سوى هذا اليوم كان حالفا ان لا يكلمه يومين
بعد يومه ذلك لان بقوله هذا اليوم استثنى هذا اليوم من الثلثة وروى بشر عن ابي يوسف اذا قال
لامراته انت طالق بعد ايام فانما يقع سبعة ايام وروى المعلا عنه اذا قال لها اذا كان ذو القعدة فانت
طالق وقد مضى بعضه قال هي طالق ساعة تكلم واذا قال لها انت طالق في مجي يوم ان كان ذلك ليلا طلقت
كما طلع الفجر من اليوم الجاي وان قال ذلك في ضحوة من النهار طلقت كما طلع الفجر من اليوم الثاني ولو قال لها
انت طالق في مضي يوم ان قال ذلك ليلا طلقت اذا غربت الشمس من الغد وان قال ذلك في ضحوة من
النهار طلقت اذا جات الساعة التي حلف فيها من اليوم الثاني وكان ينبغي ان يشترط في المجي مجي يوم كامل
كما يشترط في المضي مضي يوم كامل لانه اضاف المجي الى اليوم مطلقا ولا يوجد مجي اليوم مطلقا
على الحقيقة الا بمجي كله والجواب ان القياس هذا الا انا تركنا القياس في المجي بنوع ضرورة لانا لو
شرطنا في المجي مجي جميع اليوم وذلك بغروب الشمس يفوت اسم المجي فانه لا يقال بعد ما غربت الشمس
جاء اليوم وانما يقال مضى اليوم اما في المضي لو شرطنا مضي جميع اليوم لا يفوت اسم المضي فعملنا بالقياس
في المضي وتركنا القياس في المجي واعتبرنا فيه مجي اول جزء من اجزاء اليوم والفرق يشهد لما قلنا فانه
يقال جاء في الجمعة اذا طلع الفجر من يوم الجمعة وجاء شهر رمضان اذا اهل الهلال من شهر رمضان ولو قال
لها انت طالق في مجي ثلاثة ايام ان كان ذلك ليلا طلقت كما يطلع الفجر من اليوم الثالث لانه علق وقوع
الطلاق بوقوع ثلاث فجرات وكما طلع الفجر من اليوم الثالث فقد تم طلوع ثلاث فجرات وان قال ذلك في
ضحوة من النهار طلقت اذا طلع الفجر من اليوم الرابع لان هذا اليوم لم يعتبر داخلا في اليمين فانما يعتبر طلوع
ثلاث فجرات بعد هذا اليوم ولو قال لها انت طالق في مضي ثلاثة ايام ان قال ذلك ليلا طلقت اذا
غربت الشمس من اليوم الثالث اذ به يتم الشرط هكذا وقع في بعض النسخ من الجامع ووقع في بعضها
لا يطلق حتى يجي مثل تلك الساعة التي حلف فيها من الليلة الرابعة وهكذا ذكر القدوري في شرحه
لان الايام متى ذكرت باسم الجمع يستتبع ما بازائها من الليالي فيجب تكميلها من الليلة الرابعة بخلاف
اليوم المفرد والله اعلم

الفصل الثاني عشر في الرجل يوقع الطلاق على امراته ثم يقول لي امراة اخرى والمطلقة هي الاخرى

قال محمد رحمه الله في الجامع اذا قال الرجل اول

امراة

امراة اتزوجها طالق ثم تزوج امراة بعد اليمين فادعت هي الطلاق وقالت انا اول امراة تزوجني بعد
اليمين وقال الزوج لا بل تزوجت فلانة قبل اليمين لا يصدق الزوج في صرف اليمين عن المعروفة
ولو كان قال ان كان فلان اول امراة اتزوجها فهي طالق ثم تزوجها فادعت هي الطلاق وقال الزوج
تزوجت امراة اخرى قبلها وهي ليست باولى فالقول قول الزوج الاصل في جنس هذه المسايل ان
الزوج متى ما انكر وجود ما هو شرط وقوع الطلاق كان القول قوله لانه ينكر وقوع الطلاق ومتى
اقر بما هو شرط وقوع الطلاق وله امراة معروفة ادعت المعروفة انها طلقت وادعى الزوج ان له امراة
اخرى سوى هذه المعروفة وهي التي طلقت فالقول قول المعروفة لان الزوج لما اقر بما هو شرط وقوع
الطلاق فقد اقر بالايقاع لان المعلق بالشرط يصير مرسلا عند الشرط فصار كانه قال عند اقراره بوجود
الشرط امراتي طالق ولو قال هكذا وله امراة معروفة ينصرف الايقاع اليها لان صحة الايقاع تعتمد
محلا قايما والمحل المنكوحة والمنكوحة الظاهرة المعروفة فيصير الزوج مقرا بطلاقها من حيث الظاهر
فاذا ادعى بعد ذلك الوقوع على امراة اخرى فقد ادعى امرا بخلاف الظاهر واذا ادعى المعروفة الوقوع
عليها فقد ادعت امرا موافقا للظاهر فان قيل فاقلتم اعتبار الظاهر لايقاع الطلاق على المعروفة
ولاستحقاق المعروفة نفسها على زوجها والظاهر يصلح للدفع دون الاستحقاق قلنا نحن نعتبر
الظاهر لدفع دعوى الزوج لم يقع الطلاق على المعروفة بالايقاع الثابت باقرار الزوج فلا يكون في
هذا اعتبار الظاهر حجة في ايقاع الطلاق على المعروفة اذا ثبت هذا جينا الى تخريج المسئلة فنقول في
المسئلة الاولى الزوج اقر بما هو شرط وقوع الطلاق لان على ما زعم وعلى ما ظهر الطلاق واقع وله امراة
معروفة تدعي طلاق نفسها فيكون القول قولها وفي المسئلة الثالثة الزوج ينكر ما هو شرط وقوع
الطلاق لان شرط وقوع الطلاق كون هذه المراة موصوفة بصفة الاولية في التزوج والزوج ينكر
ذلك الا ترى انه لو ثبت ما اقر به الزوج لا يقع الطلاق اصلا فيكون القول قول الزوج واذا وقع الطلاق
على المعروفة في المسئلة الاولى ان كذبت المجهولة الزوج في النكاح لا يقع عليها شي وان صدقت يقع عليها
الطلاق باقرار الزوج والمعروفة مطلقة بحكم الظاهر فرع على المسئلة الاولى فقال لو كان الزوج قال
تزوجت هذه وفلانة معها كان القول قول الزوج ولا تطلق المعروفة لان الزوج انكر شرط الوقوع هاهنا
اذ الشرط تزوج امراة موصوفة بصفة الاولية في التزوج والاول اسم لفرد سابق فالزوج يدعي المقارنة
وينكر الفردية فينكر الاولية فيكون منكرا شرط الوقوع الا ترى انه لو ثبت ما اقر به الزوج لا يقع به
الطلاق اصلا فلهذا كان القول قول الزوج ولا تطلق المجهولة هاهنا وان صدقت الزوج في دعوى
نكاحها بخلاف المسئلة الاولى لان في المسئلة الاولى المجهولة انما طلقت باقرار الزوج والزوج هاهنا
غير مقر بطلاق المجهولة ولو نظر الى امراتين وقال اول امراة اتزوجها منكما طالق فتزوج احديهما وادعت
هي الطلاق وقالت تزوجني اولا وقال الزوج تزوجت الاخرى فالقول قول المعروفة لان الزوج اقر
بوجود شرط وقوع الطلاق هاهنا وهو تزوج احديهما اولا فلا يصدق في حق صرف الطلاق
عن المعروفة ولو كان الزوج قال تزوجت الاخرى معها فالقول قول الزوج ولا تطلق المعروفة لان
الزوج منكر شرط وقوع الطلاق هاهنا واذا قال الرجل كنت طلقت امراة تزوجتها او قال كانت
امراة فطلقتها وادعت المعروفة انها هي وقال الزوج كانت لي امراة اخرى غير المعروفة واياها طلقت
فالقول قول الزوج لان الزوج لم يقر بالايقاع في الحال في هذه الصورة حتى تتعين المعروفة

بهذا الطلاق بحكم الظاهر انما اقر بالايقاع فيما مضى في نكاح ماضي لان قوله كنت اخبار عن
الماضي فان قيل هذا التعليل لا يستقيم في قوله فطلقتها لان قوله طلقتها ايقاع في الحال
فيستدعي محلا قايما في الحال وليس ذلك الا المعروفة قلنا قوله نطلقتها عطف على قوله كانت لي امراة
وقوله كانت لي امراة اخبار عن نكاح ماض فيصير قوله فطلقتها اخبارا عن نكاح ماضي بحكم العطف
فان قيل هذا اشكل بما لو قالت كانت لي امراة فاشهد وا انها طالق وادعت المعروفة انها هي فالقول
قول المعروفة حتى تطلق هي وقوله انها طالق معطوف على نكاح ماض ولم يجعل اخبارا عن طلاق
ماضي بحكم العطف قلنا قوله انها طالق معطوف على قوله فاشهدوا وقوله فاشهدوا استشهاد للحال
فقوله انها تكون انشاء الطلاق للحال لو قال طلقت امراتي او قال امراة لي طالق او قال امراة من نساي
طالق وباقي المسيلة بحاله يقع الطلاق على المعروفة في الحكم لان هذا الكلام ايقاع للحال فيستدعي
محلا قايما للحال والمعروفة تعينت لذلك بحكم الظاهر وكذلك لو قال قد كنت طلقت امراتي قد كنت
طلقت امراة لي قد كنت طلقت احدى نساي وباقي المسيلة بحاله يقع الطلاق على المعروفة في
الحكم لانه وان اضاف الطلاق الى الماضي الا انه انما اضاف الى الماضي طلاق امراة مضافة اليه في
الحال والمراة المضافة اليه في الحال من حيث الظاهر المعروفة وكذلك لو قال طلقت اول امراة قد
كنت تزوجتها او قال طلقت امراة كانت لي وباقي المسيلة بحاله تطلق المعروفة لان قوله طلقت ايقاع
في الحال ومحله في الحال المعروفة بحكم الظاهر هذا كله من ايمان الجامع وفي المنتقى ابن سماعة عن محمد
اذا قال الرجل زينب امراته طالق تخاصمه زينب الى القاضي في الطلاق فقال لي امراة اخرى ببلد كذا
اسمها زينب واياها عنيت ولم يقم على ذلك بينة فان القاضي يطلق هذه المراة ويبينها منه ان كان الطلاق
باينا فان احضر تلك واسمها زينب وعرفها القاضي بذلك الاسم فانه يوقع الطلاق عليها ويردّ اليه
الاولى ويبطل طلاقها وكذلك هذا في العتق وعن ابي يوسف انه يطلقها جميعا ويعتقهما جميعا
وروى هشام عن محمد اذا قال الرجل امراته طالق فاستعدت عليه امراته فقال لي امراة اخرى غايبة
واياها عنيت قال ان اقام البينة ان له امراة اخرى غايبة سواها وقفت الامر ولم اوقع الطلاق
حتى يقدم الى الغايب وعن ابي يوسف فيمن قال امراته طالق وله امراة معروفة فقال لي امراة اخرى وادعت
انها امراته وصدقها الزوج في ذلك وقال اياها عنيت او اجبرت ان اوقع الطلاق على هذه فان
اقام البينة على التزوج بالمجهولة قبل الطلاق او قبل ان يقضي القاضي بطلاق المعروفة وقال الزوج
عنيت بالطلاق المجهولة فالقاضي يبطل ما قضى من طلاق المعروفة ويردها اليه ويوقع الطلاق
على المجهولة وكذلك لو كانت المعروفة قد بانت وجب وفي المنتقى ايضا اذا قال لامراتي على الف درهم
وله امراة معروفة ثم قال لي امراة اخرى والدين لها فالقول قوله ولو قال امراته طالق على الف درهم
والطلاق والمال على امراته المعروفة ولا يصدق في صرفها الى غيرها ولو قال امراتي طالق ثم قال لامراتي
على الف درهم وله امراة معروفة ثم قال لي امراة اخرى واياها عنيت صدق في حق المال ولم يصدق في
حق الطلاق وفي طلاق الاصل في باب الشهادة في الطلاق اذا قال فلانة بنت فلان طالق سمى
امراته ونسبها ثم قال عنيت بذلك امراة اجنبية هي على هذا الاسم والنسب لم يصدق قضاء فان قال
هذه المراة التي عنيتها امراتي وصدقته في ذلك وقع الطلاق عليها باقراره ولم يصدق في حق صرف
الطلاق عن المعروفة الا ان تشهد الشهود على نكاح هذه المراة قبل الايقاع او على اقرار الرجل وهذه المراة

له ذلك وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم والله اعلم بالصواب

الفصل الخامس عشر في ايقاع الطلاق بالمال

قال محمد رحمه الله في الاصل اذا قال الرجل
لامراته انت طالق بالف درهم فقبلت طلقت وعليها الف درهم لان هذا خطاب مبادلة لان حرف
البا يصحب الابدال فقد جعل الالف بدلا عن الطلاق وانه يصلح بدلا والطلاق لا يصلح مبدلا فهو معنى
قولنا ان هذا خطاب مبادلة والمبادلة تتم في حق وجوب العوضين بالايجاب والقبول كما في البيع وكذلك
اذا قال انت طالق على الف درهم لان كلمة على تستعمل لايجاب البدل في المعاوضات بمنزلة حرف البا
يقول الرجل لغيره بعت منك هذا وعليك الف درهم اجرت منك هذا وعليك الف درهم وكان معناه
بالف درهم وهذا بخلاف قوله ان اعطيتني الف درهم فانت طالق ان جيتني بالف درهم فانت طالق ان
اديت الي الف درهم فانت طالق اذا اعطيتني الف درهم فانت طالق حيث لا يقع الطلاق ما لم يوجد الادا لان
هذا تعليق بالشرط صريحا والمعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط بخلاف قوله على الف درهم على ما مر
وكذلك اذا قال انت طالق على ان تعطيني الف درهم لان هذا ايجاب الطلاق بجعل وليس بتعليق شرط
الاعطا بمنزلة قوله بعت منك هذا العبد على ان تعطيني الف درهم فيكتفي بقبولها لوقوع الطلاق فعلى هذا
اذا قال بالفارسية ترا طلاق بشرط انكه فلان چيز بمن دهي او قال به ان شرط كه فلان چيز بمن
دهي فقبلت يقع الطلاق ثم في قوله ان اعطيتني الف درهم وان جيتني بالف درهم انما يقع الطلاق
بالاعطا اذا وجد الاعطا في المجلس لان هذا الكلام تعليق صورة ومعاوضة معنى لان الطلاق
لا يقع الا بمال وهذا هو حد المعاوضة فاعتبرنا معنى التعليق وقلنا لا يقع الطلاق الا بعد وجود
الاعطا واعتبرنا معنى المعاوضة وقصرنا الاعطا على المجلس وفي قوله متى اعطيتني اذا اعطيتني
يقع الطلاق متى وجد الاعطا سوا وجد الاعطا في المجلس او خارج المجلس واذا قال لامراته انت
طالق وعليك الف درهم فقبلت او قال لعبده انت حر وعليك الف درهم فقبل عتق العبد وطلقت
المراة ولا شي عليهما في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد على كل واحد منهما الف درهم لان قوله
وعليك الف درهم يستعمل في معنى المعاوضة يقال احمل هذا المتاع الى منزلك وعليك الف درهم
اخيط هذا الثوب لك وعليك درهم بعتك هذا الثوب وعليك درهم وكان بمنزلة قوله بدرهم
فصار تقدير مسيلتنا انت طالق بالف درهم ولابي حنيفة رحمه الله ان الواو قد يجي بمعنى العطف
وقد يجي بمعنى الابتدا فلو حملناه على العطف يجب المال ولو حملناه على الابتدا لا يجب فلا يجب بالشك
وفي البيع والاجارة حمل على العوض بدلالة العقد فان كل واحد من العقدين معاوضة فذكرهما يكون
ذكر العوض وقوله وعليك الف درهم يكون بيانا لذلك وفي مسيلة الحمال والخياط حمل على العوض
لان مثل هذا العمل عرفا لا يعمل الا بعوض فاما الطلاق قد يوقع بعوض وقد يوقع بغير عوض وعلى هذا
الخلاف اذا قالت المراة للرجل طلقني ولك الف فطلقها فلا شي له عند ابي حنيفة خلافا لهما ولو قالت
طلقني ولك الف درهم فقال الزوج انت طالق على الالف التي سميت فان قبلت لزمها المال ووقع الطلاق
وان لم تقبل لا يقع الطلاق وهذا قول ابي حنيفة وعلى قولهما يقع الطلاق وتجب الالف قبلت او لم
تقبل ولو قال لها انت طالق بالف درهم على اني بالخيار ثلاثة ايام فقبلت فالخيار باطل اذا كان للزوج
وهو جايز اذا كان للمراة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الخيار باطل في الوجهين جميعا واذا قالت
المراة لزوجها طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة وقعت واحدة بثلث الالف ولو قالت له طلقني ثلاثا على

الف درهم فطلقها واحدة وقعت واحدة رجعية بغير شي وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله تقع واحدة باينة بثلث الالف فابو يوسف ومحمد قاسا كلمة على على حرف البا من حيث
ان كل واحد منهما يستعمل في المعاوضات استعمالا واحدا تقول الرجل لغيره بعت منك بالف درهم
وبعت منك على الف درهم وابو حنيفة رحمه الله يقول كلمة على للشرط في وضع اللغة وامكن العمل بحقيقتها
في باب الخلع لان تعليق بدل الطلاق جاير تبعا للطلاق لان البدل يكون تبعا كالمبدل في المبادلات كالثمن
تبع للمثمن واذا صح تعليق بدل الخلع تبعا للطلاق جعلنا وجوب الالف معلقا بايقاع الثلاث فالم
يوجد ايقاع الثلاث لا يوجد الشرط بكماله فلا يثبت شي من الجزاء فاما في باب البيع والاجارة فالعمل بحقيقة
الشرط غير ممكن لان كل واحد من البدلين في باب البيع والاجارة لا يقبل التعليق فجعل على مجازا عن حرف
البا والبدل ينقسم على المبدل اذا كان متعددا واذا قالت المراة لزوجها طلقني وضرتي على الف درهم فان كان
مهر مثلها على التفاوت يجب حصة المطلقة من الالف ومن مشايخنا من قال هذا على قولهما اما على قول ابي ح
لا يجب شي ومنهم من قال هذا قول الكل والاول اصح واما اذا قالت طلقني وضرتي على الف على ان طلق
احديهما فلا رواية في هذه الصورة ولقايل ان يقول يلزمها حصتها من الالف ما لو يطلقها جملة واذا كان للرجل
امراتان سالتاه ان يطلقهما على الف درهم او بالف درهم فطلق احديهما لزم المطلقة حصتها من الالف
فان طلق الاخرى لزمها حصتها ايضا ان كان طلقها في المجلس ثم في قوله طلقني ثلاثا بالف درهم اذا طلقها
ثلاثا متفرقا في مجلس واحد القياس ان يقع تطليقة بثلث الالف ويقع الاخريان بغير شي وفي الاستحسان
يقع ثلاث تطليقات بالف درهم وجه القياس انه لما طلقها واحدة وقعت واحدة بثلث الالف وبانت
منه فحين طلقها الثانية والثالثة طلقها وهي باينة فتقع الثانية والثالثة بغير شي كما لو طلقها الثانية
والثالثة بعد ما تفرقا عن المجلس وجه الاستحسان ان ايقاع الثلاث وجد في لفظة واحدة من حيث
الحكم لما عرف ان المجلس الواحد يجمع الكلمات المتفرقة حكما فيعتبر بما لو حصل ايقاع الثلاث في لفظة
واحدة من حيث الحقيقة وهناك يجب جميع الالف فهاهنا كذلك ومن مشايخنا من قال ما ذكر من جواب
الاستحسان محمول على ما اذا وصل الطلقات بعضها ببعض اما اذا فصل بين كل تطليقة بسكوت
لا يجب جميع الالف وان حصل الايقاع في مجلس واحد واستدل هذا القايل بما ذكر محمد رحمه الله في
باب المشية اذا قال لها انت طالق ثلاثا ان شيت فقالت شيت واحدة وواحدة وواحدة موصولا
يقع الثلث ويصير كانها قالت شيت الثلاث ولو قالت شيت واحدة وسكتت ثم قالت وواحدة
وسكتت ثم قالت وواحدة وسكتت فانه لا يقع شي وان كان المجلس واحدا فاعتبر مع اتحاد المجلس الوصل
فكذا هاهنا ومنهم من يقول اذا كان المجلس واحدا لا يشترط الوصل واستدل هذا القايل بما ذكر محمد
رحمه الله بعد هذه المسيلة اذا قالت المراة للزوج سالتك ان تطلقني ثلاثا بالف درهم فطلقتني واحدة
فلك ثلث الالف وقال الزوج لا بل طلقتك ثلاثا ولي عليك جميع الالف فالقول قول الزوج اذا كان
في المجلس فقد اعتبر اتحاد المجلس ولم يعتبر الوصل في التطليقات وهذا القايل يفرق بين هذه المسيلة
وبين مسيلة المشية وهو الصحيح ووجه ذلك ان قولها شيت واحدة اذا سكتت عقيبها لم يصلح جوابا
لبعض ما فوض اليها الزوج الا ترى انه لم يقع بها شي فجعل ذلك منها اعراضا عما فوض اليها الزوج فبطل
اصلا اما قول الزوج طلقت واحدة في مسيلتنا صح جوابا لبعض ما طلبت منه فلهذا وقع تطليقة
بثلث الالف فلم يكن ذلك من الزوج اعراضا عما طلبت منه فبقي طلب الثانية والثالثة على حاله فصحت

الثانية والثالثة اذا كان المجلس واحدا وفي قولها طلقني ثلاثا على الف درهم اذا طلقها ثلاثا متفرقا
في مجلس واحد فالمسيلة على قولهما على القياس والاستحسان كما في حرف البا وعند ابي حنيفة يقع
ثلاث تطليقات قياسا واستحسانا لان عنده في هذه الصورة تقع الاولى والثانية رجعيتين فتقع
الثالثة وهي منكوحة فيستوجب عليها الف درهم عنده وقوع الثالثة قياسا واستحسانا بخلاف حرف
البا لان هناك تقع الاولى بثلث الالف وتبين منه فاما اذا طلقها ثلاثا متفرقا في مجالس مختلفة فعلى قولهما
يجب ثلث الالف كما في حرف البا وعند ابي حنيفة لا يستوجب عليها شيا وهذا لان ابا حنيفة وان اعتبر
كلمة على للشرط في هذه الصورة حتى لم يقل بوجوب شي من الالف بدون ايقاع الثلاث الا ان معنى المعاوضة
فيه ظاهر على ما مر فيجب اعتباره فاعتبرناه في اشتراط اتحاد المجلس لصحة الايجاب والقبول والجواب
في قولها طلقني ثلاثا على ان لك على الف درهم نظير الجواب في قوله طلقني ثلاثا على الف درهم واذا طلقها
واحدة على مال وقبلت ثم طلقها اخرى على مال وقبلت يقع عليها اخرى بغير شي لانها لم يملك نفسها
من جهة الزوج بهذا الطلاق فلا يلزمها شي ابن سماعة في نوادره عن محمد اذا قال الرجل لامراته انت
طالق عشرا بماية دينار فقبلت فهي طالق ثلاثا بماية دينار وعنه ايضا في رجل قالت له امراة طلقني
سبعين تطليقة بماية دينار فقال طلقت فهي طالق ثلثا بماية دينار وعن ابي يوسف في امراة قالت
لزوجها طلقني اربعا بالف درهم فطلقها ثلاثا قال هي بالف درهم ولو طلقها واحدة فهي بثلث
الالف وفي الاصل في امراة قد كان طلقها زوجها ثنتين قالت لزوجها طلقني ثلاثا على ان لك الف
درهم فطلقها واحدة لزمها الالف كلها والاصل في هذه المسايل واجناسها انها اذا التزمت مالا بمقابلة
طلاق يقع وبمقابلة طلاق لا يقع يجعل الكل بمقابلة طلاق يقع كما لو قالت له طلقني وهذا الحمار بالف
درهم فطلقها فانه يجب عليها جميع الالف وفي القدوري اذا قالت المراة لزوجها طلقني واحدة بالف
فقال لها انت طالق ثلثا ولم يقل بالف وقع الثلث مجانا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يجب جميع
الالف وهذا بناء على ان عند ابي حنيفة الثلث لا يصلح جوابا للواحدة فكان مبتديا بالايقاع وعندهما
الزوج اتى بما سالته فيلزمها ما التزمت من الالف ولو قال طلقني واحدة بالف فقال الزوج انت طالق
ثلاثا بالف توقف على قبولها عند ابي حنيفة فان قبلت جاز والا بطل وعندهما يقع الثلاث واحدة
بالف والثنتان بغير شي بناء على الاصل الذي تقدم وحكى ابو الحسن عن ابي يوسف انه رجع الى قول
ابي حنيفة في هذه المسيلة ووجه الرجوع ان الزوج جعل الالف بمقابلة ثلاث تطليقات وهذا غير
ما سالته بخلاف المسيلة المتقدمة وفي المنتقى ابن سماعة عن محمد اذا قالت المراة لزوجها طلقني واحدة
بالف فقال لها انت طالق ثلاثا بالف فان قبلت فهي ثلاث بالف والا لم يقع شي قال الحاكم ابو الفضل
وكان محمد رحمه الله يقول اولا في هذه الصورة انه يقع واحدة بثلث الالف وان لم يقبل المراة ولا يقع
الثنتان الا اذا قبلت فاذا قبلت وقعتا بشي وكان يقول هذا بمنزلة رجل قالت له امراته طلقني واحدة
بالف ففعل ثم قال لها انت طالق ثنتين بالف فلا يقعان حتى تقبل واذا قبلت وقعتا بغير شي ثم
رجع وقال ان قبلت المراة ما قال الزوج وقع الثلاث بالف وان لم تقبل لا يقع شي كما هو رواية ابن سماعة
وبهذه الجملة يثبت رجوع محمد رحمه الله الى قول ابي حنيفة في هذه المسيلة ايضا وفيه ايضا الحسن بن زياد
عن ابي يوسف اذا قال لامراته انت طالق على الف درهم ان دخلت الدار فالقبول اليها بعد دخول الدار
قبل ساعة تدخل وروى بشر عن ابي يوسف اذا قال الرجل لامراة لا يملكها انت طالق على ماية درهم

ان تزوجتك يوما من الدهر فقالت قد قبلت ثم تزوجها ان على قياس قول ابي حنيفة لا يقع الطلاق
ولا يلزمها المال قال وقال ابو يوسف الطلاق واقع والمال لازم ولو انها قالت حين تزوجها قبل الطلاق
التي جعلتها لي بماية درهم لزمها الطلاق والمال في قياس قول ابي حنيفة قال ابو يوسف ولا احفظ
في هذا رواية عن ابي حنيفة والذي احفظ عنه من الرواية • رجل قال لمملوكه انت حر بعد موتي ان شيت او
قال ان شيت فانت حر بعد موتي قال ابو حنيفة رحمه الله لا يكون مدبرا في هذه رواية عن ابي حنيفة
والذي احفظ عنه من الرواية رجل ولا مشية للعبد حتى يموت المولى فاذا مات المولى فان شا العبد
فهو حر وقال ابو يوسف ان قدم المشية على العتق بان قال ان شيت فانت حر بعد موتي فالمشية
اليه في الحال وان قدم العتق على المشية بان قال انت حر اذا مت ان شيت او قال انت حر
بعد موتي اذا شيت فله المشية بعد الموت • ابن سماعة عن محمد اذا قال الرجل لامراته طلقتك على الف
فقالت رضيت او قالت اجزت فهو قبول وان قال نعم فليس بقبول لان معناه شا قبل وعن ابي يوسف
اذا قالت لزوجها طلقني على حكمي فقال نعم فهذا ميعاد ولو قال قد فعلت وقع ولو قال لها طلقتك على
حكمك فقالت قبلت او قالت نعم جاز ولو قالت انا طالق على حكمي فقال الزوج نعم فهو مثل ذلك
وفي نوادر بشر عن ابي يوسف اذا قال لامراته انت طالق ثلاثا بالف درهم انت طالق ثلاثا بماية دينار
فقالت قد قبلت فهو جواب عن الكلام الاخر وذكر ابن سماعة عن محمد انه يلزمه المالان وعن ابي يوسف
ايضا اذا قالت المراة لزوجها طلقني ثلاثا بالف درهم طلقني ثلاثا بماية دينار فقال لها انت طالق ثلاثا
بالجعل الاول او بالجعل الثاني فهو كما قال وان طلقها ثلاثا ولم يتعرض لاحد الجعلين فهو جواب الكلام
الاخر حتى لو كان الكلام الاخر بغير جعل يقع الثلاث ولا يلزمها شي ولو كان الكلام الاول بغير جعل والثاني
بجعل لزمها الجعل وعنه ايضا انه فرق بين جانب الزوج وبين جانب المراة فقال لو كان الايجاب من
جانب المراة بان قالت المراة لزوجها طلقني ثلاثا بالف درهم طلقني ثلاثا بماية دينار فقال طلقتك
بالجعل الاول يتوقف على قبولها ولو كان الايجاب من جانب الزوج بان قال لها انت طالق ثلاثا بالف
درهم انت طالق ثلاثا بماية دينار فقبلت بالجعل الاول او بالجعل الثاني صح والفرق ان الايجاب اذا كان
من جانب المراة فقول الزوج طلقتك بالجعل الاول ابتدا ايجاب من الزوج وليس بجواب بيانه ان
الايجاب الثاني رجوع عن الايجاب الاول واقامة للثاني مقام الاول وقد صح رجوعها اذ الايجاب
من جانب غير لازم لان الطلاق على مال من جانب المراة معاوضة والرجوع في المعاوضات قبل قبول الاخر
صحيح بخلاف جانب الزوج لان الطلاق على مال في جانب الزوج تعليق والتعليق يمين لا يحتمل الرجوع
لا يصح الرجوع عنه فبقي الايجاب الاول وصح الايجاب الثاني فاي ذلك اختارت فقد اختارت ايجابا
قائما يصح وعلى هذه الرواية اذا قال لها طلقتك بالمالين يتوقف على قبولها لان هذا ابتدا الايجاب في
حقها على ما مر وفي الزيادات اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلاثا على الف او بالف فقالت قد قبلت
الواحدة لا يقع شي لانه لو وقع وقع واحدة بثلث الالف او بغير شي والزوج ما رضي بالوقوع بغير شي
ولا بثلث الالف وهذا لانه لو وقع واحدة بثلث الالف وقع باينا والزوج ما رضي بالبينونة بثلث الالف
وكذلك لو قال قبلت الواحدة بالف لا يقع شي لان الزوج ما اوجبها كذلك وذكر في وكالة الاصل
ان من وكل رجلا ان يطلق امراته ثلاثا بالف فطلقها واحدة بالف جاز والفرق ان تصرف الوكيل نفاذه
وبطلانه يعتمد الموافقة والمخالفة والوكيل بهذا لا يصير مخالفا لانه خلاف الى خير والخلاف الى

خير لا يعد خلافا اما تصرف الزوج مع المراة صحته ونفاذه يعتمد المطابقة بين الايجاب والقبول
صورة ومعنى ولم يوجد ذلك هنا واذا قال لامراته انت طالق واحدة بالف درهم فقالت قبلت نصف
هذه التطليقة طلقت واحدة بالف بلا خلاف ولو قالت قبلت نصفها بخمسماية كان باطلا لان قبول
نصفها بخمسماية كقبول كلها بخمسماية وذلك باطل لان الزوج لم يرض به ولو قالت المراة لزوجها طلقني
واحدة بالف درهم فقال الزوج انت طالق نصف تطليقة طلقت تطليقة بالف درهم ولو قال انت
طالق نصف تطليقة بخمسماية طلقت واحدة بخمسماية لان ايقاع النصف بخمسماية ايقاع الكل بخمسماية
وذلك من الزوج صحيح لان المراة التمست تطليقة بالف فتكون راضية بها بخمسماية من الطريق الاولى
اذا قال لامراته وقد دخل بها انت طالق الساعة واحدة على انك طالق اخرى غدا بالف درهم فقبلت
ذلك وقعت واحدة للحال بنصف الالف لان تقدير هذه المسيلة انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى
بالف درهم بيانه ان كلمة على وان كانت حقيقة للشرط لكن تعذر العمل بالشرط هاهنا لان الطلاق
الواقع في الحال لا يعمل وتعليقها بتطليقة تقع في الغد فيحمل على العطف لان حروف الصلات يقام بعضها
مقام بعض فصار تقدير المسيلة ما قلنا من هذا الوجه وهناك تقع واحدة للحال بالف درهم فالاصل
ان الزوج متى عطف احدى التطليقتين على الاخرى وذكر عقيبهما مالا ولم يخص احديهما بوصف
ينافي البدل ولا بوصف يلايم البدل فالبدل ينصرف اليهما لاستوايهما وعدم الاولية ثم اذا جاء غد
يقع عليها تطليقة اخرى وهل يلزمها المال ينظر ان كان تزوجها قبل مجي الغد يلزمها خمسماية وان لم يتزوجها
قبل مجي الغد لا يلزمها شي لان وجوب البدل بالطلاق بعد زوال الملك به وهو نظير ما لو قال لامراته انت
طالق ثلاثا للسنة بالف درهم فقبلت يقع عليها واحدة للحال بثلث الالف اذا كان الزمان زمان السنة
ثم اذا حاضت وطهرت يقع عليها اخرى ولا يلزمها المال بالطلاق الثاني والثالث الا بواسطة سبق
التزوج كذا هاهنا ولو قال لها انت طالق الساعة واحدة املك الرجعة على انك طالق غدا اخرى بالف
درهم فقبلت وقع عليها واحدة للحال بغير شي لانه قرن بالطلقة الاولى ما ينافي وجوب البدل به وهو قوله
املك الرجعة فان الطلاق ببدل لا يكون رجعيا فانصرف البدل الى الطلقة الاخرى هذا هو الاصل في كل
طلاقين عطف احدهما على الاخر وقرن بالاول وصف ينافي البدل ان البدل ينصرف الى الطلاق الثاني
فاذا جاء الغد يقع عليها تطليقة اخرى بالف درهم لان البدل يقابل بها وامكن ايجاب البدل بها لزوال الملك
بها لان الملك لم يزل بالاولى لكونها رجعية ولو قال لها انت طالق اليوم تطليقة ثانية على انك طالق
غدا اخرى بالف درهم وقعت للحال واحدة بغير شي لانه قرن بالطلقة الاولى ما ينافي وجوب البدل بها
وهو قوله ثانية لانه انما يحتاج الى وصف الطلاق بصريح الامانة اذا لم يكن بمقابلته شي ثم اذا جاء الغد يقع
عليها تطليقة اخرى بغير شي لان الملك لا يزول بالطلقة الثانية لزواله بالطلقة الاولى لكونها ثانية
فان كان تزوجها قبل مجي الغد ثم جاء الغد يقع عليها تطليقة اخرى بالف درهم لان الملك يزول بها في هذه
الصورة والالف مقابل بها ولو قال لها انت طالق اليوم تطليقة بغير شي على انك طالق غدا اخرى
بالف درهم وقع في الحال تطليقة رجعية لانه قرن بالاولى ما ينافي كون البدل بمقابلته وهو قوله بغير شي
فصار كل الالف بمقابلة التطليقة الثانية فاذا جاء الغد يقع تطليقة اخرى بالف درهم لان الملك يزول
بها لكون الاولى رجعية ولو قال لها انت طالق واحدة وانت طالق اخرى بالف درهم فقبلت وقعت
الطلقتان بالف وانصرف البدل اليهما وكذلك لو قال انت طالق اليوم واحدة وغدا اخرى بنصف الالف

ان يحلل الزوج لان البدل انصرف اليهما ولو قال لها انت طالق الساعة واحدة املك الرجعة وغدا
اخرى املك الرجعة بالف درهم فالبدل ينصرف اليهما وتكون كل تطليقة بنصف الالف فتقع واحدة
في الحال بنصف الالف وغدا اخرى مجانا الا ان تزوجها قبل مجى الغد فتقع اخرى بنصف الالف وانما
انصرف البدل اليهما في هذه الصورة لانه قرن بكل تطليقة وصفا ينافي البدل والاصل في كل طلاقين
عطف احدهما على الاخر وقرن بكل واحد منهما ما ينافي البدل فالبدل ينصرف اليهما لانه لا بد من الغاء
احدهما اما المنافي واما البدل والغاء المنافي اولى لانه ذكر المنافي اولا وذكر البدل اخرا وابداء الاخر يكون
ناسخا للاول ولو قال لها انت طالق الساعة واحدة املك الرجعة او قال باينة او قال بغير شى وغدا اخرى
بالف درهم فالبدل ينصرف الى التطليقة الثانية ولو قال انت طالق اليوم واحدة وغدا اخرى لا املك الرجعة
ينصرف البدل اليهما لانه قرن بالطلقة الثانية ما ينافي وجوب البدل بها وفي مثل هذا ينصرف القول الى
الطلقتين وعلى هذا تخرج جنس هذه المسايل وفي المنتقى عن ابي يوسف رجل قال لاخر طلق امراتك فلانة
واحدة ولك الف درهم ففعل وقع الطلاق في الحال في قول ابي حنيفة بغير مال وقال ابو يوسف لا يقع حتى تقبل
المراة فان قامت عن المجلس الذي يبلغها فيه الخبر قبل ان تقبل بطل الطلاق وذكر ابن سماعة عنه ايضا رجل
قال لزوج ابنته الصغيرة طلقها ولك الف درهم فقال نعم قبلت قال قال ابو حنيفة رحمه الله هي طالق
الساعة بغير شى وقال ابو يوسف لا يقع الطلاق ما لم تقبل الصغيرة فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يلزمها
المال وذكر ابن سماعة عن ابي يوسف ايضا رجل جعل لرجل الف درهم على طلاق امراته فقبل وطلق فالطلاق
باين والذي جعل الالف ضامن الالف وهي عليه ولو كان له دين على الزوج فقال له انت بري على ان تطلق
امراتك فقبل وفعل فالطلاق جاير وهو بري من المال قال ولو كانت هاتين المسلتين في العتاق فالعتق
جاير والبراة من الدين جايزة والجعل الذي جعل له باطل لانه لو لزمه لزمه بغير عوض لان العتاق
من المولى والولاء يكون له والمال لا يجب على الانسان من غير عوض يقتضيه الاصل بخلاف البراة لان
البراة تجوز بغير عوض وروى بشر عن ابي يوسف اذا امر الرجل رجلا ان يطلق امراته بالف درهم فطلق
احديهما بالف او باقل الا انه اذا اقسم الالف على مهرهما كان ذلك حصتها فهو جاير وروى ابو سليمان
عن ابي يوسف اذا قال الرجل لغيره طلق امراتي بما شيت او قال بما رايت او قال على كم شيت او قال على كم
رايت فهو على المجلس وغيره قال لان المشية في الجعل وليست في الطلاق وفي الاصل اذا قال الرجل لامراة
طلقتك امس بالف درهم فلم تقبلي وقالت المراة لا بل قبلت فالقول قول الزوج فرق بين هذا وبينما اذا
قال لغيره بعتك امس كذا بكذا فلم تقبل وقال الاخر لا بل قبلت فالقول قول المشتري وكذا اذا قال لغيره اجرت
منك امس كذا بكذا فلم تقبل وقال الاخر لا بل قبلت فالقول قول المستاجر والفرق ان البيع معاوضة والمعاوضة
لا تتم الا بالايجاب والقبول فاذا اقر بالبيع ولا تمام له الا بالقبول صار مقرا بالقبول ولا يقدر راجعا عنه بقوله فلم
تقبل فلا يقبل ذلك منه فاما الطلاق على مال كما هو معاوضة فهو تعليق ايضا والمعاوضة ان كانت لا تتم الا بالقبول
فالتعليق يتم بدون القبول فباقراره بالطلاق على المال ان صار مقرا بالقبول من حيث انه معاوضة لا يصير
مقرا بالقبول من حيث انه تعليق فلا يثبت الاقرار بالقبول بالشك بقيت المراة مدعية والزوج منكر دعواها
فيكون القول قول الزوج وعلى هذا اذا قال لها قد كنت بعتك طلاقك امس بالف درهم فلم تقبلي وقالت المراة لا
بل قبلت فالقول قولها ولو قال طلقتها ثلاثا بالف درهم فقالت المراة هذا منك اقرار ماضي وقد كنت قبلته
منك وقال الزوج كان هذا مني اقرار مستقبلا حين تكلمت فلم تقبلي فلم تقبلي فالقول قول الزوج وان اقاما البينة

احدث بينة المراة وذكر في المنتقى وفي البقالي انت طالق غدا على عبدك هذا فقبلت وباعت
العبد ثم جاء الغد يقع الطلاق وعليها قيمة العبد ولو طلقها ثلاثا في يومه ثم جاء الغد فلا شى له
وفيه ايضا اذا قال لها انت طالق بعد غد على الف وغدا على الف واليوم على الف فقبلت طلقت اليوم
بالف والباقي بغير شى هكذا ذكر وعلى قياس ما تقدم اذا تزوجها قبل مجى الغد ثم جاء الغد يقع طلاق
اخر بالف واذا تزوجها في الغد ثم جاء بعد الغد يقع طلاق اخر بالف وفيه ايضا اذا قال لامراتيه احديكما
طالق بالف درهم والاخرى بماية دينار فقبلتا طلقتا بغير شى وفيه ايضا روى ابن سماعة عن محمد في
العتاق اذا قال لامراتيه احديكما طالق بالف درهم فقبلتا ومات فعلى كل واحدة منهما خمسماية وبانتا
ولا ميراث وروى بشر عن ابي يوسف اذا قال الرجل لامراته انت طالق على حكمك من الجعل فقبلت ثم حكمت
مالا فلم يرض به الزوج فان كان ما حكمت مثل مهرها الذي احدث او اكثر من ذلك لم يكن للزوج الا ذلك
وان كان اقل مما له مهرها الذي احدث وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وعلى هذا اذا قالت المراة لزوجها
اجعلني طالقا على حكمك من الجعل وطلقها على ذلك ثم حكم بحكم لم ترضه فان حكم بمهرها او اقل لزمها ذلك وما
لا فلا واذا طلق امراته على ان تفعل كذا وقبلت لزمها الطلاق على الفعل ثم تنظر الى الفعل فان كان جعلا فهو على
ما فرضت لك وان كان غير جعل فقد مضى الطلاق بشر عن ابي يوسف اذا طلق امراته على ان تهب عنه لفلان
الف درهم اجبرتها على انفاذ الالف والزوج هو الواهب وان لم تقل عنه لا يجبر على الهبة وعليها ان ترد المهر
والطلاق باين وان وهبت فالهبة عنها والطلاق باين ولا شى عليها غير الهبة التي وهبت ولا رجوع في هذه
الهبة لاحد وعن محمد رحمه الله في امراة قالت لزوجها طلقني على ان اهب مهري من ولدك ففعل فابت ان تهبه
فالطلاق رجعي ولا شى عليها وابو سليمان عن ابي يوسف اذا ابرات المراة زوجها عما لها عليه على ان يطلقها
ففعل جاز ذلك وجازت البراة وكان الطلاق باينا وكذلك لو جعلت له مالا على ذلك ولو قالت لزوجها
طلقني على ان اوجر مالي عليك فطلقها على ذلك فان كان للتاخير غاية معلومة صح التاخير وان لم
يكن له غاية معلومة لا يصح التاخير والطلاق رجعي على كل حال كذلك لو طلقها على ان تبريه عن كفالة
نفس فلان فالطلاق رجعي ولو طلقها على ان تبريه عن الالف التي كفل بها لها عن فلان فالطلاق باين

الفصل السادس عشر في الخلع

هذا الفصل يشتمل على انواع

نوع منه في بيان صفته وكيفيته

قال علماونا رحمهم الله الخلع طلاق باين ينتقص به من عدد الطلاق به ورد الاثر عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعن عمر وعلي وعبد الله ابن مسعود رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله تعالى هو فسخ لا ينتقص
من عدد الطلاق به وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وتكلم اصحابنا فيما قضى قاضي بكونه فسخا هل ينفذ
قضاوه منهم من قال ينفذ ومنهم من قال لا ينفذ وتكلم المشايخ في لفظ البيع والشرى هل لابن عباس
رضي الله عنهما فيه قول كما في الخلع قال بعضهم ليس له فيه قول وهو طلاق باين بالاتفاق وقال بعضهم
خلافه في كل موضع عدم فيه لفظ الطلاق وانه من جملة الكنايات حتى لا يقع به الطلاق بدون النية وتصح
نية الثلاث فيه واذا قال الزوج لم انو به الطلاق فان لم يذكر بدلا لا صدق ديانة وقضاء وان ذكر بدلا
بان قال لها مثلا خالعتك بالف درهم ثم قال لم اعن به الطلاق لم يصدق وقد تم هذا فيما تقدم ويعتبر
من جانب الزوج يمينا وتعليقا للطلاق بقبولها حتى لو قال لها خالعتك على كذا ثم رجع عنه قبل قبول
المراة لا يصح رجوعه وكذا لا يبطل بقيامه عن المجلس قبل قبول المراة وكذلك لا يتوقف على حضورها بل يجوز

اذا كانت غايبة فاذا ابلغها فلها الخيار بالقبول في مجلسها ويصح التعليق بالشروط والاضافة الى
الاوقات نحو ان يقول اذا جاء غد فقد خالعتك على الف درهم واذا قدم فلان فقد خالعتك كان
القبول اليها بعد مجي الوقت وقدوم فلان ومن جانب المراة يعتبر بالايجاب والقبول في باب البيع حتى
انه اذا كانت البداية من جانب الزوج فقامت عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب وان كانت البداية من جانب
المراة بان قالت له اخلعني على كذا اصح رجوعها قبل قبوله ويبطل بقيامها عن المجلس وبقيامه ولا يتوقف
حال غيبة الزوج ولا يجوز التعليق منها بشرط ولا اضافة الى وقت وقدم الفرق من الجانبين قبل هذا
ويبتني على هذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله اذا خالعها وشرطت المراة لنفسها خيارا جاز وقال ابو يوسف
ومحمد لا يجوز ولو شرط الزوج الخيار لنفسه لا يجوز اجماعا فهما قاسا جانب المراة بجانب الزوج وابو حنيفة
رحمه الله يفرق بينهما بما قلنا ان الخلع من جانب الزوج يمين واليمين غير قابلة للخيار واذا قال لامراته كل
امراة اتزوجها فقد بعت طلاقها منك بكذا ثم تزوج امراة فالقبول اليها بعد التزوج فان قالت بعد التزوج
قبلت او قالت اشتريت طلاقها او طلقتها يقع الطلاق عليها وان قالت قبل التزوج قبلت فهذا ليس بشي
لان هذا الكلام من الزوج خلع بعد التزوج فانما يشترط القبول بعده **نوع منه ذكر في فتاوى**
سمرقند بان صورة الخلع بالفارسية فقال ان يقول المراة لزوجها
خويشتن از تو بهر كابينى كه مراست وبرهر نفقه عدت كه واجب شود مرا بر تو بخريدم طلاق اخم
بيك طلاق فيقول الزوج اسحدم تراز خويشتن باين شرطها واذا امر الرجل امراته بالخلع فهو على اربعة
اوجه اما ان يقول اخلعي نفسك بكذا من المال سمى مالا مقدرا معلوما مثلا الف درهم او يقول اخلعي
نفسك بمال ولم يسمه ولم يقدره او يقول اخلعي نفسك بغير شي او يقول اخلعي نفسك ولم يزد على هذا
فاما اذا قال اخلعي نفسك بالف درهم او على الف درهم فخلعت نفسها على ذلك ولم يقل الزوج بعد ذلك
خلعت هل يتم الخلع فيه روايتان عن اصحابنا والمختار انه يتم بنا على ان الواحد هل يتولى طرفي الخلع
اذا كان البدل مقدرا معلوما ففي رواية يتولى وهو المختار وتصير المراة وكيلة من جانب الزوج لانه
يمكنها الامتثال بما امرت وحقوق العقد لا يرجع عليها حتى يقال يودي الى التضاد في حق الاحكام واما اذا
قال لها اخلعي نفسك بمال ولم يقدر المال فقالت خلعت نفسي على كذا ففي ظاهر رواية اصحابنا رحمهم الله
لا يتم الخلع ما لم يقل الزوج بعد ذلك خلعت وروى ابن سماعة عن محمد انه يتم الخلع وان لم يقل الزوج
بعد ذلك خلعت وكثير من مشايخنا اخذوا برواية ابن سماعة ووجه ظاهر الرواية انه لا بد من التسمية
في الخلع لان المال بدون التسمية لا يجب في الخلع واذا لم يكن البدل مقدرا لا تدري هي اي قدر تسمي
فعجزت عن الامتثال فلم يصح الامر ولم تصر وكيلة من جهة الزوج فلا يتم الخلع بمجرد قولها اختلعت واما اذا
قال لها اخلعي نفسك بغير مال فقالت خلعت يتم الخلع بقولها لان الخلع بغير مال والطلاق البائن سواء
فكانه قال لها طلقي نفسك تطليقة بائنة فقالت طلقت واما اذا قال لها اخلعي نفسك ولم يزد على هذا
ذكر شيخ الاسلام انه يتم الخلع بقول المراة اختلعت للمعنى الذي ذكرنا في قوله اخلعي نفسك بغير مال
وحكي عن الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل البخاري رحمه الله انه كان يقول روي عن محمد ان هذا بمنزلة
قوله اخلعي نفسك بغير شي واذا سالت المراة من زوجها ان يخلعها فهو على اربعة اوجه ايضا اما ان
قالت له اخلعني على كذا اسمت الف درهم مثلا ففي هذا الوجه اذا خلعها على ذلك الخلع يتم بقول الزوج ولا
يحتاج الى قول المراة اختلعت قبلت في رواية وهو المختار وعلى هذا اذا وكل الرجل رجلا ان يخلع امراته

على الف درهم ووكلت المراة ذلك الرجل ان يخلعها من زوجها على الف درهم فقال الوكيل خلعت
فلانة من زوجها فلان بالف درهم يتم الخلع بقوله في رواية وهو المختار واما ان قالت اخلعني على
مال ولم تسمه ولم تقدره فقال الزوج خلعتها على كذا وفي هذا الوجه لا يتم الخلع بقول الزوج خلعت
ما لم تقل المراة قبلت او اختلعت في ظاهر الرواية عن اصحابنا رحمهم الله وعلى رواية ابن سماعة يتم ومعنى
قولنا لا يتم الخلع على ظاهر الرواية انه لا يجب عليها بدل الخلع وهل يقع الطلاق اختلف المشايخ فيه
بعضهم قالوا يقع وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني رحمه الله وبعضهم قالوا لا يقع والاظهر والاشبه
واما ان قالت اخلعني بغير مال وفي هذا الوجه اذا قال الزوج خلعت يقع الطلاق لان تقدير المسئلة
كان المراة قالت طلقني طلاقا بائنا فقال الزوج طلقت واما اذا قالت اخلعني ولم ترد على هذا وفي هذا الوجه
ذكر شيخ الاسلام رحمه الله انه يقع الطلاق بقول الزوج خلعت وعلى قياس ما حكي عن الشيخ الامام الجليل
ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله فيما اذا امر الزوج المراة بالخلع يجب ان يكون في المسئلة روايتان واذا قال لها
خويشتن از من بخر فقالت خريدم ولو يقل الزوج فروختم لا تطلق وهذا بخلاف ما لو قال لها اخلعي نفسك
مني فقالت اختلعت ولم يقل الزوج قبلت وكذلك لو قال لها بالعربية اشتري نفسك مني فقالت اشتريت
ولم يقل الزوج بعت لا يقع الطلاق بخلاف قوله اخلعي هكذا ذكر الصدر الشهيد رحمه الله والفرق ان قوله
اخلعي نفسك امر بالطلاق بلفظ الخلع والزوج يملك امرها ذلك ببدل وغير بدل فصح الامر وان لم يكن البدل
مذكورا اما قوله خويشتن بخر اشتري نفسك امر بالمعاوضة والامر بالمعاوضة لا يصح اذا لم يكن البدل مقدرا معلوما
وحكي عن الشيخ الامام الجليل ابي بكر محمد بن الفضل بخلاف ما ذكر الصدر الشهيد في قوله اشتري
نفسك مني على ما ياتي في بيانه بعد هذا ان شاء الله ولو قال خويشتن بخر بكذا ذكر بدلا مقدرا او قال بالعربية
اشتري نفسك بكذا فقالت خريدم او قالت اشتريت ولم يقل الزوج بعت فروختم يتم الخلع في رواية وهو المختار
على ما بينا وكذا في هذه الصورة لو قال الزوج من بي فروختم بعد قول المراة خريدم يتم على الرواية المختارة وعن
هذا قيل اذا قال لها خويشتن بخر از من بكابين ونفقة عدت فقالت خريدم فقال الزوج من بكي طلاق دادم
يقع عليها طلاقان احدهما بالخلع والثاني بالتطليق واما اذا قال خويشتن بخر بجيزي از من او قال بجامه
ذكر بدلا مجهولا فقالت خريدم على كذا لا يتم الخلع ما لم يقل الزوج فروختم ولا يقع الطلاق ايضا وهذا يجب
ان يكون على ظاهر الرواية واما اذا قال لها خويشتن بخر بغير شي او قال اشتري نفسك مني بغير شي لم يذكر الصدر
الشهيد هذا الفصل في واقعاته ورايت مكتوبا بخط الشيخ الامام شمس الايمة الحلواني رحمه الله عقيب
ذكر مسئلة امر الزوج المراة بالخلع عن الشيخ الامام الجليل ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله وكذلك لو تلفظ بلفظ
البيع والشرى في الفصول كلها فهو على ما وصفنا فهذا اشارة الى ان في هذا الفصل يقع الطلاق بقوله خريدم
كما في قوله اخلعي نفسك بغير شي واشارة الى ان في قوله اشتري نفسك مني روايتان كما في قوله اخلعي نفسك مني
واذا قال لها خويشتن خريدي از من بمهرك ونفقة عدتك فقالت خريدم ولم يقل الزوج فروختم فقال بعض
مشايخنا يتم الخلع وقال بعضهم لا يتم وقال الفقيه ابو جعفر يسال الزوج انه اراد بقوله خريدي التحقيق
او السوم ان قال اردت السوم لا يتم الخلع وان قال اردت التحقيق يتم وعن الفقيه ابي الليث ما هو قريب من
هذا فانه قال لا يتم الخلع الا اذا اراد بقوله خريدي التحقيق وحكي عن شيخ الاسلام الاوزجندي عن شمس
الاسلام السرخسي رحمه الله انه كان يقول يتم الخلع وان لم يقل الزوج فروختم وقد رايت في فتاويه هكذا
وصورة ما رايت في فتاويه اذا قال لها خويشتن از من بهمه حقها خريدي او قال بجندين درهم خريدي فقالت

خريدم ولم يقل الزوج فروختم ان الخلع تام ولو قال خريدي ولم يقل بمهر حقها ولا قال بچندين درهم فقالت
خريدم لم يتم الخلع ما لم يقل الزوج فروختم والمعنى في ذلك ان تقدير كلامه خويشتن خريدي كه من فروختم
ولو قال لها اشتريت عني ثلاث تطليقات بمهرك ونفقة عدتك فقالت اشتريت او قال لها خلعت نفسي
مني بكذا فقالت خلعت فالجواب فيهما كالجواب في قوله خريدي ولو قال لها خويشتن خري بكذا فقالت خريدم
لا يتم الخلع ما لم يقل الزوج فروختم وهذا باتفاق الاقوال لان هذا اللسوم خاصة ولا يحتمل التحقيق وكذا
اذا قالت خويشتن مي خرم فقال الزوج فروختم لا يتم الخلع وفي فتاوى الفضلي امراة قالت لزوجها اشتريت
نفسي منك بما اعطيت او قالت اشتري وارادت الايجاب دون العدة فقال الزوج اعطيت يقع
الطلاق لان هذا يصلح جوابا ولو قالت بالفارسية ان قال خرمي وباقي المسيلة بحالها يصح ولا ينوى
انها ارادت العدة او الايجاب وان قال خرم لا يصح ولا ينوى لان في الفارسية للايجاب لفظا وهو قولها
خرمي وللعدة لفظ وهو قولها خرم فلا ينوى فاما في العربية لفظهما واحد وهو قوله اشتري ينوى
وفيه ايضا اذا قالت خويشتن خرمي از تو بمهري ونفقه عدتي دادي فقال الزوج اري وقعت الفرقة
لان قولها بالفارسية خرمي ايجاب وقول الزوج اري جواب فصار كانه قال دادم ولو قال اري شو لا
تقع الفرقة وفي فتاوى النسفي ان قولها خرمي ليس بايجاب حتى انها لو قالت خويشتن خرمي فقال الزوج
فروختم لا يتم الخلع ذكر الجعل ولم يذكر لانه للاستفهام اذا قالت لزوجها مهر حقي كه بر ابن تواست خويشتن
خريدم فقال الزوج فروختم لا يكون خلعا بذلك المال ولو قالت بمهر كان خلعا ولو جرت العادة فيما بين
الناس انهم يريدون بقولهم مهر حقي بذه حقي يجب ان يصح الخلع والفتوى على انه لا يصح الا ان يكتب في
الفتوى كذا اجرت العادة ثم يفتى بالصحة وفي موضع اخر لو قالت مهر حقي كه مرا از تو مي بايد خويشتن خريدم
از تو او قالت سر خويشتن خريدم از تو فقال الزوج فروختم يكون خلعا ويلغو قولها مهر حقي كه مرا از تو مي بايد
نصير كانها ابتدات فقالت خويشتن خريدم از تو او قالت سر خويشتن خريدم از تو واذا قالت المراة خلعت
بمهري ونفقة عدتي ولم تقل منك فقال الزوج خلعت ولم يقل خلعتك لا يكون هذا خلعا صحيحا وكذا اذا
قالت بالفارسية خويشتن خريدم وقال الزوج فروختم لا يكون خلعا صحيحا ولو قال فروختم فهو
خلع صحيح هكذا ذكر في مجموع النوازل عن شيخ الاسلام السعدي قال لانه لا بد من ذكر الاضافة من احد
الزوجين وقاسه على ما اذا قال لها اختاري فقالت اخترت لا يقع شي ولو قال اختاري فقالت اخترت نفسي
او قال اختاري نفسك فقالت اخترت وقع الطلاق وفي فتاوي ابي الليث رحمه الله اذا جرت مقدمات
الخلع بين الزوجين فقالت المراة بعد ذلك خويشتن خريدم بعدت ركابين وقال الزوج فروختم يصح
وان لم يقل منك وعلى هذا البيع والنكاح وحكي عن نجم الدين النسفي رحمه الله انه قال اتفق المشايخ في
زماننا ان الخلع صحيح بغير الاضافة الى احدهما لكثرة الاستعمال من العامة وعد هو هذا خلعا صحيحا
فصار بمنزلة قولهم هر چه بدست راست گيرم بر من حرام وبمنزلة البيع والشرى اذا قال البايع بعت
هذا او قال المشتري اشتريت هذا فان هنا لا يتم البيع كذا ههنا وفي المنتقى عن محمد اذا قالت المراة لزوجها
خلعت نفسي منك بالف درهم خلعت نفسي منك بالف قالت ذلك ثلاث مرات فقال الزوج قد
رضيت واجزت كان ثلاثا بثلثة الاف درهم ولو قال الزوج للمراة خلعتك على مالك علي من المهر
قال ذلك ثلاث مرات ولم يسم شيا فقالت المراة قبلت ورضيت طلقت ثلاثا قال لانه لم يبق شي الا
بقبولها وفيه ايضا اذا قال الرجل لامراته اخلعك فقالت قد فعلت فهذا باطل حتى يقول الزوج قبلت قال

ثمه

ثمه والخلع في هذا من جانب الرجل لا يشبه التزويج يريد به ان الرجل اذا قال لامراة ازوجك
على مائة درهم فقالت فعلت فانه ينعقد النكاح بينهما وان لم يقل الرجل بعد ذلك قبلت وفي
نوادر ابن سماعة عن محمد امراة قالت لزوجها اخلعني فقال قد خلعتك بالف درهم لم يتم الخلع ما
لم تقبل المراة قال ثمة والنكاح والخلع سواء الا في قول الرجل لامراة زوجيني نفسك فقالت زوجتك
نفسي ولم تذكر مالا فهذا يجوز في النكاح ولا يجوز في الخلع لان النكاح يجوز بلا تسمية مال بخلاف
الخلع اذا قالت خويشتن خريدم بكابين ونفقه عدت فقال الزوج بدين فتم قد قيل لا يقع الخلع لان
كلام الزوج لا يصلح جوابا لكلامهما فكان ابتداء رجل قال لامراته خويشتن از تو بعدت وكابين خريدم
ونوى الطلاق وقالت المراة فروختم فقد قيل صح الخلع كمن قال لامراته انا منك باين ونوى الطلاق
فان هناك تطلق المراة واكثر المشايخ على انه لا يصح الخلع لانه ليس للزوج مهر ولا نفقه حتى يصح خريدم بكابين
وهو نظير ما لو قال لعبده خويشتن از تو خريدم وقال العبد فروختم فانه لا يعتق العبد هكذا قالوا
والمعنى الصحيح ان يقول بعدم الصحة انه اضاف الشرى الى غير محله لان الشرى لاثبات الملك وانما يصح
اضافته الى محل لا ملك فيه للمشتري والزوج مالك نفسه فكيف يصح منه شرى نفسه **نوع اخر**
منه اذا قال لها خالعتك ولم يذكر المال اصلا لا يسقط شي
من المهر هذا جواب ظاهر الرواية وذكر الشيخ الامام الزاهد شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله
في اول اقرار الكافي اذا قال لها خالعتك فقالت قبلت يقع الطلاق وتقع البراة للزوج عن المهر ان كان عليه
مهر وان لم يكن عليه مهر يجب عليها رد ما ساق اليها من المهر لان المال مذكور عرفا بذكر الخلع واذا قالت
بالفارسية خويشتن خريدم از تو وقال الزوج فروختم يقع تطليقه باينة ولا ترد ما قبضت من المهر
وان لم تقبض بري الزوج من المهر لان الخلع يوجب البراة هكذا ذكر الصدر الشهيد رحمه الله في واقعاته
ورايت في بعض الكتب انه في براة الزوج عن المهر اذا لم يذكر في الخلع شيا روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله
والاصح هو البراة وفي شرح الشافي ان الزوج يبرا عن المهر عند ابي حنيفة وان لم يذكر في الخلع شيا ولا
تسقط نفقه العدة الا بالذكر واذا قال لها خالعتك ونوى الطلاق يقع الطلاق ولا يبرا الزوج من المهر
بالاتفاق واذا قال لها بالعربية بعتك لا يقع الطلاق ما لم يقل اشتريت واذا قالت اشتريت حتى وقع
الطلاق فحكم المهر ما ذكرنا فيما اذا قال لها بالفارسية فروختم هذا اذا خالعها ولم يذكر المال اصلا
واما اذا خالعها على جميع مهرها والمهر مقبوض وذلك الف درهم والمراة مدخول بها كان عليها رد ما قبضت
من المهر او رد مثله وان كان غير مقبوض سقط عن الزوج جميع المهر لانه وجب للزوج عليها الف درهم
لانه خالعها على مهرها ومهرها الف وكان للمراة على الزوج مثل ذلك فيلتقيان قصاصا ولا يتبع احدهما
صاحبه بشي من المهر بسبب الطلاق في الفصلين جميعا وان لم يكن الزوج دخل بها فخالعها والمهر مقبوض
ان يرجع الزوج عليها بالف وخمسماية الف بدل الخلع وخمسماية نصف المهر بالطلاق قبل الدخول وفي
الاستحسان لم يرجع عليها بشي وبرا عن جميع المهر بيان وجه الاستحسان انه اضاف الخلع الى مهرها ومهرها
ما يجب لها بالنكاح والواجب لها بالنكاح بعد الطلاق قبل الدخول نصف المهر وذلك خمسماية فكانها خالعها
على خمسماية ان كان المهر غير مقبوض فالزوج لا يرجع عليها بشي لانه وجب للزوج عليها خمسماية بالخلع وهو لها
في ذمة الزوج خمسماية بعد الطلاق قبل الدخول فالتقيا قصاصا وان كان غير مقبوض سقط عن الزوج
عشر المهر بلا خلاف وتسقط الخمسماية الباقية بسبب الخلع عند ابي حنيفة لان الخلع عنده يوجب براة

كل واحد منهما عن صاحبه عن حقوق النكاح سمى ذلك فى الخلع او لم يسم وعندهما لا تسقط التسماية
الباقية لان عندهما لا يسقط بالخلع الا ما سميا فيه وان لم يكن الزوج دخل بها والمهر مقبوض فالقياس
ان يرجع الزوج عليها بستماية ماته بدل الخلع وخمسماية بالطلاق قبل الدخول بها وفى الاستحسان
يرجع عليها بخمسين درهما لانه اضاف الخلع الى عشر مهرها وبالطلاق قبل الدخول تبين ان مهرها
خمسماية وان عشر مهرها خمسون فكانه خالعها على خمسين وان كان المهر غير مقبوض فعلى قول ابى حنيفة
على جواب الاستحسان لا ترجع المراة على الزوج بشى وعلى قولهما على جواب الاستحسان يسقط
عن الزوج خمسون درهما بسبب الخلع ويرجع عليه باربعماية وخمسين بنا على الاصل الذى مر وعلى
هذا القياس يخرج جنس هذه المسايل هذا اذا خالعها على جميع مهرها او على بعض مهرها فعند محمد الجواب
فيه كالجواب فى الخلع على قول ابى حنيفة حتى برى كل واحد منهما عن صاحبه عن جميع حقوق العباد
واما اذا خالعها على مال مسمى معروف سوى الصداق فان كانت المراة مدخولا بها والمهر مقبوض فانها تسلم
الى الزوج بدل الخلع ولا يتبع احدهما صاحبه بعد الطلاق بشى وان كان المهر غير مقبوض فالمراة تسلم الى
الزوج بدل الخلع ولا ترجع على الزوج بشى من المهر عند ابى حنيفة خلافا لهما بنا على الاصل الذى قلنا
واما اذا كانت المراة غير مدخول بها والمهر مقبوض فان الزوج ياخذ منها بدل الخلع ولا يرجع عليها بنصف
المهر بسبب الطلاق قبل الدخول عند ابى حنيفة وبهذا الفصل تبين ان ما ذكر من جواب الاستحسان
فيما اذا خالعها على مهرها والمراة غير مدخول بها والمهر مقبوض قول ابى يوسف ومحمد وان لم يكن المهر
مقبوضا ياخذ الزوج منها بدل الخلع وهى لا ترجع على زوجها بنصف المهر عند ابى حنيفة خلافا لهما
واما اذا بارأها بمال معلوم سوى المهر فالجواب فيه عند محمد كالجواب فى الخلع عنده وعند ابى حنيفة
رحمه الله وابى يوسف الجواب فيه كالجواب فى الخلع عند ابى حنيفة واما نفقة العدة ومونة السكنى
ان شرط ذلك فى الخلع والمبارأة تقع البراة عنهما للزوج بلا خلاف وان لم يشترط ذلك فى الخلع والمبارأة
لا تقع المبارأة بالاجماع اما على قولهما فلا يشكل واما على قول ابى حنيفة فلان عنده الخلع انما يوجب
البراة عن حقوق قايمة وقت الخلع ونفقة العدة تجب شيا فشيا والخلع لا يمنع ثبوت حق بعده بسبب يوجد
بعده واما نفقة الولد وهى مونة الرضاع فلا تقع البراة عنها ان لم يشترط ذلك فى الخلع والمبارأة بالاجماع
وان شرطا ان وقت لذلك وقتا بان قال الى سنة او ما اشبه ذلك جاز وان لم يوقت لا يجوز ولا تقع
البراة عنها واما دين اخر سوى المهر فلا تقع البراة عنه فى الخلع والمبارأة بدون الشرط فى ظاهر الرواية
عن ابى حنيفة رحمه الله وفى رواية الحسن عنه تقع البراة عنه بدون الشرط واذا قالت خويشتن خريدم
بهر حقى كه مرا بر تواست لا تقع البراة عن نفقة العدة لان نفقة العدة ليست لها عليه فى الحال وان شرط
البراة عن السكنى فى الخلع لا يصح لان السكنى فى بيت العدة حق الله تعالى واسقاطها لا يعمل فى حق الله
تعالى واما اذا طلقها بمال اخر سوى المهر فالجواب فيه عندهما كالجواب فى الخلع واما عند ابى حنيفة فقد
روى الحسن عنه ان كل واحد منهما يبرا عن حقوق النكاح وبه اخذ الفقيه ابو بكر البلخى وفى ظاهر الرواية
عنه لا يبرا وبه اخذ عامة المشايخ واما اذا كان العقد بلفظة البيع بالعربية والفارسية فعلى قولهما
الجواب فيه كالجواب فى الخلع واما عند ابى حنيفة فقد اختلفت المشايخ فيه واذا خالعها بما لها عليه
من المهر ظنا منه ان لها عليه بقية المهر ثم علم انه لم يبق لها عليه شى من المهر وقع الطلاق على مهرها فيجب
عليها ان ترد المهر لانه طلقها بطمع ما نص عليه فلا يقع الخلع مجانا ونظير هذا ما لو قال لها خالعتك على

عبدك الذى لك عندى او على متاعك الذى فى يدى فاذا ليس فى يده شى وقع الخلع على مهرها ان
لم تقبض المهر يبرى الزوج عنه وان قبضت ردت المهر عليه واما اذا علم الزوج ان لا مهر لها عليه وباقى
المسيلة بحالها يصح الخلع ولا يرد على الزوج شيا بمنزلة ما لو خالعها على ما فى هذا البيت من المتاع والزوج
يعلم انه لا متاع فيه ذكره الصدر الشهيد رحمه الله فى الباب الاول من الواقعات وعلى هذا اذا قال لها
بعتك تطليقة بمهرك والزوج يعلم انه لم يبق لها عليه شى من المهر فاشترت هى يقع الطلاق رجعيا
مجانا واذا تزوج امراة على مهر مسمى ثم طلقها ثانيا ثم تزوجها ثانيا على مهر اخر ثم اختلعت من زوجها على
مهرها تبرا عن المهر الثانى دون الاول لان الخلع وقع فى هذا النكاح فينصرف الى مهر هذا النكاح وكذلك
لو قالت بالفارسية خويشتن خريدم از تو بكابين وبهمه حقها كه مرا بر تواست لا تبرا عن المهر الاول نوع اخر

اذا اختلعت المراة من زوجها على شى اخر سوى المهر

فهذا على وجوه الاول ان سمى فى الخلع شيا لا قيمة له اصلا نحو الخمر والخنزير والميتة والدم وفى هذا
الوجه الخلع واقع ولا شى للزوج على المراة لان الزايل بالخلع عن الزوج منافع البضع ومنافع البضع غير متقومة
فى الاصل لعدم المماثلة فلا تصير متقومة بنفس الخلع لان الخلع بغير مال جايز وانما تصير متقومة
اذا سمى فى الخلع ما هو مال من كل وجه والخمر وما اشبهها مال من وجه دون وجه لانها ان كانت مالا عند
غيرنا فليست بمال عندنا فلا تثبت التقوم بتسميتها فوقع الخلع مجانا لهذا الوجه الثانى ان سمى فى الخلع
ما احتمل ان يكون مالا وان لا يكون مالا بان اختلعت على ما فى بيتها او على ما فى يدها من شى فان اسم الشى
كما يتناول المال يتناول غير المال وفى هذا الوجه ينظر ان كان فى يدها فى تلك الساعة شى فذلك
للزوج وان لم يكن فى بيتها ولا فى يدها شى فلا شى للزوج وهذا لان البدل فى العقود لا تثبت الا
بالتسمية او بمقتضى العقد او بالاشارة ولم يوجد هاهنا تسمية المال لا نصا وهذا ظاهر ولا مقتضى العقد
فان الخلع بغير المال صحيح وكذلك لم توجد الاشارة الى المال فلم تثبت ذكر المال اصلا فلهذا يقع الخلع مجانا
وكذلك اذا اختلعت على ما فى بطون غنمها او جاريتها وان لم تنص على الولد فان ما فى البطن قد يكون
مالا وقد لا يكون بان يكون ريحا الوجه الثالث اذا سمت فى الخلع ما هو مال الا انه ليس بموجود فى الحال
وانما يوجد فى الثانى بان اختلعت على ما يثمر نخيلها العام او على ما تلد اغنامها العام او على ما يكتسب العام
وفى هذا الوجه وجب عليها رد ما قبضت من المهر وجد ذلك ام لا لان المعدوم لا يصح ذكره عوضا فى شى
من المعقود فيبقى مجرد تسمية ما هو مال متقوم وذلك يوجب رد ما قبضت من المهر على الزوج لما نبين بعد
هذا ان شاء الله تعالى الوجه الرابع اذا سمى فى الخلع ما هو مال لا يتعلق وجوده بالزمان الا انه مجهول لا
يوقف على قدره بان اختلعت على ما فى بيتها او يدها من المتاع او اختلعت على ما فى نخيلها من الثمار او
اختلعت على ما فى بطون غنمها من ولد او على ما فى ضروعها من لبن وفى هذا الوجه ان كان هناك ما سمى
فى الخلع فللزوج ذلك وان لم يكن هناك شى لزمها رد ما قبضت من المهر لانه صار مغرورا من جهتها بتسمية
ما هو مال ولا يمكن الرجوع الى قيمة هذه الاشيا لجهالتها فى نفسها ولا يمكن الرجوع الى قيمة البضع لانه لا
قيمة للبضع عند الخروج عن ملك الزوج فوجب الرجوع الى ما قام على الزوج وذلك ما اعطاها من المهر الوجه
الخامس اذا سمى فى الخلع ما هو مال وله مقدار معلوم بان اختلعت على ما فى يدها من دراهم او دنانير
او فلوس فان كان اقل ما ينطلق عليه اسم الدراهم ثلاثة فكان مقداره معلوما وفى هذا الوجه ينظر ان كان
فى يدها ثلاثة دراهم فصاعدا فللزوج ذلك وان لم يكن فى يدها شى من ذلك فله ثلاثة وزنا من الدراهم

او الدنانير لانها تلتزم ذلك بمقابلة ما ليس بمال متقوم فكان هذا في حقها قياس الاقرار والوصية ومن اقر لغيره بدراهم او اوصى له بدراهم فانه يلزمه ثلاثة دراهم وان كان في يدها درهمان يومر باتمام ثلاثة دراهم لانها ذكرت ما التزمت باسم الجمع والمثنى ان كان فيه معنى الجمع فليس بجمع مطلق فان الشبه غير الجمع فان قيل قد ذكرت في كلامها كلمة من وانها للتبعيض والدرهمان بعض الجمع فلا يلزمه الزيادة عليها قلنا كلمة من انما تذكر للتبعيض في كل موضع كان الكلام صحيحا بدونها اما في كل موضع كان الكلام مختلا بدونها فكلمة من تكون صلة تصحيحا للكلام وهاهنا الكلام مختل بدون كلمة من فانها تصير قايلة اخلعني على ما في يدي دراهم وهذا الكلام مختل فجعلناها صلة فبقى لفظ الجمع في الدراهم معتبرا جواب اخر ان كلمة من في مسئلتنا عملت مرة في التمييز لانها دخلت على ما هو عام وهو قوله ما في يدي فميزها من الدراهم من الدراهم عن غيرها واذا عملت في التمييز مرة لا تعمل في التبعيض مرة اخرى واذا لم تعمل هذه الكلمة في تبعيض الدراهم صار ذكرها في حق الدراهم ولا ذكر بمنزلة ولو لم تذكر كلمة من وقالت اخلعني على الدراهم التي في يدي لزمها ثلاثة دراهم لانها اقل ما ينطلق عليه اسم الدراهم ◦ الوجه السادس اذا سمت في الخلع ما هو مال واشار الى ما ليس بمال بان اختلعت على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر وفي هذا الوجه ان علم الزوج بكونه خمرا فلا شيء وان لم يعلم رجع عليها بالمهر الذي اعطاها وعندهما له مثل اذلك الدن من الخل كما في الصداق والله اعلم ◦

نوع اخر فيما يصلح جوابا وما لا يصلح جوابا

رجل قالت له امراته اخلعني او قالت خويشتن خريدم از تو بعدت وكابين فقال الرجل انت طالق او قال طلقتك يقع تطليقة بائنة لان هذا اخرج مخرج الجواب وانه يصلح جوابا فيجعل جوابا في فتاوى ابي الليث وفي مجموع النوازل عن شيخ الاسلام ابي الحسن انه يقع تطليقة رجعية ولم يجعله جوابا والصحيح هو الاول وهكذا كان يفتي شمس الاسلام الاوزجندي وكذلك اذا قال لها بعت منك طلاقك بمهرك الذي لك علي فقالت طلقت نفسي يقع طلاق باين بمهرها بمنزلة قولها اشتريت لان هذا يصلح جوابا فيجعل جوابا وفي فتاوى النسفي اذا قالت المراة لزوجها خويشتن خريدم از تو بكابين ونفقه عدت فقال الزوج من دست كوتاه ادم انه لا يكون جوابا وقيل ينبغي ان يكون جوابا اذا نوى الجواب او نوى الطلاق قال لها بعت منك تطليقة بمهرك ونفقة عدتك فقالت المراة مجان خريدم يصح الخلع ويقع الطلاق لان هذا جواب على سبيل المبالغة كقولها بارز وخريدم المتوسطون اذا قال لو اللمراة بهر حق كدن نان رادركردن شويان بود طلاق خويشتن خريدي فقالت خريدم فقال الزوج من بك طلاق سبب دادم والمراة مدخول بها يقع تطليقة رجعية لانه لو وقع تطليقة باينة لا تكون سببه فيكون هذا ابتداء كلام من الزوج لا جواب سوالها هكذا ذكر في فتاوى سمرقند بان الا ان هذا الجواب انما يستقيم على رواية الاصل لان على رواية الاصل البايئ ليس بشيء اما على رواية الزيادات البائن شيء فلا يستقيم الجواب هذا على تلك الرواية اذا قال لامراته بهر حقي كه زنان را بر كردن شويان بود خويشتن از من خريدي فقالت خريدم فقال الزوج روا الكون لا يقع الطلاق لان قوله روا الكون يحتمل اظهار التبرم عنها لما علم من مقالتها فلا يقع الطلاق في هذا الموضع ايضا الا بالنية وهذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول في قوله خويشتن خريدي فقالت خريدم انه لا يتم الخلع اما على قول من يقول يتم الخلع لا يستقيم هذا الجواب وكذلك اذا قالت خويشتن خريدم از تو بكابين ونفقه عدت فقال الزوج روا لا يقع الخلع ولا يكون قوله روا جوابا الا بالنية ◦ امراة قالت لزوجها خويشتن خريدم فقال الزوج بطريق الاستهزاء دارمان فروختم فقد قيل الخلع صحيح والجد والهزل والقصد وغير القصد فيه سواء ◦ اذا قالت لزوجها خويشتن

بعدت وكابين فقال الزوج فروختم بسه طلاق فهذا ابتداء كلام من الزوج وليس بجواب فيتوقف على قبولها فان قبلت يقع الثلاث والا لا يقع شيء الا اذا كانت المراة نوت الشرى بثلاث تطليقات فيصح الخلع ويكون كلام الزوج جوابا فيقع الثلاث وكانت واقعة الفتوى ◦ امراة قالت لزوجها خويشتن خريدم از تو بيكي جابادى فقال الزوج من بيكي كرده فروختم فقيل ان كان الكرده مثل الجابادى او اصغر منه يكون جوابا وان كان ازيد منه لا يكون جوابا بل يكون ابتداء فيحتاج فيه الى قبول المراة وان كانت الكرد ان مختلفة يسال الزوج كدام كرده خواستي ويبنى الحكم عليه وان قال لم ارد نوعا منها بعينه ان قيل لا يحتمل جوابا فله وجه وان قيل جعل جوابا ويصرف كلامه الى اصغر الانواع فله وجه ايضا قالت لها خويشتن بخر بعدت وكابين فقالت خريدم بكابين لا يتم الخلع ما لم يقل الزوج بعت لان هذا الكلام من المراة ليس بجواب لانها زادت على حرف الجواب فانه يكفيها ان يقول خريدم ولو قالت خريدم بعدت وكابين يتم الخلع وان لم يقل الزوج بعت ويجعل ذلك منها جوابا وان زادت على حرف الجواب الا انها ما قصرت عن التمام بل اعادت جميع ما في السوال والزيادة على حرف الجواب انما يمنع الجواب اذا قصر المجيب عن التمام بان لم يعد جميع ما في السوال اما اذا اعاد جميع ما في السوال لا يمنع الجواب وهذا اصل معروف في الجامع امراة قالت لزوجها خويشتن خريدم فروش فقال الزوج فعلت يكون خلعا ولو لم يقل فروش لا يكون خلعا وفي فتاوى الاصل امراة قالت لزوجها اختلعت منك بكذا او هو ينسج الكرباس فجعل ينسج ويخاصم ثم قال اخلعتك ان لم يطل فهذا جواب وقيل هو جواب وان طال اذا كان كلما يهم تتعلق بالخلع وحكي عن شمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله انه سيل عن امراة قالت لزوجها اشتريت راسي بكذا فقال الزوج بعد ما اشتغل بكلمات بعت قال ان كان كلامهما يتعلق بالخلع لا يتبدل المجلس وفي مجموع النوازل اذا قالت المراة خويشتن خريدم بعدت وكابين وقال الزوج ست امد فهذا ليس بجواب وفيه ايضا خويشتن خريدم از تو بكابين ونفقه عدت فقال الزوج فروختم باين ويسد عطريف ديكر فقالت المراة امد فهذا خلع تام لان كلامها الاول وقع معتبرا وكلام الزوج جواب بشرط الزيادة وقولها امد دليل الرضا بالزيادة فلهذا تم الخلع قالت خويشتن خريدم بمهرى ونفقه عدتى فقال الزوج فروختم بحكم خويش فهذا خلع تام اذا قالت خويشتن خريدم بعدت وكابين فقال الزوج فروخته كير فهذا خلع تام وهذا اذا اراد به الزوج التحقيق وقد مرت المسيلة من قبل

نوع اخر

رجل قال لامراته كل شيء شاء اي الله تعالى من اجلك بسبب المهر وغيره تا فروختم بان طلاق كه ان توست فقالت المراة اشتريت لا يقع الطلاق لانه باع منها ما هو حقها فلا يصح كما لو قال لاجنبي بعت منك مهري ونفقة عدتي اشتريت فقال اشتريت حيز ور وفقبلت وذهبت فالظاهر انها لا تطلق لانه ما باع نفسها ولا طلاقها منها وانما اشترى مهرها وهذا لا يكون طلاقا في هذا الموضع ايضا وهذا اذا لم ينو الزوج بقوله خير و روا الطلاق اذا قال الرجل لامراته بعت منك ثلاث تطليقات بمهرك ونفقة عدتك فقالت المراة مجيبة له بعت ولم تقل اشتريت اذا كان كلامهما بالفارسية فقال الزوج فروختم سه طلاق بر كابين ونفقه عدت تو فقالت فروختم ولم تقل خريدم قال الفقيه ابو بكر الاسكاف تام منه كانها قالت بعت مهري ونفقة عدتي بهذه التطليقة وقال الفقيه ابو الليث لا يقع لان كلامها لا يصلح جوابا فكان ابتداء وقول الفقيه ابو بكر احب الينا اذا قال لها بعت منك تطليقة فقالت اشتريت يقع تطليقة رجعية مجانا وان قال بعت منك نفسك

فقالت اشتريت يقع تطليقة بائنة • امراة قالت لزوجها بيع روزنيت كه ان توخويشتن مى
خرم فقال الزوج من بمنيز مى فروشم لا يصح الخلع ولو قالت هر دو زخويشتن مى خرم فقال الزوج
من بمنيز مى فروشم يصح الخلع وقد قيل لا يصح في الوجهين وهو الاصح قالت لزوجها خويشتن خريدم
باندى درم وبفلان سه باره جامه فقال الزوج فروختم برانكه باده روز آن جامها بمن دهى ده
روز كذشت ونداد هل يصح الخلع فقد قيل لا يصح وقال نجم الدين رحمه الله الخلع صحيح تام لان الشرط
هو القبول دون الاعطا وهو الصحيح وقدم جنس هذا في الفصل المتقدم • رجل قال لامراته مرا فروختي
اين زر و سراى بدان طلاق كه تراسوى منست فقالت فروختم فقال الزوج خريدم طلقت ثلاثا لان
الطلاق الذي لها عنده الثلاث قال الا ترى انه لو قال لها بما لك عندي من الوديعة دخل كل وديعة
لها عنده كذا هاهنا هكذا ذكر في فتاوى اهل سمرقند قالوا انما يقع الثلاث اذا نوى الزوج والمراة
الثلاث قال لها بعت منك تطليقة بجميع مهرك وجميع ما في البيت غير ما عليك من القميص فاشترت
المراة وكان عليها سوار وخلخال فالخلع واقع وما عليها من كسوتها وحليها ما استثنى ومالم يستثن
فهو لها لان ما في البيت لا يراد به ما عليها واذا قال الرجل لامراته اخلعي نفسك مني بمهرك ونفقة عدتك
ولقنها بالعربية حتى قالت اختلعت منك بالمهر ونفقة العدة وابرأتك من المهر ونفقة العدة وهي لا
تعلم بذلك ذكر في فتاوى اهل سمرقند ان قبل الزوج صح وان لم يقبل لا يصح لان قوله اخلعي نفسك بالمهر
ونفقة العدة وابرائك عن المهر ونفقة العدة وهي لا تعلم بذلك ذكر في فتاوى اهل سمرقند ان قبل الزوج
صح وان لم يقبل لم يصح لان قوله اخلعي نفسك بالمهر ونفقة العدة توكيل والتوكيل لا يعمل بدون العلم
من الوكيل فاذا قالت اختلعت نفسي منك بالمهر ونفقة العدة كان هذا ابتداء ايجاب منها فيصح وان لم
يعلم بذلك كمن طلق او اعتق او دبر وهو لا يعلم معنى ذلك واذا صح الايجاب يتوقف عمله على قبول الزوج
فان قبل صح ويبرأ عن المهر والنفقة فيما مضى بالابراء صحيحا وبعض مشايخنا انه لا يصح الخلع ولا يبرأ الزوج
عن المهر اذا لم تعلم المراة ذلك وهو الصحيح لان الخلع معاوضة فصار نظير البيع قلت ثم لو قالوا بعنا واشترينا
ولا يعلمون ذلك لا يصح بخلاف الطلاق والعتاق لان كل واحد منهما اسقاط محض والخلع ليس باسقاط
محض بل فيه معنى المعاوضة فكان شبيه البيع لا شبيه الطلاق فلا يصح من غير علم لهذا رجل قال
لامراته بعت منك تطليقة بثلاثة الاف درهم فقالت اشتريت ثم قال لها ثانيا مثل ذلك فقالت اشتريت
والزوج يقول اردت بذلك التكرار لا يصدق ووقع ثلاث تطليقات ولا يجب عليها الا ثلاثة الاف
لان الاول وان كان بائنا فالثاني والثالث صريح ولم يجب البدل بهما لانعدام شرط وجوب البدل بهما وهو
زوال الملك بهما لزواله بالطلاق الاول وصريح الطلاق اذا لم يجب به المال يلحق البائن بلا خلاف لو
قال لها بعت منك هذا الثوب بمهرك ونفقة عدتك فقالت اشتريت فبيع الثوب باطل بجهالة نفقة
العدة ويقع الطلاق رجعيا لانه اتى بصريح الطلاق وفي الاصل اذا قالت بعني طلاقي كله بالف درهم
فقال بعت وقع ثلاث تطليقات وله الف درهم سواء قبلت المراة بعد ذلك او لم تقبل هو الصحيح لان معنى
قولها بعني طلاقي كله بالف درهم طلقني ثلاثا بالف ولو قالت طلقني ثلاثا بالف درهم فقال طلقت
لا يحتاج الى قبول المراة بعد ذلك كذا هاهنا **نوع اخر في العوارض بعد وقوع
الخلع** ذكر في فتاوى ابي الليث ان من خلع امراته على مال ثم زادت في بدل الخلع زيادة ان الزيادة باطلة لان
هذه زيادة بعد هلاك المعقود وبهذا الطريق لم تصح الزيادة في بدل الخلع عند عدم العقد وفي فتاوى النسفي سيل

نجم الدين عمن خلع امراته ثم قال لها في العدة دادمت سه ولم يزد على هذا هل تطلق ثلاثا قال ان نوى
الطلقات الثلاث طلقت ثلاثا والا فلا قال لانه لم يتلفظ بالطلاق فصار كانه قال انت واحدة
وهناك لا يقع الطلاق بغير نية فهاهنا كذلك قيل له ينبغي ان لا يقع الطلاق مع النية لان قوله دادمت
سه ليس بصريح بل هو من جملة الكنايات ولهذا اشترطت النية والكنايات لا تلحق المختلعة قال الكنايات
التي تقع بائنة لا تلحق المختلعة اما الكنايات التي تقع رجعية نحو قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة
تلحقها وهذا لان صحة هذا اللفظ بالاضمار فان معنى قوله دادمت سه طلاق فصار كانه
صرح بالطلاق وصريح الطلاق يلحق البائن والخلع قبل الواقع بقوله دادمت سه مع النية الثلث والثلاث
يكون بوائن والمختلعة لا تلحقها البوائن قال المصنف صريح الطلاق وصريح الطلاق لا يكون بائنا وانما
تثبت البينونة لا لان اللفظ للبينونة ولكن لان الواقع الثلاث الا ترى انه لو خالعها مرتين ثم قال لها انت
طالق صح وان كان يصير به ثلاثا لما انه صريح كذا هاهنا هكذا احكي عنه رحمه الله واظن انه لا حاجة الى
هذا التكلف لان الواقع بقوله دادمت سه مع نية الثلاث اذا سبقه الخلع تطليقتان وانهما لا يكونان
بائنتين • رجل خلع امراته فقيل له بالفارسية ديكر بهن فقال الزوج دادم قال ابو بكر يقع الثلاث وصار
كانه قال طلق الباقي وقال الفقيه ابو الليث رحمه الله وعندي يقع تطليقة اخرى لا غير لان قوله ديكر
بده بمنزلة قوله طلقها اخرى اذا باع من امراته تطليقة بمهرها ونفقة عدتها واشترت هي كذلك ثم قال
الزوج من ساعته هر سه هر سه يخاف ان يقع عليها الثلاث هكذا ذكر في النوازل لان قوله هر سه مصروف
الى الطلاق لانه هو السابق ذكره فصار كانه قال اوقعت هر سه طلاق وفي فتاوى اهل سمرقند اذا خلع
امراته بتطليقة واحدة فقال له رفقاؤه لو فعلت هكذا فقال بالفارسية دو سه باد لا يقع بهذا الكلام
شيء لان هذا ليس بايجاب وفي فتاوى الفضلي اذا خالع امراته فقيل له كم نويت فقال ماتشاء فان لم
ينو الزوج شيئا تطلق واحدة لان تفويض المشية اليها ليس بشيء وفي فتاوى اهل سمرقند اذا قالت لزوجها خلعني
فقال بالفارسية سه خواهم فقال الزوج سه باد ثم خلعها بعد ذلك بتطليقة يقع واحدة لانه لم يقع
بقوله سه باد شيء بقي الحكم للخلع وانه واقع بالواحدة **نوع اخر** ذكر ابن سماعة عن محمد في امراة
اختلعت من زوجها بما لها عليه من المهر ورضاع ولدها التي هي حامل به اذا ولدته سنتين فذلك جائز فان
ولدته فمات او لم يكن في بطنها ولد منه فانها ترد قيمة الرضاع قال بعد هذا او لو مات الولد او ماتت
بعد سنة فعليها قيمة رضاع سنة ولو شرطت انها ان ولدته ثم مات قبل الحولين فهي برية من قيمة
الرضاع فذلك جائز وهذا انما يجوز في الخلع قال بعد هذا وكذلك لو قالت على ان احملك على دابتي
هذه الى مكة فان بدا لك ان تخرج فلا حرج علي فهو جائز روى ابو سليمان عن محمد عن ابي حنيفة في المراة
تخلع من زوجها بنفقة ولده منها ما عاشوا فان عليها ان ترد المهر الذي اخذت منه وروى هشام
عن محمد فيمن خلع امراته على رضاع ابنه ولم يسم لذلك وقتا قال هو جائز وهو على سنتين لو
خلعها على رضاع ابنه سنتين وعلى نفقة ابنه هذا عشر سنين يعني بعد الفطام قال هو جائز قلت
اليس هذا مجهول قال هذا يجوز في الطلاق وعلى هذا اذا خلعها على ان يمسك الولد سنتين وعلى ان
تكسوه من مالها في هاتين السنتين فالخلع جائز بهذا الشرط وان كانت الكسوة مجهولة لما ذكر واذا
جاز الخلع بهذا الشرط فطلبت من الزوج كسوة الولد لم يكن لها ذلك وان لم يشترط ذلك في الخلع فلها
ان تطالبه بكسوة الولد ولو خالعها على مهرها وعلى ان ترضع الصبي في الحولين كل شهر بدرهم

جاز و توحد المراة على الرضاع يعنى تخيير لانه لو لم يذكر الرضاع بدلا معلوما جاز فهذا اولى وفي
النوازل اختلعت من زوجها على مهرها ونفقة عدتها وعلى ان تمسك ولدها منه سنة سنين بنفقتها
فلما مضى عليها الايام ردت الولد على الزوج اجبرت هى على امساك الولد لان الخلع بهذا الشرط قد صح
فيجب عليها الوفاء بالشرط وان تركته على الزوج وتوارت وهربت فللزوج ان ياخذ قيمة النفقة منها
لانها امتنعت عن ايفاء بدل الخلع فوجب عليها قيمة البدل كما لو اختلعت على عبد وورات العبد كان
عليها قيمة العبد كذا هاهنا واذا طلقها على ان تمسك ولده الى وقت الادراك ثم انها ابت امساك الولد
اجبرت عليه وان ابت فعليها اجر مثل امساكه الى وقت الادراك وبعض مشايخنا قالوا اذا وقع الخلع
على امساك الولد وهو رضيع ان بين المدة يصح وان لم يبين المدة لا يصح وانه يخالف رواية هشام عن محمد
على ما ذكرنا وكذلك قالوا اذا وقع الخلع على امساك الولد وهو فطيم بنفقتها لا يجوز وان بين المدة وانه
يخالف رواية هشام عن محمد ويخالف المذكور في مجموع النوازل واذا اختلعت من زوجها على ان تترك
ولدها عند الزوج فالخلع جايز والشرط باطل في باب الولد عند من يكون في الفرقة والله اعلم
نوع اخر رجل خلع ابنته الصغيرة عن زوجها على مالها لم يجز لان الخلع على مالها بمنزلة التبرع بمالها
لانه يقابل مالها بما ليس بمتقوم لان منافع البضع لا قيمة لها عند الخروج عن ملك الزوج والاب لا يملك
التبرع بمال الصغير والصغيرة ثم قول محمد رحمه الله في الكتاب اذا خالعها على مالها لا يجوز يحتمل يحتمل ان
لا يصح الخلع اصلا ولا يقع الطلاق ويحتمل ان لا يصح جعل مالها بدلا ويقع الطلاق وقد اختلف المشايخ فيه
وقيل عن اصحابنا فيه روايتان في رواية يقع الطلاق وبه اخذ بعض المشايخ لانه علق الطلاق بقبول
الاب ولو علق بشرط اخر هو فعل الاب كدخول الدار يقع الطلاق اذا وجد الشرط فكذا هاهنا ولكن لا يجب
المال لان بدل الخلع تبرع ومال الصبي لا يقبل التبرع ومنهم من قال لا يقع الطلاق الا اذا قبلت الصغيرة
عند الخلع لان الاب اذا لم يضمن بدل الخلع كان هذا خلعا مع البنت كانه خاطب البنت كذلك فيتوقف
قبولها والاول اصح وان خالعها على الف وهى صغيرة على ان الاب ضامن الالف فالخلع واقع والالف
واجب على الاب لان الاب لا يكون ادنى حالا من الاجنبى واشتراط بدل الخلع على الاجنبى صحيح فكذا
على الاب من طريق الاولى ولو خلعها على الف درهم وقبل الاب الخلع ولكن لم يضمن بدل الخلع لا رواية في
هذا الفصل عن محمد رحمه الله وقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يقع الطلاق ما لم تقبل الصغيرة
وقال بعضهم يقع الطلاق بقبول الاب ويجب المال على الاب لان عبارة الاب عنها في صغرها كعبارتها
في كبرها ولو قبلت بعد ما كبرت وقع الطلاق ولزمها المال فكذا اذا قبل الاب وقال بعضهم يقع الطلاق
بقبول الاب ولا يجب المال اصلا على الاب لعدم الضمان على الصغيرة لان مال الصغيرة لا يحتمل التبرع
واذا خالعها الزوج على مهرها وهى صغيرة وقبل الاب وضمن ذلك يتم الخلع بقبول الاب ويجب بدل الخلع
على الاب كما لو كانت بالغة فبعد ذلك ينظر ان لم يدخل بها الزوج كان لها على الزوج نصف الصداق
ثم يرجع الزوج على الاب بذلك وان دخل بها الزوج كان لها على الزوج جميع الصداق ثم يرجع الزوج على
الاب قال شمس الايمة السرخسى رحمه الله وترجع الابنة على الاب بنصف الصداق في الفصل الاول
وبكل الصداق في الفصل الثانى ولا ترجع على الزوج قال رحمه الله ايضا من مشايخنا من قال تاويل المسيلة اذا
خالعها على مال مثل صداقها اما اذا خالعها على الصداق لا يجوز الخلع اصلا وقال محمد رحمه الله والاصح
ان الخلع على صداقها وعلى مال مثل صداقها سواء ولو خلع ابنته الكبيرة على صداقها وضمن الاب الصداق

ينظر ان اجازت ان يكون صداقها بدل الخلع عمل اجازتها فان لم تجز كان لها ان ترجع بالصداق على الزوج
ثم الزوج يرجع على الاب وهذا لان الخلع مضاف الى مالها فيتوقف نفاذه على اجازتها فان اجازت نفذ
الخلع عليها وان لم تجز كان الخلع مع الاب كانه لم يضف الى مالها وصار تقدير الكلام من الاب خالعها على
صداقها ان اجازت وان لم تجز فعلى مقدار ذلك على وان لم يضمن الاب ذلك فالخلع يقف على قبولها فان
قبلت يتم الخلع يعنى في حق المال وما لا فلا وهذا لان الايجاب اذا كان مطلقا كان ايجابا على المراة
فيقف على قبولها فان قبلت يتم الخلع يعنى في حق المال لهذا اختلعت الصبية من زوجها وزوجها كبير
فالطلاق واقع والمال لا يجب لان بدل الخلع بمنزلة التبرع والصبية ليست من اهل التبرع وكذلك الامة
اذا اختلعت من زوجها او طلقها على جعل يقع الطلاق ولا يواخذ بالجعل في الحال وانما يواخذ به بعد
العتق وان اختلعت باذن المولى يواخذ به للحال ويباع فيه الا ان يفديها المولى كما في ساير الديون والامة
تفارق الصبية العاقلة اذا اختلعت من زوجها فانها لا تواخذ ببدل الخلع بعد البلوغ كما لا تواخذ به في
الحال والمدبرة وام الولد في ذلك كالامة الا انها لا تحتمل البيع فيودى البدل من كسبها اذا التزمت باذن المولى
والمكاتبة لا تواخذ ببدل الخلع الا بعد العتق سواء اختلعت باذن المولى او بغير اذنه واذا اختلعت الامة
من زوجها من مهرها بغير اذن مولاها يقع الطلاق ولكن لا يسقط المهر لان مهرها حق المولى فلا يسقط الا
برضا المولى **نوع اخر** يبتنى على اصل ان خطاب الخلع متى جرى بين الزوج وبين المراة كان القبول
الى المراة سواء كان البدل مرسلا او مضافا الى المراة او الى الاجنبى اضافة ملك او اضافة ضمان اما اذا كان
البدل مرسلا فلان هذا الخطاب لو جرى بين الزوج وبين اجنبى وكان البدل مرسلا كان القبول الى المراة
فاذا جرى بين الزوج والمراة اولى واما اذا كان البدل مضافا الى المراة فلان البدل لو كان مرسلا في هذه الصورة
او مضافا الى الاجنبى كان القبول الى المراة فاذا كان مضافا الى المراة اولى واما اذا كان البدل مضافا الى الاجنبى
فلان شروع المراة في الخلع والبدل يسلم لها بسبب الخلع بمنزلة اشتراط الضمان على نفسها دلالة لان
البدل بقضية الاصل انما يجب على من يسلم له المبدل فقد وجد من المراة اشتراط الضمان على نفسها
دلالة بقضية الاصل ووجد اضافة البدل الى الاجنبى ايضا صريحا وكل واحد منهما يجوز ان يكون عاقدا
في باب الخلع اما المراة فظاهر واما الاجنبى بدليل انه يجب عليه بدل الخلع بحكم العقد على ما تبين
واذا صلح كل واحد منهما عاقدا كان جعل المراة عاقدة حتى يشترط قبول المراة اولى لانا اذا جعلنا الاجنبى
عاقدا يحتاج الى اثبات عقد جديد من جهته مع انه لم يوجد منه العقد حقيقة ولو جعلنا المراة عاقدة
لا يحتاج الى اثبات عقد جديد فان العقد وجد منها حقيقة فجعلنا المراة عاقدة وشرطنا قبولها
وجعلنا الاجنبى كفيلا عنها حتى لا تبطل اضافة الضمان اليه وصار تقدير المسيلة كان الزوج قال لها
خالعتك على الف درهم على ان فلانا كفيل عنك بذلك ولو نص على هذا كان القبول الى المراة كذا هاهنا
واما اذا جرى خطاب الخلع بين الاجنبى وبين الزوج فان كان البدل مرسلا فالقبول الى المراة وصورته
ان يقول اجنبى للزوج اخلع امراتك فلانة على الف درهم فالقبول الى المراة لان الاجنبى يجوز ان يكون هو
العاقد بان اراد بقوله بالف بالف على والمراة يجوز ان تكون هى العاقدة بان اراد بقوله بالف على المراة
فكان جعل المراة عاقدة والمنفعة تحصل لها اولى فان كان البدل مضافا الى الاجنبى اضافة ملك او اضافة
ضمان لا يشترط قبول المراة ولا يجعل المراة عاقدة وصورته ان يقول اجنبى للزوج خالع امراتك على الف
على انى ضامن او يقول خالع امراتك على الفى او على الف من مالى وهذا لانا لو جعلنا المراة عاقدة يحتاج الى

اثبات عقد جديد من جهة المراة والعقد لم يوجد منها حقيقة ولو جعلنا الاجنبى عاقدا
لا يحتاج الى اثبات عقد جديد فجعلنا الاجنبى عاقدا وصار تقدير هذا الخلع كان الاجنبى
قال للزوج خالع امراتك بالف يجب على لا على المراة ولو صرح بهذا لا يشترط قبول المراة لان القبول
انما يشترط ممن يقع عليه البدل لا ممن يقع عليه الطلاق لان القبول انما يشترط لوجوب البدل لا لوقوع الطلاق
بيان هذا الاصل من المسايل ما ذكرنا محمد فى نكاح الجامع رجل قال لغيره اخلع امراتك على هذا العبد
او على هذا الدار او على هذه الالف فالقبول الى المراة لان خطاب الخلع وان جرى بين الاجنبى وبين الزوج
ولكن البدل مرسل و فى مثل هذه الصورة العاقد المراة ونظير هذا اذا قال الرجل لغيره بع عبدك هذا من
فلان بالف درهم او قال بهذا العبد توقف على قبول فلان وطريقه ما قلنا الا ان البيع يقف على قبول
فلان فى المجلس ولا يقف على قبوله بعد المجلس والخلع يقف على مجلس علم المراة والفرق معروف ثم اذا قبلت
المراة الخلع كان عليها ان تسلم للزوج ما سمى فى عقد الخلع ان قدرت على تسليمه لانها هى العاقدة وان
عجزت عن تسليم ذلك بالاستحقاق او بسبب اخر فعليها تسليم المثل فى المثلى وتسليم القيمة فى غير المثلى
والبيع فى هذا يخالف الخلع لان البيع ينفسخ بالاستحقاق فلا يبقى السبب الموجب للتسليم ليصار الى المثل
او القيمة فاما الخلع لا ينفسخ بالاستحقاق فيبقى سبب الموجب للتسليم فعند العجز عنه يصار الى القيمة
او الى المثل لو كان قال للزوج خالع امراتك على عبدى هذا او على دارى هذه او على الفى هذه ففعل فالخلع
واقع ولا يحتاج الى قبول المراة لان العاقد فى هذه الصورة الاجنبى لان خطاب الخلع جرى منه والبدل
مضاف اليه اضافة ملك ثم يتم الخلع بقول الزوج فعلت ولا يحتاج الى قبول الاجنبى لان الواحد يصلح
عاقدا فى باب الخلع من الجانبين والعاقد من الجانبين اذا كان واحدا يتم العقد بقوله فعلت كالاب اذا باع مال
ابنه من نفسه فانه يتم العقد بقوله بعت ثم اذا وقع الخلع وجب على الاجنبى تسليم ما سمى فى الخلع لالتزامه
ذلك ولو قالت المراة لزوجها اخلعنى على عبد فلان او قالت على دار فلان ففعل تم الخلع ولا يحتاج فى
هذا الى قبول صاحب العبد والدار لان العاقد فى هذه الصورة المراة لان خطاب الخلع جرى منها ولم
يشترط فى الكتاب قبول المراة لتمام الخلع وكذلك لم يشترط قبول المراة فى هذه الصورة فى كتاب الوكالة
وفى نوادر ابن سماعة شرط قبول المراة فعلى رواية هذا الكتاب يحتاج الى الفرق بينما اذا كانت البداية
من المراة وبينما اذا كانت من الزوج بان قال لامراته خالعتك على دار فلان او على عبد فلان فان هناك
يشترط قبول المراة لتمام الخلع والفرق ان الخطاب اذا كانت من جانب المراة فالزوج مامور بالخلع من
جهة المراة فيجعل عاقدا من جهة نفسه ومن جهة المراة بطريق النيابة عنها فيتم الخلع بالزوج فلا يشترط
قبولها ثانيا فاما الخطاب اذا كان من جهة الزوج فالزوج غير مامور من جهة المراة بشى فكان عاقدا
من جهة نفسه لا من جهة المراة فلهذا اشترط قبول المراة قال وعلى المراة تسليم الدار والعبدان
اجاز ذلك صاحب الدار والعبد وان لم يجز فعليها تسليم القيمة هذا اذا كانت ابتدات المراة بالخطاب
فاما اذا ابتدا الزوج بالخطاب بان قال لها طلقتك على عبد فلان كان القبول الى المراة لانها هى العاقدة
ولو ان الزوج خاطب صاحب العبد والمراة حاضرة فقال يا فلان قد خلعت امراتى بعبدك فالقبول
الى صاحب العبد ان قبل هو تم الخلع وما لا فلا لان العاقد فى هذه الصورة صاحب العبد لان خطاب
الخلع جرى بين الزوج وبين صاحب العبد والبدل مضاف الى صاحب العبد ولو ان اجنبيا قال للزوج خالع
امراتك على عبد فلان هذا فالقبول الى صاحب العبد وكذلك لو قال الاجنبى للزوج خالع امراتك على الف على

ان فلانا ضامن لها فالقبول الى فلان لما ذكرنا لو قالت المراة لزوجها خالعنى على الف درهم على ان فلانا
ضامن لها ففعل تم الخلع ولا يلتفت الى قبول الضامن فبعد ذلك ينظر ان قبل فلان المال كان للزوج
الخيار ان شاء اخذ المراة بذلك بحكم الاصالة وان شاء اخذ الضمين بحكم الكفالة وان لم يقبل الضمين
ذلك لا شى عليه ولا يبطل الخلع **نوع اخر** **فى الجامع** امراة وكلت رجلا
ان يخلعها من زوجها بالف درهم ففعل الوكيل فهذا على وجهين اما ان ارسل الوكيل البدل بان قال خالع امراتك
على الف درهم او قال على هذه الالف او اضاف البدل الى نفسه اضافة ملك او اضافة ضمان بان قال
خالع امراتك على الف درهم من مالى او قال على الف على انى ضامن وفى الوجهين جميعا تم الخلع بقبول
الوكيل لان الوكيل نايب عن المراة فيكون قبوله كقبولها فبعد ذلك ينظر ان كان البدل مرسلا فالبدل
عليها وهى المطالب به لان الوكيل فى باب النكاح سفير وحقوق العقد ترجع الى من وقع العقد له لا الى
السفير ودلالة كونه سفيرا انه لا يستغنى عن اضافة العقد الى المراة لابد وان يقول للزوج خالع امراتك
وفى هذا الوكيل سفير كما فى النكاح وان كان البدل مضافا الى الوكيل اضافة ملك او اضافة ضمان فالوكيل
هو المطالب بالبدل دون المراة ويرجع الوكيل بما ادى على المراة وانما كان كذلك لان ما يجب على الوكيل بالخلع
متى كان البدل مضافا اليه اضافة ملك او اضافة ضمان يجب ابتداء بحكم العقد لا بحكم الكفالة عن المراة
لان ما يملكه الوكيل من الخلع قبل الوكالة نوعان نوع يوجب البدل على المراة بان يرسل الوكيل البدل ارسالا
ونوع يوجب البدل على الاجنبى ابتداء بحكم الخلع لا بحكم الكفالة عن المراة بان يخاطب الاجنبى الزوج بالخلع
ويضيف البدل الى نفسه اضافة ملك او اضافة ضمان واذا كان ما يملكه الوكيل من الخلع قبل الوكالة
نوعان وقد امر به بالخلع مطلقا انصرف الامر المطلق الى نوعين وكان فايدة الامر وان كان مالكا لهذا قبل
الوكالة الرجوع بما ضمن على الموكل كما فى الوكيل بالشرى واذا كان ما يلزم الوكيل من الضمان متى كان البدل مضافا
اليه اضافة ملك او اضافة ضمان يلزمه ابتداء بالخلع لا بحكم الكفالة وقد دخل هذا الحكم تحت الامر كان له ان
يرجع بما ضمن على موكليه وكانت المطالبة على الوكيل خاصة كما فى الوكيل بالشرى ولهذا كان له الرجوع على المراة
قبل الاداء كالوكيل بالشرى لانه يرجع بحكم الخلع ابتداء لا بحكم الكفالة واذا وكلت المراة رجلا ان يخلعها من
زوجها فخلعها على عرض له يعنى الوكيل وهلك العرض فى يد الوكيل قبل التسليم الى الزوج فان الوكيل يضمن
قيمة ذلك للزوج لما ذكرنا ان ما يجب على الوكيل من بدل الخلع اذا كان البدل مضافا اليه يجب ابتداء بحكم الخلع
لا بحكم الكفالة فصار الوكيل فى هذا بمنزلة المراة والمراة لو اختلعت من زوجها على عرض منها وهلك العرض
كان عليها تسليم قيمة العرض كذا هاهنا قال فى الزيادات اذا وكلت المراة رجلا بالخلع ثم رجعت من غير
علم الوكيل لا يعمل رجوعها فرق بين هذا وبينما اذا قالت خلعت نفسى من زوجى بالف درهم فاذهب يا فلان
الى زوجى واخبره بذلك فلما ذهب الرسول اشهدت على انها قد رجعت عن ذلك ثم بلغ الرسول الزوج
ذلك فقبل كان قبوله باطلا حتى لا يقع عن الخلع علم الرسول بالرجوع او لم يعلم وهو ان التوكيل اثبات
الحكم فى حق الوكيل فان التوكيل اطلاق التصرف والعزل منع له عن التصرف فلو صح من غير علم الوكيل
كان ذلك غرورا فى حق الوكيل وانه حرام فاما الرسالة فليست اثبات شى للرسول لان الرسول ينقل عبارة
المرسل كان المرسل حضر بنفسه وقال ذلك فلو صح الرجوع من غير علمه لا يكون ذلك غرورا فى حقه وكذلك
لو رجعت بعد تبليغ الرسالة قبل قبول الزوج صح رجوعها ايضا وان لم يعلم الرسول بذلك وكذلك هذا
الجواب فى البيع والعتق والنكاح والاجارة اذا رجع المرسل قبل قبول المرسل اليه صح رجوعه وان لم يعلم الرسول

به وإذا قالت لزوجها اخلعني على الف درهم ثم رجعت من غير علم الزوج لا يصح رجوعها لان هذا
توكيل منها للزوج والتوكيل لا يقبل الرجوع من غير علم الوكيل ❁ امر رجلا ان يخلع امراته فليس للمامور ان
يخلعها الا بمال رواه بشر عن ابي يوسف وروى ابن سماعة عن محمد انه لو خلعها بغير مال كان طلاقا
بائنا بلا مال ❁ وكل رجلين بالخلع بالف درهم فخالعها احدهما بالف درهم واجاز الاخر ذلك لم يجز وان قال
احدهما قد خلعتها وقال الاخر خلعتها فهو جائز هشام عن محمد اذا وكل الرجل رجلا ان يخلع امراته ان تركت
مهرها فتركت مهرها فقال الوكيل طلقتك ثلاثا لا يقع شي في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله ونحن نرى انه
يقع واحدة بجميع المهر وفي الاصل اذا قال لغيره اخلع امراتي فان ابت فطلقها فابت المراة الخلع فطلقها الوكيل
ثم قالت انا اختلع فخالعها جاز ان كان الطلاق رجعيا وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله رسول المراة الى
زوجها اذا قال له طلقها او امسكها فقال الزوج لا امسكها ولكن اطلقها فقال الرسول ابرائك عن جميع ما
لها عليك فطلقها الزوج ثم ان المراة انكرت ان تكون امرت رسولها بالابراء والرسول يدعي فان ادعى الزوج توكيلها
الرسول بذلك فالطلاق واقع وهي على حقها لان اقرار الزوج انما يصح فيما يملك لا فيما لا يملك وان لم يدع
الزوج توكيلها للرسول بذلك فهذا على قسمين ان كان الرسول قال للزوج ابرائك عن حقها عليك على
ان تطلقها فطلقها على ما ذكرنا فالطلاق غير واقع وهي على حقها لان ايقاع الطلاق بالمهر موقوف على
اجازتها وان لم يكن قال الرسول على ان يطلقها فطلقها فالطلاق واقع وهي على حقها ولو ان قوما جاؤا
الى رجل وزعموا ان امراته وكلتهم باختلاعها منه فخالعها معهم على الف درهم وانكرت التوكيل ان
ضمنوا بدل الخلع للزوج فالطلاق واقع لان خطاب الخلع جرى بين الزوج وبين الاجنبي وضمن
الاجنبي بدل الخلع وفي مثل هذا يشترط قبول الاجنبي على ما مر وان لم يضمنوا فهذا على وجهين
اما ان يدعي الزوج انها وكلتهم او لم يدع الى اخر ما ذكرنا في المسيلة الاولى هذا اذا خالع الزوج معهم
واما اذا باع منهم تطليقة بالف درهم قال ابو القاسم الصفار رحمه الله يقع الطلاق وجد الضمان
منهم او لم يوجد لان لفظ الشرى لفظ ضمان وقال الفقيه ابو بكر الاسكاف رحمه الله هذا والاول
سواء وعليه الفتوى وإذا وكل الرجل رجلا بطلاق امراته فطلقها بمهرها ونفقة عدتها او خالعها على
ذلك قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله يجوز ذلك كانت المراة مدخولا بها او غير مدخول بها لان الغالب من
عادات الناس انهم يريدون بالتوكيل بالطلاق الطلاق بجعل لكن هذا الوجه غير مختار لان هذا يقتضي
ان الوكيل بالطلاق اذا اطلق مطلقا انه لا يجوز وهذا بعيد وقال الفقيه ابو بكر الاسكاف مرة لا يجوز
من غير تفصيل بين المدخول بها وغير المدخول بها لانه وكله بالتنجيز وقد اتى بالتعليق وهذا التعليل توجب
التسوية بين المدخول بها وغير المدخول بها وبه كان يفتي الشيخ الامام ظهير الدين المرغيناني رحمه الله وهو
اختيار الفقيه ابي الليث رحمه الله وقال الفقيه ابو بكر الاسكاف مرة اخرى ان كان المراة مدخولا بها لا يجوز
وان كانت غير مدخول بها يجوز وهكذا احكي عن الفقيه ابي القاسم الصفار وهو اختيار الصدر الشهيد
في واقعاته والوجه في ذلك ان المراة لم يكن مدخولا بها فهذا من الوكيل خلاف الى خير لانه وكله بطلاق
يقطع النكاح مجانا وقد اتى بطلاق قطع النكاح بعوض فلا يعد ذلك خلافا وإذا كانت مدخولا بها فهذا من
الوكيل خلاف الى شر لانه وكله بطلاق لا يقطع النكاح لانه وكله بطلاق بغير عوض والطلاق بغير عوض
في المدخول بها لا يقطع النكاح وقد اتى بطلاق قطع النكاح فكان هو خلافا الى شر فاعتبر خلافا وفي فتاوى
ابي الليث رجل قال لغيره طلق امراتي على ان تخرج من البيت ولا تخرج منه شيا ففعل ثم اختلفا فقال الزوج

اخرجت وقالت المراة لم اخرج فالقول قول الزوج لانه ينكر شرط وقوع الطلاق قال الصدر
الشهيد رحمه الله في واقعاته وفي المسيلة نوع ابهام لانه ان اراد بقوله طلق امراتي على شرط ان لا
تخرج من البيت ولا تخرج منه شيا فهذا صحيح لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فالزوج بقوله
اخرجت شيا من البيت انكر شرط وقوع الطلاق فيكون القول قوله وان اراد بقوله طلقها على شرط ان لا
تخرج من البيت شيا فهذا الجواب غير صحيح لانها اذا قبلت ينبغي ان لا يقع الطلاق للحال اخرجت شيا او لم
تخرج فان الرواية محفوظة فيما اذا قال انت طالق على ان تعطيني الف درهم فقبلت تطلق وان لم تعط
الالف وكذلك اذا قال لها انت طالق على دخولك الدار يقع الطلاق اذا قبلت دخلت او لم تدخل لانه
استعمل الدخول استعمال العوض فكان الشرط قبوله لا وجوده قال محمد رحمه الله في الاصل وإذا
وكلت المراة صبيا او معتوها ان يخالعها من زوجها كان التوكيل صحيحا والصبي والمعتوه في هذا كالبالغ
وفيه نوع اشكال لان الصبي لا يملك هذا العقد لنفسه فكيف يملكه لغيره والجواب انه لا يملك الخلع
لنفسه لانه يلزمه حكم الخلع فيتضرر به ومتى كان وكيلا عن غيره لا يلزمه حكم الخلع ولا ترجع اليه
الحقوق فلا يتضرر **نوع اخر في الاختلاف الواقع بين الزوج والمراة في صحة الخلع
وفساده وفي الشهادة في ذلك** اذا خلع امراته بالفارسية خريدم
دو وخنم وقال الزوج كان في ضميري اني بعت راس الشاة او قال قلت فر وخنم من الايقاد او قال فروختم
بالفا فقد قيل القول في ذلك قوله مع اليمين الا اذا قبض بدل الخلع فح لا يقبل قوله لان الظاهر يكذبه
وقد قيل لا يقبل قوله قضاء وان كان لم يقبض بدل الخلع لان كلامه خرج جوابا والجواب يتقيد بالسوال
والسوال عن تمليك النفس فينصرف الجواب اليه وعلى هذا اذا قال كان في ضميري اني بعت بند قباي
لا يقبل قوله قضاء عند بعض المشايخ وعليه الفتوى وإذا اشار الزوج عند قوله فروختم الى راس الشاة
او الى بند قبايه فعلى قول هولاء ليس بشي والخلع صحيح الا اذا صرح فقال بند قباي فروختم فح لا يصح
الخلع وهذا لان بالاشارة لا يخرج كلامه من ان يكون خارجا مخرج الجواب والسوال عن تمليك النفس
فينصرف الجواب اليه ولو اقام الزوج بينة انه باع راس الشاة وشهدت بينته انه قال بعت راس الشاة
قبلت بينته وكذلك اذا اقام بينة انه قال فروختم من الايقاد قبلت بينته ولو اقامت المراة البينة
تعارضه انه باع نفسها او انه باعها فبينتها اولى هكذا قيل وفيه نظر عندي وينبغي ان تكون بينة الزوج
اولى وفي الفتاوى اذا اشهد الزوج شاهدين عدلين ان امراتي اذا قالت من خويشتن خريدم اقول لها
فروختم بالقاف ثم اجتمعوا عند القاضي لاجل الخلع واختلفا فقال الزوج بعد ذلك قد قلت فروختم بالقاف وشهد
شاهداه على ذلك فان كان القاضي قد سمع انه قال فروختم بالخاء يقضي بصحة الخلع ولا يلتفت الى شهادة
الشهود فاما اذا لم يسمع القاضي ذلك وقال لم استيقن انه قال بالخاء او بالفاء وشهد شاهداه انه تكلم بالفاء
قبل شهادتهما وقضى ببطلان الخلع ولو شهد شاهداه انه قال بالفاء وشهد بعض اهل المجلس انه قال
بالخاء قضى بصحة الخلع بشهادة من شهد بالخاء وإذا وقع الخلع على بدل مسمى ودفعت المراة اليه مقدار
المسمى وقال انه بدل الخلع وقال الزوج قبضت بجهة كذا غير جهة الخلع فقد قيل القول قول الزوج
وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني رحمه الله وقيل القول قول المراة لان التمليك صدر من المراة فيكون
القول قولها في بيان جهة التمليك وهذا اصل كبير في الشرع وإذا اختلف الزوج والمراة في الخلع فقال
احدهما اختلعنا بالف واقام على ذلك بينة فشهد احد شاهديه انهما اختلعا بالف وشهد الاخر انهما

اختلعا بخمساية والزوج يجحد ذلك فان كان يدعي الخلع الزوج فالجواب فيه كالجواب في دعوى
مجرد المال بلا سبب لان المدعي اذا كان هو الزوج فالحاجة الى اثبات المال لا الى اثبات الطلاق
لان الطلاق وقع بالاقرار من الزوج ولو وقع الدعوى على الالف المجرد وشهد احد الشاهدين بالف
والاخر بخمسماية فعلى قول ابي حنيفة لا تقبل الشهادة اصلا وعلى قولهما تقبل الشهادة على خمسماية كذا
هاهنا وان كان مدعي الخلع المراة لا تقبل هذه الشهادة بالاخلاف لان الحاجة هاهنا الى اثبات الطلاق
لان الطلاق لا يثبت بمجرد دعوى المراة والطلاق بالف غير الطلاق بخمسماية لان شرط وقوع الطلاق
بالف قبول الالف وشرط وقوع الطلاق بخمسماية قبول خمسماية وهما شرطان مختلفان وليس على كل
واحد منهما الا شاهد واحد **نوع اخر في الخلع الواقع في المرض**

قال محمد رحمه الله في الاصل اذا اختلعت المراة من زوجها في مرضها بالمهر الذي كان تزوجها عليه
فهذا على وجهين اما ان كان الزوج قريبا منها بان كان ابن عم لها او كان اجنبيا عنها فان كان الزوج
اجنبيا فهو على وجهين اما ان كانت المراة مدخولا بها او غير مدخول بها ومتى كانت مدخولا بها اما ان
ماتت هي في العدة او ماتت بعد انقضاء العدة فان كانت مدخولا بها وماتت هي بعد انقضاء العدة
فانه ينظر الى المسمى في بدل الخلع والى ثلث مالها فان كان المسمى مثل ثلث مالها او اقل فللزوج ذلك وان
كان اكثر من ثلث مالها فليس للزوج الزيادة على الثلث الا برضا باقي الورثة وهذا اذا كان لها اموال اخر
سوى المهر يخرج المسمى من الثلث وان لم يكن لها مال اخر سوى المهر الذي تزوجها عليه يعتبر الثلث من المهر
وهذا لان الخلع منها بمنزلة التبرع لانها تبذل بالا بارا مالا يتعلق به حق الورثة وهو منافع بضعها من غير
حاجتها الى ذلك فانها غير محتاجة الى الخلع حاجة اصلية والتبرع مع المريض واذا حصل مع الاجنبي يصح قدر
الثلث من غير اجازة الورثة تقف فيما زاد على الثلث على اجازة الورثة والتبرع هنا حصل مع الاجنبي لما
مات بعد انقضاء العدة لانه لم يبق وارثا لها في هذه الحالة لانقطاع سبب الوراثة وهو النكاح بعد
انقضاء العدة من كل وجه وان ماتت قبل انقضاء العدة فانه ينظر الى المسمى في بدل الخلع والى قدر
ميراثه منها فان كان المسمى مثل ميراثه منها او اقل سلم للزوج ذلك وان كان الخلع بمنزلة التبرع والمريض
محجور عن التبرع مع الوارث لان المريض انما حجر عن التبرع مع الوارث لما فيه من ابطال حق الباقين عن الزيادة
على ميراثه وليس في قدر ميراث الزوج ابطال الحق على الباقين فلم تصر محجورة عن هذا التبرع مع الزوج
وان كان المسمى اكثر من ميراثه منها فانه لا تسلم له الزيادة على ميراثه الا باجازة بقية الورثة لان حق الباقين
يتعلق عن الزيادة على قدر الميراث وقد حجرت عن ذلك في حالة المرض بسبب النكاح والنكاح وان ارتفع
بالخلع فالعدة باقية وكل حجر يثبت بالنكاح يبقى ما بقيت العدة على ما عرف ان العدة من اثار النكاح
بخلاف ما بعد انقضاء العدة لان بعد انقضاء العدة ارتفع النكاح باثره فزال المانع من التبرع فيما زاد على
قدر حقه في الميراث الى تمام الثلث وصار حاصل التفاوت بينهما قبل انقضاء العدة وبعده ان بعد انقضاء
العدة لا ينظر الى قدر حق الزوج من الميراث وانما ينظر الى الثلث فيسلم للزوج قدر الثلث من بدل
الخلع وان كان ذلك اكثر من حقه في الميراث وقبل انقضاء العدة لا ينظر الى الثلث وانما ينظر الى قدر حقه
في الميراث فيسلم للزوج قدر حقه في الميراث من بدل الخلع ولا يسلم له قدر ثلث مالها ان كان ثلث
مالها اكثر من حقه في الميراث والفرق مامر ان كانت المراة غير مدخول بها وقد اختلعت من زوجها
بمهرها فان النصف يعود الى الزوج بحكم الطلاق قبل الدخول لا بحكم التبرع الا ترى انه لو طلقها قبل

الدخول بها ولم تختلع منها عاد الى الزوج ذلك فلا يعتبر ذلك النصف واصلا الى الزوج من جهة المراة
حتى يكون تبرعا من جهتها فاما النصف الاخر وصل اليه من جهة المراة فيعتبر متبرعة في ذلك وقد
حصل التبرع على الاجنبي لان النكاح انقطع باثره فيسلم للزوج ذلك النصف من الثلث وان لم يكن لها
مال سوى المهر يسلم للزوج ثلث ذلك النصف وان كان الزوج ابن عم لها والمراة مدخول بها فان كان لا يرث
منها بحق القرابة بان كان لها عصبة اخرى اقرب منه فهذا وما كان الزوج اجنبيا سواء وان كان يرثها
بحق القرابة وقد ماتت بعد انقضاء العدة فانه ينظر الى بدل الخلع الى قدر ميراثه منها بحق القرابة فان كان
بدل الخلع قدر ميراثه او اقل يسلم للزوج ذلك وان كان اكثر فالزيادة على قدر ميراثه لا تسلم لها الا باجازة
باقي الورثة وان كانت المراة غير مدخول بها فان نصف المهر يسلم للزوج بالطلاق قبل الدخول فلم تعتبر
المراة متبرعة على الوارث وانما تعتبر متبرعة في النصف الاخر وقد صارت متبرعة على الوارث فينظر الى
ذلك النصف والى قدر ميراثه منها فيسلم للزوج الاقل منهما هذا اذا ماتت من مرضها وان برات منه
سلم للزوج جميع ما سمت له بمنزلة اما لو وهبت له ثم برات من مرضها ولو اختلعت من زوجها وهي
صحيحة والزوج مريض فالخلع جائز بالمسمى قل او كثر لانها وان صارت متبرعة الا انها صحيحة والتبرع
من الصحيح نافذ ولا ميراث بينهما سواء مات انقضاء العدة او قبل ذلك لوجود الرضا من كل واحد
منهما ببطلان حقه وان تبرع اجنبي باختلاعها من الزوج بمال صحته للزوج فكان ذلك من الاجنبي
في مرض موت الاجنبي فالخلع جائز والطلاق واقع ويعتبر بدل الخلع من ثلث مال الاجنبي لان الخلع
عد تبرعا من المراة مع انه يحصل لها بالخلع نوع فايدة فلان يعد تبرعا من الاجنبي اولى وان كان الزوج
مريضا حين تبرع الاجنبي باختلاعها فلها الميراث ان مات الزوج من مرضه ذلك وهي في العدة لانها لم
ترض بهذا الطلاق فيعتبر الزوج فارا

الفصل السابع عشر في الايمان بالطلاق

هذا الفصل يشتمل على انواع **نوع في بيان معرفة اليمين بغير الله تعالى وبيان شرايط صحته** يجب ان يعلم بان اليمين بغير الله ذكر شرط وجزاء يحلف به
عادة لان اليمين بغير الله تعالى انما يعرف بالجزاء واذا كان الجزاء مما لا يحلف به لم يكن هذا التعليق يمينا وتعليق
الجزاء بالشرط على الحقيقة الا ترى لو علق بالشرط الاذن او الوكالة او ما اشبه ذلك لا يكون يمينا على
الحقيقة وطريقة ما قلنا والشرط يصح في الملك وغير الملك والجزاء لا يصح الا في الملك او اثره او مضافا
الى الملك او الى سببه وهذا لان الشرط امر حسي فصحته تكون موجودة حسا فاما الجزاء فامر شرعي فصحته
انما تكون بالشرايط التي اعتبرها للصحة والشرع اعتبر لصحة الجزاء الشرايط التي دخلها تحقيقا لما هو المقصود
من اليمين وهو تقوي الحالف على تحصيل الشرع او للامتناع عنه لان الحالف انما يتقوى على ذلك خوفا
عن نزول الجزاء اذ الخوف انما يحصل اذا كان الجزاء غالب النزول او متيقن النزول عند الشرط وغلبة النزول
عند الشرط بالاضافة الى الملك او الى سبب الملك ثم الشرط ان كان متاخرا عن الجزاء فالتعليق صحيح وان
لم يذكر حرف الفاء اذا لم يتخلل بين الجزاء وبين الشرط سكوت الا ترى ان من قال لامراته انت طالق ان دخلت
الدار وقال لعبده انت حر ان دخلت الدار يتعلق الطلاق والعتاق بالدخول وان لم يذكر حرف
الفاء لما لم يتخلل بينهما سكوت وان كان الشرط مقدما على الجزاء فان كان الجزاء اسما انما يتعلق بالشرط
اذا ذكر الجزاء بحرف الفاء لان الاستعمال بمثله ورد قال الله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك
حتى ان من قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق الطلاق بالدخول ولو قال ان دخلت الدار

انت طالق تقع الطلاق للحال الا اذا قال عنيت به التعليق فح تدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا تدين
في القضاء وان كان الجزاء فعلا اما فعل مستقبل او فعل ماض فالجزاء يتعلق بالشرط بدون حرف الفاء
به ورد الاستعمال قال الله تعالى من يعمل سوءا يجز به ويقول الرجل لغيره ان زرتني زرتك ان زرتني
ازورك ويبتنى على هذا الاصل ما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فانها تطلق للحال لان الشرط سابق
والجزاء اسم فلا يتعلق بدون حرف الفاء وان قال عنيت التعليق لا يدين اصلا هكذا ذكر في الجامع وبعض
مشايخنا قالوا يسال الزوج كيف نويت التعليق ان قال باضمار حرف الفاء لا يصح منه اصلا وان قال التقديم
والتاخير يصح فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصح في القضاء وكذلك ان قال لها فان دخلت الدار فانت طالق
تطلق للحال وان عنى التعليق دين فيما بينه وبين الله تعالى كذلك اذا قال لها انت طالق وان دخلت الدار فهي
تطلق للحال لان الواو في مثل هذا للتحقيق يقول الرجل لغيره احسن الى فلان وان اساء اليك ومعناه
احسن الى فلان على كل حال اساء اليك او لم يسئ فكذا هاهنا معنى قول الزوج انت طالق على كل حال وان عنى
التعليق لا يدين اصلا لا في القضاء ولا فيما بينه وبين الله ولم يذكر محمد رحمه الله ما اذا نوى به بيان الحال
ومعناه انت طالق في حال دخولك الدار وحكي عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه قال يجب ان يصح نيته لان
الواو في مثل هذا يذكر للحال يقال للمراة انت طالق وانت راكبة ومعناه انت طالق في حال ركوبك فقد نوى ما
يحتمله لفظه ولو قال لها انت طالق ان ولم يذكر بعده فعلا لم يذكر محمد رحمه الله هذه المسيلة في الكتب
الظاهرة وفي النوادر المسيلة مذكورة على الخلاف على قول محمد يقع الطلاق للحال لان الحال لا يخ من ثلثة
اوجه اما ان يكون مضافا ولم توجد الاضافة واما ان يكون معلقا ولا تعليق هاهنا اذا لم يذكر عقيب الشرط
فعلا يتعلق به فيتعين تنجيزا وايقاعا للحال وعلى قول ابي يوسف لا يقع الطلاق لانه اذا ذكر عقيب الشرط
فعلا انما لا يقع الطلاق للحال لان ذكر الشرط يتبين انه ما اراد به الارسال وهذا المعنى يتاتى عند ذكر الشرط لا
عن ذكر الفعل عقيب الشرط والكلام مع ذكر الشرط لا يكون ارسالا اصلا ولو قال لها انت طالق ثم ان
دخلت الدار فانه يقع الطلاق عليها للحال ولو نوى التعليق لا تصح نيته اصلا واما اذا نوى المقارنة بان نوى
وقوع الطلاق مقارنا لدخول الدار لم يذكر محمد رحمه الله هذه المسيلة في شي من الكتب وكان القاضي ابو
القاسم يحكي عن القضاة الثلاثة انه يصح بينه وبين ربه لانه نوى ما يحتمله لان كلمة ثم يذكر ويراد به الجمع
والمقارنة من السببين مجازا قال الله تعالى فك رقبة ثم قال ثم كان من الذين امنوا وكان المراد من ذلك
الجمع والمقارنة فان فك الرقبة انما ينفع اذا كان معه ايمان وعامة مشايخنا على انه لا تصح نيته لان كلمة ثم
للترتيب على سبيل التراخي لا للمقارنة ولا للجمع وفي الاية ما ثبت الجمع والقران بكلمة ثم وانما ثبت
بكلمة كان بقوله ثم كان من الذين امنوا لان كلمة كان يعبر بها عن الماضي يعني مع وجود هذه الافعال
كان مومنا من قبل **نوع اخر في بيان حروف الشرط**
يجب ان يعلم ان حروف الشرط ان واذ واذا ما ومتى ومتيما ومن وما وكل وكلما هذا هو المذكور في
كتب عامة المشايخ وذكر القدوري ان شروط الايمان ستة ان واذا واذا ما ومتى ومتيما وكلما قال
والاصل كلمة ان فهي شرط محض وما سواها ففيها معنى الوقت قال وهذه الحروف تتعلق بالافعال
المستقبلة دون الماضي لان الشرط ما يكون على خطر الوجود وذلك يكون في المستقبل دون الماضي وتختص
بالافعال دون الاسامي قال ولهذا ان كلمة كل ليس بشرط على الحقيقة لان الذي يليه اسم على ما نبين بعد هذا
ان شاء الله لكن جعل بمعنى الشرط اذا وصف الاسم بفعل كقوله كل امراة اتزوجها وكل عبد اشتريه فاحد معنى

الشرط من حيث وصف الاسم بالفعل كانه قال ان تزوجت ان اشتريت قال واسرى ان دخل
على فعله او على فعل غيره لان الشرط علم على نزول الجزاء وفي حق العلمية لا فرق بين فعله وفعل غيره اما
لفظ كه بان قال امراته طالق ثلاثا كه ابن كار نكند فان لم يتعارفوا التعليق بقوله كه قال يقع للحال لانه
تحقيق وان تعارفوا التعليق بهذا بصريح الشرط ذكر الفضلي في فتاويه انه يقع الطلاق للحال
وبعض مشايخنا قالوا لا يقع وهو الاصح فقد روى ابن سماعة عن ابي يوسف انه اذا قال لامراته انت
طالق ادخلت الدار فان لم تكن دخلت الدار تطلق وان كان دخلت الدار لا تطلق وهذا او ما لو قال انت
طالق ان لم يكن دخلت الدار فقد اعتبر قوله ادخلت الدار شرطا ولفظه كه ترجمة قولهم ادخلت الدار
نوع اخر اذا علق طلاق امراته بفعل ان حصل التعليق بكلمة ان واذا واذا ما ومتى ومتيما فهذا على
مرة واحدة حتى لو فعلت ذلك الفعل مرة ووقع الطلاق لو فعلت ذلك مرة اخرى لا يقع الطلاق وان حصل
التعليق بكلمة كلما فكلما تكرر ذلك حتى يستوفي طلاق الملك الذي حلف عليه ثم يبطل اليمين حتى لو
تزوجت بزوج اخر وعادت الى الزوج الاول وفعلت ذلك الفعل لا يقع الطلاق اما تكرر الطلاق
لان كلمة كلما تقتضي تكرار ما دخلت عليه من الافعال لما تبين واما بطلان اليمين باستيفاء طلقات هذا
الملك لان اليمين انعقدت على الملك القايم لانه لم يضفها الى ملك يوجد في المستقبل قلنا وبالملك القايم
لا يملك الا ثلاث طلقات فاذا استوفاها يبطل اليمين لان اليمين انما ينعقد على ما يملك ايقاعه لا على ما
لا يملك ايقاعه ولو كان اضاف الطلاق الى الملك الثاني او الى كل ملك بكلمة كلما بان قال لامراة كلما
تزوجتك فانت طالق فتزوجها مرة بعد مرة حتى وقع عليها ثلاث تطليقات وتزوجت بزوج
اخر ثم تزوجها الزوج الاول تطلق ايضا لان في هذه المسيلة اضاف الطلاق الى كل ملك يوجد منه
وطلاق الملك الاول وان ذهب فطلاق الملك الثاني والثالث لم يذهب فيبقى اليمين على الملك
الثاني والثالث ولو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج نسوة طلقن ولو تزوج امراة واحدة
مرارا لم تطلق الا مرة واحدة وفرق بين قوله كل امراة اتزوجها وبين قوله كلما تزوجت امراة فان هناك
لو تزوج امراة مرارا طلقت في كل مرة والفرق ان كلمة كلما وكل يوجبان التعميم لان كلمة كل موضوعة للتعميم
لانه ضد البعض والبعض للخصوص فضده وهو الكل يكون للعموم غير ان كلمة كلما توجب عموم
الافعال نصا ووضعا وعموم الاسماء ضرورة عموم الافعال لانها تصحب الافعال ولا تصحب الاسماء
الا ترى انه يقال كلما ذهب وكلما قام ولا يقال كلما رجل كلما امراة والاصل فيه قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وقال الله تعالى كلما القي فيها فوج واذا وجب عموم الافعال دخلت تحت اليمين
كل تزوج يوجد منه فيحنث بكل تزوج يوجد منه اما كلمة كل توجب عموم الاسماء لانها تصحب الاسماء قال
الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ويقال كل رجل وكل امراة اما لا توجب عموم الافعال لانها لا تصحب الافعال الا
ترى انه لا يقال كل قام وكل ذهب واذا ثبت ان هذا يوجب عموم الاسماء دون الافعال وجب عموم النساء
لا عموم التزوج ويكون شرط الحنث في كل امراة التزوج مرة واحدة وعن ابي يوسف في المنتقى اذا قال كل
ما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة حتى طلقت لو تزوجها ثانيا لا تطلق ولا يحنث في هذا مرتين
قال وهذا بمنزلة قوله كل امراة اتزوجها فهي طالق قال ابو يوسف وليس هذا كقوله كلما تزوجتك
اذا خاطبها فان هناك يقع عليها الطلاق كلما تزوجها الا ترى ان كلمة كلما اذا دخلت على المعين او على
المخاطب تقتضي التكرار واذا دخلت على غير المعين لا تقتضي التكرار واوضح هذا بما اذا قال كلما اشتريت

هذا الثوب فهو صدقة كلما ركبت هذه الدابة فعلي صدقة كذا فانه يلزمه في كل دفعة ما التزمه
ولو قال كلما اشتريت ثوبا كلما ركبت دابة لا يلزمه ما التزم الا مرة واحدة وكذلك قال في رجل قال
كلما كلمت رجلا فعلي ان اتصدق بدرهم وكلم رجلا واحدا مرتين في موطنين فانما عليه ان يتصدق
بدرهم واحد ولو قال لرجل بعينه كلما كلمتك فعلي ان اتصدق بدرهم فكلمه مرتين في موطنين فعليه
ان يتصدق بدرهمين قال لاجنبية بالفارسية اگر جز از تو زن كنم او قال اگر مرا جز از تو زن باشد
فهي طالق فتزوج امراة ثم اخرى تطلق الاولى دون الثانية لانه لما لم يقل هر زنى كان اللفظ خاصا فلا يتناول
الا امراة واحدة وقد حنث بالاولى فلا يبقى اليمين اذا قال اگر مرا بدين جهان زن بود از من بسه طلاق
فتزوج امراة تطلق فلو تزوج اخرى لا تطلق ولو قال لامراته بالفارسية اگر باين خانه اندر آيى تا طلاق
قال الناطفي هاهنا ستة الفاظ اگر وهمي وهميشه وهر گاه وهر زمان وهر بار فالاول فارسية
قوله ان ولا يحنث فيه الا مرة واحدة وقوله همي معنى قوله حتى وقوله هميشه معنى قوله متى ما فلا يحنث
فيهما الا مرة واحدة واما قوله هر گاه وهر زمان وهر بار قال الناطفي في واقعاته هذه الالفاظ
تشبه كلمة كل فلا يقع الحنث فيها الا مرة واحدة وتشبه كلمة كلما فيتكرر الحنث فيها ورجح المشابهة
بكلمة كلما حيث قال يتكرر الحنث فيها قال الصدر الشهيد في واقعاته المختار ان في قوله هر گاه
وهر زمان لا يقع الحنث الا مرة واحدة وفي قوله هر بار يتكرر الحنث ولو قال اي امراة اتزوجها فهي طالق
يقع على امراة واحدة الا ترى العموم هكذا قيل وكان ينبغي ان لا يصح نية العموم فيه لان هذه الكلمة لا تحتمل
العموم قال اهل اللغة والنحو كلمة اي تتناول جزءا من جملة ما اضيف اليه هذه الكلمة غير عين الا ترى
انه لا يستقيم ان يقال اي الرجال اتوك ويستقيم قران الفعل الواحد بها يستقيم ان يقال اي الرجال اتاك
غير انه صح نية العموم باعتبار ان العرف في بعض المواضع بجميع النساء فيقع على امراة واحدة باعتبار الوضع
وتصح نية العموم فيه باعتبار عرف بعض المواضع وذكر في المنتقى ان كلمة اي تتناول كل امراة وصورة
ما ذكر في المنتقى اذا قال اي امراة اتزوجها فهي طالق وعمرة وعمرة امراة الحالف فتزوج امراة طلقت هي
ولا تطلق عمرة ولا يعود الحنث في عمرة مرتين وقيل يقع على كل امراة مرة واحدة واذا قال اية امراة زوجت
نفسها مني فهذا على كل امراة لان النكرة وصفت بصفة عامة فتعم بخلاف قوله اية امراة اتزوجها فقوله
اية امراة زوجت نفسها مني بمنزلة قوله اي عبيدي ضربك يا فلان وقوله اية امراة اتزوجها بمنزلة قوله
اي عبيدي ضربته يا فلان وستاتي مسئلة الضرب في كتاب الايمان ان شاء الله تعالى ولو قال هر كدام
زن كه بزنى كنم فهذا يقع على كل امراة مرة واحدة هكذا ذكر الفضلي في فتاويه وذكر الصدر الشهيد
في واقعاته انه يقع على امراة واحدة ولو قال هر چه زن بزنى كنم فهي طالق فهذا يقع على امراة واحدة مرة
واحدة نوع اخر في لو ولولا اذا جعل شرطا اذا قال
لامراته انت طالق لو دخلت الدار وهو بمنزلة قوله عبدي حر لو دخلت الدار فهذا رجل حلف بعتق عبده
ان دخلت الدار فان دخلت الدار في مسئلة الطلاق لزمه ان يطلقها فان ماتت او مات هو فقد فات
الشرط في اخر جزء من اجزاء الحيوة فيقع الطلاق كما في قوله ان لم ات البصرة فانت طالق فمات قبل ان
ياتيها طلقت في اخر جزء من اجزاء حيوته قال محمد رحمه الله اذا قال لامراته انت طالق لولا دخولك
الدار فهذا استثناء ولا يقع الطلاق عليها وكذلك لو قال لولا مهرك علي والاصل في جنس هذه المسائل
ان لولا تستعمل لامتناع الشيء لوجود غيره قال الله تعالى لولا رهطك لرجمناك فيصير تقدير كلامه

امتناع

امتناع وقوع الطلاق عليك لمكان مهرك علي وبمكان دخولك الدار وقول محمد في الكتاب
وهذا استثناء معناه ان هذا بمعنى الاستثناء فانه يمنع ثبوت موجب الكلام كالاستثناء نوع
اخر في حرف الباء اذا جعل شرطا اذا قال لامراته انت طالق ان خرجت من هذه الدار
الا باذني او قال الا برضاي او قال الا بعلمي او قال لها انت طالق ان خرجت من هذه الدار بغير اذني فهو
سواء لان كلمة الا وغير للاستثناء والجواب فيهما ان بالاذن مرة لا ينتهي اليمين حتى لو اذن لها بالخروج
مرة وخرجت ثم خرجت بعد ذلك بغير اذنه طلقت وانما كان كذلك لان كلمة الاستثناء دخلت على
الخروج لا على الحرمة الثابتة باليمين لان محل الاستثناء ما هو متعدد لان الاستثناء موضوع لاخراج
البعض وذلك انما يتحقق فيما هو متعدد والخروج متعدد اما الحرمة الثابتة باليمين غير متعدد فاذا
قال لها ان خرجت فقد منعها عن جميع الخرجات واستثنى خروجا موصوفا باذني فان وجد الخروج باذن
كان مستثنى عن اليمين فلا تطلق وهو نظير ما لو قال لها ان خرجت من هذه الدار الا بملحفة فانت طالق
فخرجت بغير ملحفة طلقت وطريقه ما قلنا والحيلة للزوج في ذلك ان يقول لها كلما شئت الخروج
فقد اذنت لك فان اذن لها بالخروج في كل مرة ثم نهاها عن الخروج قال محمد يعمل نهيه وقال ابو يوسف
لا يعمل نهيه واجمعوا على انه لو اذن لها بالخروج مرة ثم نهاها انه يعمل نهيه ولو قال لها انت طالق ان خرجت
من هذه الدار حتى اذن لك فاذن لها مرة بالخروج ينتهي اليمين حتى لو خرجت بعد ذلك بغير اذن لا تطلق
لان كلمة حتى كلمة غاية وقد دخلت على ما يقبل التاقيت فان اليمين يقبل التاقيت بوقت الا ترى ان من
قال لامراته انت طالق ان خرج فلان من هذه الدار حتى الليلة او قال الى الليلة كان اليمين موقتة اذا ثبت
هذا فنقول الزوج جعل ليمينه غاية وهو الاذن فلما وجد الاذن مرة فقد وجدت الغاية فينتهي اليمين
فلا تطلق بعد ذلك وان خرجت بغير اذنه وان عنى بقوله حتى اذن الا باذني صحت نيته فيما بينه وبين
الله تعالى وفي القضاء لانه نوى ما يحتمله كلامه وفيه تغليظ عليه وان عنى بقوله الا باذني حتى
اذن صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى ولا تصح في القضاء ذكر المسئلة في الجامع من غير ذكر خلاف
وذكر في القدوري ان على قول ابي حنيفة ومحمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف تصح نيته في
القضاء وفي احدى الروايتين عن ابي يوسف لا تصح نيته في القضاء والوجه لهما ان التكرار ما ثبت بصريح
اللفظ بل بدلالة حرف الباء فاذا نوى مرة واحدة فقد نوى صريح لفظه فيصدقه القاضي في ذلك ولو
قال لها انت طالق ان خرجت من هذه الدار الا ان اذن لك فهذا وما لو قال حتى اذن لك سواء حتى ينتهي الاذن
باليمين مرة اذا قال لها ان خرجت من هذه الدار من غير اذني فانت طالق فاذن لها بالعربية وهي لا تعرف العربية
فخرجت تطلق لان العلم شرط لتحقق الاذن ولم يوجد ونظير هذا ما لو اذن لها وهي نائمة او غائبة
هكذا ذكر في النوازل وفي ايمان القدوري اذا اذن لها وهي نائمة فهو اذن وفي ايمان الاصل
اذا اذن لها من حيث لا تسمع لم يكن اذنا لو خرجت بعد ذلك طلقت في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
هو اذن وان خرجت بعد ذلك لا تطلق لابي يوسف يقول الاذن يقوم بالاذن وحده وقد وجد فهي
بمنزلة ما اذن لها وهي نائمة وهما قالا الاذن مشتق من الاذان وهو الاعلام ومعنى الاعلام لا يحصل الا بوصول
الكلام الى سمعها الا انه لم يحصل لها العلم لمانع فهو بمنزلة ما لو اذن لها وهي غافلة وحكي عن ابي شجاع انه لا
خلاف في هذه المسئلة انما الخلاف في الامر الا ان ابا سليمان حكى الخلاف في الاذن وفي المنتقى اذا قال
لامراته انت طالق ان خرجت الا بامري فالامر ان يسمعها الامر بنفسه او رسوله وان اشهد قوما على ذلك

لو يكن امرا قالت ثمة وهذا بخلاف الاذن على اصله لان حكم الامر لا يثبت الا بعد علم المامور كاوامر الشرع
بخلاف الاذن لان المقصود من الاذن ان لا يكون الخروج مع كراهية لا يتوقف على علمها فلو ان هولاء الذين
اشهد هو الزوج على الامر بلغوها ان الزوج قد امرها بالخروج ولم يامرهم ان يبلغوها فخرجت فهي طالق
وان امرهم ان يبلغوها فخرجت بعد ذلك لا تطلق وفي الارادة والهوا والرضا لا يشترط سماعها رضا واذن
اذنه حتى لو خرجت بعد ما قال رضيت اردت هويت لا تطلق وان لم تسمع هي ذلك بلا خلاف انما الخلاف
في الاذن والامر وفي هذا الموضع اذا قال لها ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت طالق ثم سمع سايلا
فقال لها اعطي هذا السايل هذه الكسرة فان كان السايل بحيث لا تقدر المراة على دفع ذلك اليه الا بالخروج
فهو اذن لها بالخروج وان كان السايل بحيث تقدر المراة على دفع ذلك اليه من غير خروج لهذا لا يكون
اذنا لها بالخروج وان كان السايل وقت الامر بالاعطاء بحيث تقدر المراة على دفع ذلك اليه من غير خروج
ثم خرج السايل الى الطريق فخرجت هي واعطته طلقت ولو حلف بطلاق امراته دعته فجا حتى صار
بحال تقدر المراة على الدفع اليه من غير خروج فلم تدفع اليه حتى انصرف فخرجت اليه ودفعت اليه ذلك
طلقت ايضا ولو حلف بطلاق امراته على جاريته ان لا تخرج من الدار الا باذنه وهي تشتري له الحوايج فقال
لها اشتري لي بهذه الدراهم لحما فهو اذن لها بالخروج واذا خرجت بعد ذلك لا تطلق امراته وفيه ايضا
اذا قال لامراته ان خرجت الا باذني فانت طالق فاستاذنته في الخروج الى ابيها فاذن لها فخرجت الى منزل
اختها لا تطلق من قبل انه قد اذن لها بالخروج فلا ابالي ذهبت الى الذي امرها به او الى غيره من قبل ان اليمين
هاهنا على الاذن في الخروج وفي النوازل اذا قال لها ان خرجت بغير اذني فانت طالق فاستاذنته
للخروج الى بعض اهلها فاذن لها فلم تخرج الى ذلك لكنها كان يكنس الدار فخرجت الى باب الدار لتكنس الباب
وقع الطلاق لانها خرجت بغير اذن لانه انما اذن لها في الخروج الى بعض اهلها ولم تخرج الى بعض اهلها فان
تركت الخروج ثم خرجت في وقت اخر الى بعض اهلها الذي اذن لها في الخروج قال اخاف ان يقع الطلاق عليها
لان هذا اذن في الخروج في هذا الوقت عادة وفي المنتقى اذا قالت المراة لزوجها ايذن لي في الخروج الى
بيت ابي فقال ان اذنت لك في ذلك فانت طالق ثم قال اذنت لك في الخروج ولم يقل الى ابي لا يحنث في يمينه
وهذا بخلاف ما لو استاذن الغلام مولاه في تزوج امة رجل فقال له المولى ان اذنت لك في تزوجها فامراته
طالق ثم قال بعد ذلك قد اذنت لك في تزوج النسا او قال اذنت لك في التزوج يحنث في يمينه وعلل ثمة
في الفرق فقال لانه لا يكون متزوجا غير امراة وقد يكون خارجة من الدار الى غير منزل اخر ومعنى هذا ان
التزوج اذا كان لا يكون الا بالمراة فاذا اذن له في التزوج مطلقا يثبت الاطلاق في النسوة ضرورة ثبوت
الاطلاق في التزوج فكان نكاح هذه المراة داخلا تحت الاذن فاما الخروج قد يكون لا الى منزل احد فلم
يكن من ضرورة الاطلاق في جهة الخروج فلا يكون الخروج الى منزل ابيه داخلا تحت الاذن ولهذا لا يحنث واذا
قال لعبده ان اشتريت هذا العبد باذني فامراتي طالق ثم اذن له في التجارة فاشترى هذا العبد طلقت امراة المولى
لو قال له اذنت لك في شرى البر فاشترى العبد لا تطلق امراة المولى لان الاول اذن عام او مطلق فيتناول شرى العبد
لعمومه او باطلاقه فاما الثاني اذن خاص مقيد بالبر ولا يتناول الرقيق بحقيقته ولكن صار ما دونا في التجارات
كلها حكما لا باذن صدر منه حقيقة فلا يتحقق شرط الحنث نظرا الى الحقيقة المعلا عن ابي يوسف رجل حلف
بطلاق امراته ان لا يشرب نبيذا الا باذن فلان ولا ياكل طعاما الا باذن فلان فاما هذا الاذن على شربة واحدة
وعلى لقمة واحدة رجل قال امراتي طالق ان دخلت هذه الدار الا ان يامرني فلان فهذا على الامر مرة ولو قال لا الا

ان

ان يامرني به فلان فلا بد من الامر في كل مرة وعلى هذا اذا قال لغيره ان عملت كذا وكذا الا ان يامرني فلان فهذا
على الامر مرة ولو قال الا ان يامرني به فلان فلا بد من الامر في كل مرة والاصل ان الحالف اذا وصل الامر
بالفعل المحلوف عليه بحرف الفا يشترط الامر في كل مرة واذا ذكر الامر مطلقا يكتفي بالامر مرة واحدة ولو
قال لامراة ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت طالق ثم قال لها اطيعي فلانا في جميع ما امرك به فامرها
فلان بالخروج فخرجت طلقت من قبل ان الزوج لم ياذن لها بالخروج وكذلك لو قال ذلك الرجل ان زوجك
قد اذن لك وكذلك لو قال لها الزوج ما امرك به فلان فقد امرتك ثم اذن لها فلان بالخروج فخرجت طلقت
ولو قال الزوج لرجل قد اذنت لها بالخروج فبلغها ذلك ثم خرجت لم تطلق قال لامراته ان خرجت من
هذه الدار بغير علمي فانت طالق فخرجت وهو يراها فلم يمنعها او لم يمنعها لم تطلق لانها خرجت بعلمه وفي
المنتقى اذا قال لها ان خرجت من هذه الدار بغير علمي فانت طالق فاذن لها بالخروج فخرجت بغير علمه تطلق
لان غرضه ان لا تخرج بغير رضاه وفي القدوري اذا قال لامراته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت
طالق ثم قال لها ان فعلت كذا فقد اذنت لك لا يكون اذنا ولو قال لها اذنت لك ابدا والدهر كلما شيت
فهو اذن لها في كل مرة ولو قال اذنت لك عشرة ايام كان لها ان تخرج في العشرة ما شاءت ولو غضبت وتهيات
للخروج فقال الزوج دعوها تخرج ولا نية له لم يكن اذنا الا اذا نوى الاذن ولو قال لها في غضبه اخرجي
ولا نية له كان على الاذن الا اذا نوى اخرجي حتى تطلقي لان الامر قد يقصد به التهديد فقد نوى ما
يحتمله لفظه وفيه تشديد عليه ولو حلف على امراته بطلاقها ان لا تخرج من الدار الا باذنه او حلف
السلطان رجلا بطلاق امراته ان لا يخرج من البلدة الا باذنه وحلف صاحب الدين مديونه ان لا يخرج
من البلدة الا باذنه فاليمين مقيدة بحال قيام الزوجية والسلطنة والدين فان بانت المراة وعزل
السلطان وسقط الدين سقطت اليمين ثم لا يعود ابدا وان عادت الولاية للزوج والسلطان وعاد
الدين وفي المنتقى عن ابي يوسف سلطان حلف رجلا ان لا يخرج من المسجد الا باذنه ثم عزل السلطان
فقد سقط اليمين وان مات فاليمين على حالها رجل خرج مع الوالي وحلف بالطلاق ان لا يرجع الا
باذنه فسقط منه شي فرجع لذلك لا تطلق لان هذا الرجوع لا يراد باليمين عرفا وعن ابي يوسف فيمن
حلف بطلاق امراته ان لا يخرج من بغداد الا باذنه فقال الرجل لم اذن لك وادعت المراة الاذن فالقول
قول الزوج ولو قال امراته طالق ان خرجت من الدار الا باذن فلان فمات فلان قبل الاذن بطلت اليمين
في قول ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف والاصل عندهما ان اليمين اذا انعقدت على فعل في
المستقبل وفات المعقود عليه ان اليمين يبطل وعند ابي يوسف لا يبطل وسياتي الكلام فيه في
كتاب الايمان ان شاء الله تعالى وفي الفتاوى اذا قال لها ان خرجت من هذه الدار بغير اذني فانت طالق
فقالت المراة للزوج تريد ان اخرج حتى اصير مطلقة فقال الزوج نعم فخرجت تطلق لان هذا تهديد
وليس باذن

نوع اخر في ذكر مسايل الشرط بكلمة إنْ

ذكر شيخ الاسلام
في شرح كتاب الحيل اذا وهب الرجل لرجل مالا ثم ان الواهب قال للموهوب له امراتي طالق ثلاثا
ان انفقت هذا المال الذي وهبت لك الا على اهلك ثم ان الموهوب له انفق بعض الهبة على اهله وقضى
بالباقي دينا عليه او وجد لا تطلق امراة الواهب علل فقال شرط بره انفاق جميع الهبة على اهله فيكون شرط
حنثه ضد ذلك وهو انفاق جميع الهبة على غير اهله ولم يوجد ذلك هاهنا قال وهو نظير ما لو
حلف لا ياخذ ماله على فلان الا جميعا فاخذ البعض دون البعض لا يحنث لان شرط بره اخذ جميع الدين جملة

فيكون شرط حنثه صنعه وهو اخذ جميع الدين متفرقا وستاتي مسيلة الاستشهاد في كتاب الايمان
مع اجناسها ان شاء الله تعالى اذا قال لامراته ان اكلت من القدر الذي تطبخينه فانت طالق فان
اوقدت هي النار فهي طابخة سواء حصل الايقاد بعد ما وضعت القدر على الكانون او في التنور او قبل ذلك
وسواء حصل وضع القدر على الكانون منها او من غيرها وان اوقدت النار غيرها فهي ليست بطابخة حصل
الايقاد بعد ما وضعت هي القدر على الكانون او قبل ذلك واليه اشار في القدوري حيث قال
الطابخة التي توقد النار دون الذي تنصب القدر وتصب الماء وتلقي الابازير واختيار الفقيه ابي الليث
رحمه الله انها تكون طابخة اذا وضعت القدر على الكانون او في التنور بعد ايقاد النار وان حصل الايقاد
من غيرها قال الصدر الشهيد في واقعاته وعليه الفتوى قال الا ترى ان في العادة التنور
اذا كان في سكة توقد النار فيها امراة واحدة ثم تضع كل امراة قدرها في التنور وبعد ذلك من كل واحدة
منهن طبخا وفي فتاوى ابي الليث اذا اراد الرجل ان يجامع امراته فقال لها ان لم تدخلي في البيت فانت
طالق فدخلت بعد ما سكنت شهوته وقع الطلاق عليها وان دخلت قبل ذلك لم تطلق لان شرط
الحنث عدم الدخول لقضاء شهوته منها وقد تحقق ذلك في الصورة الاولى دون الثانية وفي الباب
الاول من طلاق الواقعات رجل خرج من بخارا الى سمرقند وقال لامراته اكر بيس من بيرون ساي مع فلانه
فانت طالق ثلاثا فلم تخرج المراة حتى رجع الزوج من سمرقند ينظر ان كان فلانة خرجت ولم تخرج المراة
معها وقع الطلاق على امراته وان كانت فلانة لم تخرج ايضا فان اراد الزوج بقوله ان لم تخرجي مع فلانة ان
يكون عدم خروجها شرطا لوقوع الطلاق فان لم يخرجا يقع الطلاق على امراته وان اراد الزوج بذلك ان خرجت
فلانة ولم تخرجي معها على امري فاذا رجع الزوج قبل خروج فلانة لا يقع الطلاق ويسقط اليمين قال
لامراته ان ذهبت الى قرية كذا فانت طالق فذهبت المراة الى قرية اخرى ومرت بضياع تلك القرية ولم
تدخل عمران تلك القرية لا تطلق لان القرية اسم للعمران وهي الدور والبيوت خاصة نص عليه في شرح
القدوري في كتاب الشفعة هذا اذا عقد يمينه على الذهاب وان عقد يمينه على الخروج بان قال
لها ان خرجت الى قرية كذا فانت طالق فخرجت الى قرية اخرى ومرت بضياع تلك القرية فان كان حين
خرجت نوى ان تمر بتلك القرية طلقت وان كان من نيتها انها لا تمر بتلك القرية ثم بدا لها بعد ذلك فمرت
بها لا تطلق قال لامراته ان تركت صلوة فانت طالق او قال ان تركت صلوة فامراتي طالق فتركت صلوة
او تركت وقضاها هل يقع فيه الطلاق اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا يقع الطلاق وبه كان
يفتي الامام سيف الدين عبد الرحيم الكرميني رحمه الله لان ترك الصلوة ان تركها ولا يقضيها وبعضهم
قالوا يقع الطلاق وبه كان يفتي القاضي الامام ركن الاسلام علي السعدي رحمه الله وهي الاشبه والاظهر
لان ترك الصلوة ان يتركها عن وقتها الا ترى الى ما ذكر محمد رحمه الله اذا قضى المتروكة وقال ايضا من
ترك صلوة يوم وليلة قضاها من الغد وفي الفتاوى وسيل ابو القاسم قالت المراة لزوجها لا طاقة لي
بالكون معك جايعة فقال لها ان كنت جايعة في بيتي فانت طالق قال اذا لم يكن كذلك في غير الصوم لا تطلق
وسيل هو عن امراة خرجت الى الضيافة فقال الزوج لها ان مكثت هناك اكثر من ثلثة ايام فانت طالق
فرجعت في اليوم الثالث الى قرية زوجها ثم رجعت ومكثت هناك اياما قال لا افتي بالطلاق في غير ان
الاحتياط فيه اولى وقال الفقيه ابو الليث رحمه الله ان دخلت عمران قرية الزوج ثم رجعت لا تطلق وان لم
تدخل ينبغي ان تطلق لان شرط الحنث المكث هناك اكثر من ثلثة ايام في هذا الخروج من عن القرية بدلالة الحال

فيما اذا دخل عمران قرية الزوج ثم رجعت فهذا مكث في خروج اخر وفيما اذا رجعت قبل ان
تدخل عمران قرية الزوج فهذا مكث في الخروج الاول وفي الفتاوى ايضا رجل خرجت امراته
الى قرية فقال لها بالفارسية اكر بيش از سه روز باشي فانت طالق ما انصرفت المراة في اليوم الثالث
الى قرية اخرى ثم انصرفت اليها واقامت بها اياما فان كان انصرافها من تلك القرية على ان لا تعود ثم عادت
لا تطلق وان كان انصرافها على ان تعود ثم عادت تطلق لان شرط الحنث الكينونة في تلك القرية وحين
خرجت من تلك القرية الى ان تعود عليها فالكينونة الاولى باقية وفي المسيلة الاولى لم يذكر مثل هذا
التفصيل وسيل ايضا عمن قال لامراته ان لم اشبعك من الجماع فانت طالق قال لا يعرف ذلك الا بقولها
وقال الفقيه ابو الليث والشيخ الامام ابو حفص البخاري رحمه الله ان جامعها ودام على ذلك حتى انزلت
فقد اشبعها ولا تطلق قال الفقيه وبه ناخذ وفي فتاوى الفضلي ان لم اطاك كالدر فانت طالق ثلثا
هذا على المبالغة في الجماع فان بالغ لم تطلق والا تطلق وفي الجامع الاصغر ان الجماع كالدر ان ينزل جميعا
في ذلك الجماع اذا قال لها ان لم اطاك مع هذه المقنعة فانت طالق ثلاثا فالحيلة في ذلك ان يطاها بغير
مقنعة ولا يقع الطلاق فما دامت المقنعة قايمة وهما حيان لان شرط وقوع الطلاق في الحال لا يتحقق
وهو وجود الوطي مع المقنعة وكذلك العدم لا يتحقق ايضا للحال فان مات احدهما او هلكت المقنعة
وقع الطلاق لان العدم قد تحقق واذا قال لها ان لم اجامعك على راس هذا الرمح فانت طالق فالحيلة
في ذلك ان يثقب السقف ويخرج راس الرمح من السقف فيجامعها عليه ولو قال لها ان لم اجامعك وسط
النهار ووسط السوق فانت طالق فالحيلة في ذلك ان يحملها في العماري ويدخل السوق ويفعل ذلك الفعل
اذا قال لامراته ان بت الليلة الا في حجري فانت طالق فباتت في فراشه ولم ياخذها في حجره حقيقة
لا يقع الطلاق لانها الا في حجره وان لم ياخذها في حجره حقيقة قال الله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم
من نسايكم لو قال بالفارسية بكنار من اندر وبا في المسيلة بحالها يجب ان تطلق وفي ايمان فتاوى
اهل سمرقند اذا قال لها ان لم ابت الليلة مع قميصك هذا فانت طالق ثلاثا وقالت المراة ان بات معك
قميصي هذا الجار بتي حرة فالحيلة في ذلك ان يلبس الرجل ذلك القميص ويبيتان ولا يحنثان لان قصد
الرجل ان يبيت معها ومعه هذا القميص وقصد المراة ان لا يبيت معه لابسة قميصها اذا قال لامراته
ان لم يكن ذكري اشد من الحديد فانت طالق حكي عن شمس الايمة الحلواني رحمه الله انها لا تطلق بهذا اليمين
ابدا لان الحديد يذوب بالنار وينتقص بالاستعمال والذكر لا يذوب بشي ولا ينتقص بالاستعمال وفي
فتاوى ابي الليث رحمه الله اذا قال لها ان شتمتيني فانت طالق وان لعنتيني فانت طالق فلعنته
قال محمد رحمه الله ابن سلمة يقع تطليقتان لان في كل لعنة شتمة الا ترى ان من قال لامراته ان شتمتيني
فانت طالق فلعنته طلقت امراته وقال يقع تطليقة واحدة لان الزوج ميز بين الشتم واللعن فدل
تمييزه على انه اراد بقوله ان شتمتيني غير اللعن وان كان في اللعن شتما ولو قالت له لا بارك الله فيك
لا تطلق لان هذا ليس بشتم بل دعاء سوء ولو قال لها ان شتمتك فانت طالق فقال لها اي غر اي سياه
فهذا شتم عرفا وان كان لا يجب به الحد فيطلق بحكم العرف ولو قال لها ان شتمتني فانت طالق فقالت
المراة لولدها الصغير اي بلانه بجه سنظر ان قالت ذلك لكراهة عن الولد لا يقع الطلاق لانها شتمت
الولد دون الوالد وان قالت ذلك لكراهة عن الوالد تطلق لان هذا شتم للوالد وهذا لان هذا اللفظ
يصلح لشتم الولد وشتم الوالد ويترجح جانب شتم الولد في الفصل الاول وجانب شتم الوالد في الفصل

الثاني قال لامرأته ان اغضبتك فانت طالق فضرب صبيا لها فغضبت ينظر ان ضربه في شيء
ينبغي ان يضرب ويؤدب عليه تطلق لان هذا موضع الغضب اذا قال لامرأته ان لم اقل عند اخيك
بكل قبيح في الدنيا غدا فانت طالق فهذا اليمين لا يقع على جميع انواع القبيح لانه لا يتصور عادة
وانما يقع على ثلاث من انواع القبائح والفواحش فاذا قال ثلاثا من انواع القبيح والفواحش عند اخيها
يقع البر قال لها ان لم تكوني علي اهون من التراب فانت طالق ان استهان بها استهانة بعيدا فراطا
فيها لا يحنث لانها اهون عليه من التراب عادة دعا امرأته الى الفراش فقالت المرأة ما تصنع بي وتكفيك
فلانة لامرأة اجنبية فقال الزوج ان كنت احبها فانت طالق تكلموا فيه قال الصدر الشهيد
والمختار انه لا يقع الطلاق وان كان يحبها ما لم يقل الزوج احبها لان الطلاق معلق بالاخبار عن المحبة
وفي فتاوى ابي الليث رجل هدد رجلا بالسلطان فقال المهدد ان كنت اخاف من السلطان فامراتي
طالق ان لم يكن به ساعة حلف خوف من السلطان ولو كان يسل من الخوف بجناية جناها يخاف
من مثلها السلطان رجوت ان لا تطلق امراته لان الامر كما يزعم اذا قال لامرأته اكر تراپير وزد حانكه
تا الكون رفت فانت طالق ثلاثا فهذا كلام مجمل فلا بد من قرينة يصير بها معلوما فان كان له مقدمة
يتقيد بها والا يرجع الى نيته فان نوى ان لا يجاوز عنك والساعة لا اتجاوز فان تجاوز عنها وقع
الطلاق لان شرط الحنث قد وجد قيل لسكران هذا يقول من السكر فقال امراتي طالق ان قلت هذا من
السكر ولست بسكران فيمينه على ما عليه الناس سكرانا فاذا تعين كلامه ومعاجلته فالناس يسمونه
سكرانا فتطلق امراته سئل ابو القاسم عن النساء يجمعن يغزلن لانفسهن ولغيرهن ايضا على وجه
القرض فغضب زوج امرأة وقال لها ان غزلت لاحد او غزل لك احد فانت طالق ثم ان امرأة منهن وجهت
الى بيت هذه المرأة قطنا لتغزله فغزلته لندامها قال ان كان من عادة اولئك النسوة ان كل واحدة تغزل بنفسها
لا تطلق ما لم تغزل بنفسها اذا قال لامرأته ان لم اطلقك اليوم ثلاثا فانت طالق ثلاثا فالحيلة في ذلك
ان يقول لها انت طالق ثلاثا على الف فتقول المرأة لا اقبل فان في هذه الصورة لا يقع الطلاق في رواية
ابي حنيفة وبه اخذ من كثير المشايخ لانه اتى بالتطليق ولكن على الف فكان هذا تطليقا مقيدا والمقيد
يدخل في المطلق فينعدم شرط وقوع الطلاق عدم التطليق وما اتى به ليس بتطليق بل هو تعليق والتعليق
غير التطليق ولو قال لها ان لم اطلقك اليوم ثلاثا على الف درهم فكذا اجهو على ما قال فان قال لها انت
طالق ثلاثا على الف درهم فقالت لا اقبل لا يلزمه الحنث وهذا الجواب يجب ان يكون على الروايات كلها
اذا قال لامرأته اكر بخانه اندر آتش ترا طلاق فاذا في البيت سراج قال الفقيه ابو الليث رحمه الله ان كان
يمينه لاجل ايقاد النار تطلق امراته وان كان لاجل الاصطلاء لا تطلق امراته فان لم يكن له نية لا تطلق
امراته لان هذا لا يسمى نارا على الاطلاق وفي فتاوى الفضلي اذا قال لها ان سالتيني الليلة طلاقك
فانت طالق ثلاثا فقالت المرأة ان لم اسالك الليلة طلاقي فجميع مالي صدقة في المساكين فسالت المرأة
الطلاق في الليلة فقال الزوج انت طالق ان شئت فقالت لا اشاء ومضت الليلة لا تطلق وان قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق فمضت الليلة تطلق ثلاثا والفرق ان قوله انت طالق ان شئت ايقاع لا
تعليق جعله تعليقا بدلالة اقتصاره على المجلس وقوله ان دخلت الدار تعليق فلم يكن اتيانا بالتطليق
وفي فتاوى ابي الليث اذا قال لها بالفارسية اكر تو فردا از من باشي فانت طالق ثلاثا فخالعها بعدما طلع
الفجر من الغد ينظر ان كان مراد الزوج من كلامه السابق منع كونها امرأة في شيء من الغد فاذا الخلع بعد طلوع

الفجر طلقت ثلاثا لان شرط وقوع الثلاث قد وجد وهو كونها امرأة له في شيء من الغد وان لم
يكن له نية اذا خالعها قبل غروب الشمس من الغد لا تطلق بحكم اليمين لان البر انما يتحقق في اخر النهار وهي
ليست امرأة في اخر النهار وان خالعها قبل غروب الشمس من الغد ثم تزوجها قبل غروب الشمس طلقت
بحكم اليمين لانها امراته قبل غروب الشمس ولو خالعها قبل غروب الشمس ثم تزوجها في اليوم الجائي لا تطلق
بحكم اليمين لانها لم تكن امراته قبل غروب الشمس من الغد وفي فتاوى سمرقند بان اذا قال لها بالفارسية
ليلا اكر تو اجز امشب دارم فانت طالق ثلاثا فطلقها في الليلة تطليقة بائنة ومضت الليلة ثم تزوجها
في الغد لا تطلق وكذلك اذا قال لها نهارا اكر جز امروز ترا دارم فطلقها تطليقة بائنة في هذا اليوم ومضى
اليوم لا تطلق لان شرط الحنث في المسئلة الاولى ان يديم نكاحها بعد مضي هذه الليلة وفي المسئلة
الثانية ان يديم نكاحها بعد مضي هذا اليوم ولم يوجد وهذا النكاح جديد ولهذا قال لا تطلق بحكم
اليمين وفي فتاوى ابي الليث رجل طلق امراته ثلاثا فتزوجت بزوج اخر ودخل بها الزوج الثاني وفارقها
قيل للزوج الاول لم لا تتزوجها فقال بالفارسية اكر كار من با او نيكو شود اكر ار حلالي هيچ مرد سزشته
است فهي طالق ثلثا ثم تزوجها قال ان كان اراد بقوله نيكو شود ان يتزوجها طلقت لان شرط وقوع
الطلاق قد تحقق وهو التزوج وان كان اراد بقوله نيكو شود ان يصير حلالا له لا تطلق لانها قد
صارت حلالا له قبل اليمين حال ما انقضت عدتها من الزوج الثاني فلم ينعقد اليمين لانها عقدت
على شرط موجود فيكون ايقاعا في الحال لا يمينا وهي في الحال ليست بمنكوحة له وليست في عدته
وهذا الجواب مستقيم فيما اذا اراد بقوله حلال شود حل التزوج اما اذا اراد به حل الوطي بالتزوج ينبغي
ان تطلق لان اليمين حينئذ يكون مضافا الى التزوج فينعقد وينحل عند التزوج وفيه ايضا اذا قال لها ان تزوجت
عليك ما عشت فحلال الله علي حرام ثم قال لها ان تزوجت عليك فالطلاق علي واجب ثم تزوج عليها امرأة
قال يقع على كل واحدة تطليقة ويقع تطليقة اخرى يصرفها الى ايتهما شاء لان اليمين الاولى انصرفت
الى الطلاق عرفا فينصرف الى طلاق كل واحدة منهما واليمين الثانية يمين بطلاق واحدة واحدة
منهما فاذا تزوجت امرأة انحلت اليمينان فيقع باليمين الاولى على كل واحدة تطليقة ويقع باليمين الثانية
طلاق احديهما فيصرفه الزوج الى ايتهما شاء هكذا اجاب في فتاوى ابي الليث رحمه الله وفيه نظر
وينبغي ان لا تطلق باليمين الثانية لان اليمين الثانية تعليق ايجاب الطلاق بالتزوج وتعليق ايجاب
الطلاق بالشرط لا يصح بخلاف تعليق نفس الطلاق وينبغي ان يقع باليمين الاولى طلاق احديهما يصرفه
الزوج الى ايتهما شاء لان اليمين الاولى لما انصرف الى الطلاق صار كانه قال زن ور اطلاق ومن قال زن
ور اطلاق وله امرأتان يقع الطلاق على احديهما على ما اخترناه قبل هذا فهاهنا يجب ان يكون كذلك
اذا قال لامرأته في حالة الغضب ان فعلت كذا الى خمس سنين تصيري مطلقة مني واراد بذلك تخويفها
ففعلت ذلك الفعل قبل انقضاء المدة التي ذكرها فانه يسال الزوج هل كان حلف بطلاقها فان اخبر انه
كان حلف يعمل بخبره ويحكم بوقوع الطلاق عليها وان اخبر انه لم يحلف قبل قوله لان قوله تصيري مطلقة
يحتمل تصيري مطلقة بيمين قد سبقت ويحتمل تصيري مطلقة بايقاع مبتدا فيكون معناه ان
فعلت اطلقك لا محالة فيقبل قوله في ذلك وفي فتاوى شمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله اذا
قال لامرأته اذا دخلت الدار صرت مطلقة فدخلت وقال الزوج اردت تخويفها لا يصدق واذا
قال لامرأته اذا طلقتك فانت طالق واذا لم اطلقك فانت طالق فلم يطلقها حتى مات طلقت ثنتين لانه اذا

١

اذا لم يطلقها حتى مات فقد تحقق شرط الوقوع الطلاق باليمين الثانية وعند ذلك تحقق شرط
وقوع الطلاق باليمين الاولى ايضا ولهذا قال طلقت تطليقتين ولو بدا فقال ان لم اطلقك فانت
طالق واذا طلقتك فانت طالق فمات قبل ان يطلق فهى طالق واحدة وفى جامع اسماعيل ابن حماد
اذا قال لها انت طالق ان لم اطلقك وان طلقتك فانت طالق فهى امراته حتى يموت فان طلقها طلقت
ثنتين وان لم يطلقها طلقت واحدة اذا مات او ماتت اذا قال لامراته ولم يدخل بها ان خلوت
بك فانت طالق فخلا بها طلقت وعليه نصف المهر هكذا روى عن محمد لانه صار مطلقا لها فى اول
الخلوة فى حال وقوع لا يقدر على وطيها الا بعد الطلاق اذا قال ان خطبت فلانة او قال كل امراة
اخطبها فهى طالق فاليمين لا ينعقد حتى لو تزوج فلانة فى الصورة الاولى او تزوج امراة فى الصورة الثانية
لا تطلق لان الخطبة غير العقد وهى تسبق العقد فلا يكون هو بهذا اللفظ مضيفا الطلاق الى الملك
فلا ينعقد اليمين وهذا فى لسان العربية فاما بالفارسية اذا قال اكر فلان را بخواهم او قال هر زنى كه
بخواهم ففى كل موضع يكون هذا اللفظ مبهم تفسير الخطبة لا ينعقد اليمين ايضا وفى كل موضع يريدون
بهذا اللفظ التزوج ينعقد اليمين اذا كان مراده هذا او يقع الطلاق اذا تزوجها هذه الجملة مذكورة
فى شرح كتاب الحيل لشمس الائمة السرخسى رحمه الله وفى عرف ديارنا قوله بخواهم تفسير قوله
نكحت او تزوجت فينعقد اليمين ولو قال اكر فلانه را خواهند كه كنم فهذا تفسير الخطبة فى عرفنا فلا
ينعقد اليمين بهذا اللفظ حتى لو تزوجها لا يقع الطلاق ولو قال بالفارسية اكر دختر فلان مراد
هند ورا طلاق فتزوجها لا تطلق لانه لم يذكر النكاح ولو قال بزنى دهند والباقى بحاله تطلق اذا
تزوجها هكذا ذكر الفضلى فى فتاويه ومن المشايخ من قال لا تطلق فى الوجهين لان اليمين عقدت
على التزوج فينحل اليمين بالتزوج قبل الدخول فى نكاحه وهو نظير ما لو قال لامراة ان جلست فى نكاحك
فانت طالق فجلس ثم تزوجها لا تطلق لان اليمين انحلت قبل الدخول فى نكاحه وقيل ينبغى ان تطلق فى
الوجهين جميعا لان شرط الحنث وان كان هو التزوج الا ان تمام التزوج بتزوجه وعند ذلك هى فى
نكاحه وستاتى بعد هذا مسيلة ذكرها محمد رحمه الله فى كتاب الحيل تؤيد هذا القول والجواب فى
قوله فلان بمن بزنى داده شود ورا طلاق نظير الجواب فى قوله اكر دختر فلان بمن بزنى دهند اذا قال
ان ضحكت فامراتى طالق فخرج منه الضحك بغير قصده لا تطلق امراته لان يمينه وقعت على العمد وهو نظير
ما لو حلف ان لا يدخل فادخل مكرها او حلف ان لا يخرج فاخرج مكرها قال لامراته ان اشتريت جارية
فدخلت عليك الغيرة فانت طالق فهذا على وجود الغيرة وقت الشرا لا بعده قال الفقيه ابو الليث
رحمه الله ويشترط لوقوع الطلاق ان تظهر الغيرة بلسانها اما لو دخلت فى قلبها ولم تظهرها بلسانها لم
تطلق وعن ابى يوسف فيمن قال لامراته ان سررتك فانت طالق فضربها فقالت سررتنى ذلك قال هذا لا
يكون على الضرب وانما هذا على ما سرها قيل وان اعطاها الف درهم فقالت لم يسرنى قال القول قولها
قال الفقيه ابو الليث رحمه الله لانه يحتمل انها كانت تطلب الالفين فلم يسرها الالف وفى
المنتقى رجل قال لامراته انت طالق ان كلمتك الى سنة اذهبى يا عدوة الله فقد كلمها ولو قال فاذهبى او
قال واذهبى لا تطلق ما لم يكلمها بكلام اخر ولو قال اذهبى طلقت قال لان هذا كلام منقطع عن الاول والاول
يتصل باليمين فكان له حكم اليمين فلا يدمن كلام اخر بعد ذلك للحنث وفيه ايضا اذا قال للاجنبية ان تزوجت
عليك فانتما طالقان او قال فانت وهى طالقان فتزوجها ثم تزوج عليها طلقتا سئل الفقيه ابو جعفر رحمه الله

عن تزوج ببلخ امراة بالخفية ثم انها ذهبت الى ترمذ بحيث لا يعرف زوجها ثم قيل له ان لك
بترمذ امراة فقال ان كان لى بترمذ امراة فهى طالق ثلاثا قال ابو نصر لا تطلق وبه قال ابو يوسف
وقال غيره تطلق وبه قال محمد قال وهذا احب الى ثم قال ان احدا احد بقول ابى نصر يصيب
فعلى هذا اذا بلغت امراة فقيل لرجل هذه امراتك ثم قيل له احلف بالطلقات الثلاث
ان كان لك امراة سواها فحلف فاذا المتلفة اجنبية هل تطلق امراته فالمسيلة تكون على
الخلاف قال الصدر الشهيد رحمه الله المختار للفتوى انها تطلق فى الفصلين قضاء لا
ديانة وهو نظير ما لو لقنت امراة زوجها طلاقها فطلقها وهو لا يعلم به وفى فتاوى ما وراء
النهر اذا قال الرجل لامراته ان اشتريت بالخبز ماء فانت طالق فجاء السقاء بالماء الى بيتها فاشترت
منه الماء بالخبز تطلق ولو كانت دفعت الخبز الى السقا او لا ليحمل اليها الماء بهذا لا تطلق وقيل تطلق
لانه شراء عرفا سئل ابو نصر الدبوسى عمن قال ان تزوجت فلانة ابدا فهى طالق فتزوجها مرة حتى
طلقت لو تزوجها مرة اخرى لا تطلق **نوع اخر فى ذكر مسايل الشرط بكلمة**
كل وكلما اذا قال كل امراة لى ببخارا فهى طالق فتزوج امراة ببخارا طلقت ولو تزوج امراة
فى غير بخارا ونقلها الى بخارا لا تطلق لان فى العرف يراد بقولهم يكون التزوج فانما عقد اليمين على امراة
بخارا فالمراة التى تزوجها فى غير بخارا ليست بداخلة تحت اليمين وفى فتاوى ابى الليث وفيه ايضا
اذا قال كل امراة اتزوجها فى قرية كذا فهى طالق فتزوج امراة فى تلك القرية ان كانت من اهل تلك القرية
لا شك انها تطلق فان كانت من غير اهل تلك القرية لم يذكر هذا الفصل ثمة وينبغى ان لا تطلق لانه
تزوجها فى تلك القرية وانما عقد اليمين على كل امراة يتزوجها فى تلك القرية ولو اخرج امراة من تلك
القرية وتزوجها خارج القرية لا تطلق وكذلك لو لم يخرجها وتزوجها من غير تلك القرية وتزوجها
خارج القرية لا تطلق وكذلك لو لم يخرجها وتزوجها من غير تلك القرية لا تطلق لانه لم يتزوجها فى تلك
القرية ولو قال كل امراة اتزوجها من تلك القرية فهى طالق فتزوج امراة من اهل تلك القرية حيث
ما تزوجها تطلق اذا قال هر زنى كه مرا بود تا سى سال فهو طالق فان لم ينو شيا وقع الطلاق على التى تزوج
ولا يقع على التى كانت عنده وقت اليمين لان قوله هر زنى كه مرا بود صار عبارة عن قوله هر زنى كه
بزنى كنم ورا عرفا فانصرف المطلق اليه وكذا الجواب فيما اذا نوى ما يستفيد هكذا اختاره الفقيه
ابو الليث وحكى عن بعض مشايخ بخارا انه قوله بود يقع على امراته التى تحته للحال وان نوى الحالية
وما يستفيد ينصرف اليهما لانه نوى ما يحتمله لفظه فانه جعل قوله بود عبارة عن الكاينة
فى هذه المدة او عند الشرط ان علق الطلاق بالشرط والحالية كاينة والتى يستفيدها كذلك وان
نوى الحالية غير ما يستفيد لم ينقل عن المتقدمين فى هذا الفصل شى هكذا ذكر الصدر الشهيد
رحمه الله فى واقعاته قال رحمه الله والظاهر انه يقع عليهما وقد ذكرنا عن بعض مشايخ بخارا ان قوله بود
من غير نية يقع على امراته التى تحته ولا يقع على التى تزوجها هاهنا اولى واما اذا قال هر زنى كه مرا باشد
بهذا او ما لو قال هر زنى كه مرا بى دسوا فاما اذا قال هر زنى كه مرا بود وباشد حكى عن الشيخ الامام
شمس الاسلام ابى الحسن عطاء ابن حمزة انه قال كان المتقدمون من مشايخ سمرقند يقولون بان هذه اليمين
لا تنعقد على قياس قول ابى حنيفة لان قوله بود وباشد بمعنى واحد فيصير احدهما لغوا فاصلا بين الشرط
والجزاء كما فى قول الرجل لعبده انت حر وحر ان شاء الله صار احد اللفظين فاصلا بين الجزاء والاستثناء

عند ابى حنيفة فهنا يجب ان يكون كذلك قال محمد رحمه الله فاما مشايخنا واستادونا من
اهل سمرقند وكانوا يقولون بصحة هذه اليمين وانعقادها وهكذا حكى عن مشايخ بلخ ومشايخ بخارا
كانوا يقولون بان قوله بود يقع على المراة التى تحته للحال وقوله باشد يقع على المراة التى يستفيدها فيقع
الطلاق عليهما من غير نية وبعضهم كانوا يقولون بان هذه المسيلة والمسيلة الاولى سوا لا يقع
الطلاق على المراة التى تحته فى الحال الا بالنية وفى فتاوى النسفى اذا قال اكر فلان كر كيم هر
زنى كه بخواهم حواستن از من بطلاق فيفعل بذلك ثم تزوج امراة لا تطلق لانه ما اضاف الطلاق
الى الملك انما اضافه الى ارادة الزوج قال فى الزيادات اذا قال الرجل لرجلين كلما اكلت عندكما طعاما
فامراته طالق فتغدى عند احدهما اليوم وتغدى عند الاخر من الغد طلقت امراته ثلاثا لانه لما تغدى
عند الاولى فاكل ثلاث لقم او اكثر فكانه اكل عنده ثلاث مرات فاذا تغدى عند الاخر فاكل عنده ثلاث
لقم فكانه اكل عنده ايضا ثلاث مرات فقد وجدا لاكل عندهما ثلاثا والاكل عندهما فى كل مرة شرط وقوع
تطليقة وكذلك اذا قال لاحدهما كلما اكلت عندك ثم اكلت عند هذا فامراته طالق كان الجواب كما
قلنا المعلى عن ابى يوسف اذا قال الرجل لامراة كل من اتزوجها من اقرانك او قال من اسنانك فهى طالق او
قال فانت طالق فكل امراة ولدمعها فى سنها فما دونه من اقرانها واسنانها ابن سماعة عن ابى يوسف اذا قال
كلما تزوجت امراتين فاحديهما طالق فتزوج اربعا طلقت ثنتين منهن والخيار اليه عن محمد رحمه الله اذا
قال الرجل لامراته كل امراة اتزوجها من اهل بيتك فهى طالق ولها ابنت فان كان نوى ابنتها دخلت تحت اليمين
وان لم يكن نواها لا تدخل تحت اليمين لانها من اهل زوجها لان المراد من اهل البيت بيت النسب والنسب
من الاباء دون الامهات فاما اهل بيت المراة من كانت من قبل ابيها اخواتها وعماتها وبنات اخيها وفى
الاصل اذا قال لامراته وقد دخل بها اذا طلقتك فانت طالق فطلقها واحدة فانه يقع عليها ثنتان لانه حلف
بطلاقها وجعل شرط وقوع الطلاق عليها تطليقها فاذا قال لها انت طالق فقد طلقها فيقع عليها
تطليقه بالايقاع وتطليقة بالحنث فان قال عنيت به الاخبار عن كونها طالقا اذا طلقتها فانه لا
يصدق فى القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى كما لو قال لها انت طالق انت طالق وقال عنيت
بالثانية الاخبار وكذلك اذا قال متى طلقتك فانت طالق فانه يقع عليها ثنتان لما قلنا ولو قال لها كلما وقع
عليك طلاقى فانت طالق فطلقها واحدة فانه يقع عليها ثلاث تطليقات واذا قال لها كلما طلقتك
فانت طالق ثم طلقها واحدة يقع ثنتان والفرق ان فى قوله كلما وقع عليك طلاقى شرط الحنث وقوع
الطلاق عليها وقد تكرر الوقوع فانه وقع عليها تطليقتان تطليقة بالايقاع وتطليقه بالحنث
وفى قوله كلما طلقتك شرط الحنث تطليقها ولم يطلقها الا مرة واحدة فانه لم يقل لها انت طالق الا مرة
واحدة وفى الجامع رجل قال لامراتين له وقد دخل بهما كلما حلفت بطلاق كل واحدة منكما فكل واحدة
منكما طالق قال ذلك مرتين يقع على كل واحدة منهما تطليقة بالحنث فى اليمين الاولى ولو قال كلما [حلفت]
بطلاق واحدة منكما فكل واحدة منكما طالق وباقى المسيلة بحاله يقع على كل واحدة منهما تطليقتان
ولو قال كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فهى طالق قال ذلك مرتين يقع على كل واحدة منهما تطليقه وكذلك
اذا قال كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فواحدة منهما تطليقه كذلك اذا قال كلما حلفت بطلاق واحدة
فاحديكما طالق يقع تطليقه واحدة على احديهما بغير عينها والخيار الى الزوج وفى الجامع ايضا رجل له
امراتان دخل بواحدة منهما دون الاخرى فقال كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فانتما طالقان فقال ذلك ثلاث

مرات طلقت المدخول بها ثلاثا وغير المدخولة ثنتان والله اعلم **نوع اخر فى عطف الشروط
بعضها على البعض** يجب ان يعلم بان الحالف اذا ذكر شرطين وذكر بينهما جزاء تقيد كل شرط
فى موضعه ويعتبر الشرط الاول شرط الانعقاد اليمين والشرط الثانى شرط الانحلال اليمين ونزول
الجزا لان الشرط الاول اذا ذكرا ستحق الجزا لان الشرط بدون الجزا لا يعتبر لانه لا يفيد وانما يصير
مفيدا بالجزا والجزا ما يذكر عقيب حرف الفا والمذكور عقيب حرف الفا يمين تامة وهى الشرط
والجزا فيجعل جزاء للشرط الاول اذ اليمين تامة تصلح جزاء للشرط الاول توقف وجود اليمين وانعقادها
على وجود الشرط الاول فاذا وجد الشرط الاول انعقد اليمين وتعلق الجزاء بالشرط الثانى
حتى ينزل بوجوده فهو معنى قولنا ان الشرط الاول يعتبر شرطا لانعقاد اليمين والشرط الثانى يعتبر
شرطا لانحلال اليمين ونزول الجزا بيان هذا الاصل فيما اذا قال كل امراة اتزوجها فهى طالق ان كلمت فلانا
تزوج امراة قبل الكلام وامراة بعد الكلام تطلق المتزوجه قبل الكلام ولا تطلق المتزوجه بعد الكلام
عند ابى يوسف ومحمد هكذا ذكر المسيلة فى الجامع وروى اصحاب الامالى عن ابى يوسف انه تطلق
المتزوجة بعد الكلام ولا تطلق المتزوجه قبل الكلام بعض مشايخنا قالوا ما ذكر فى الاملاء قول ابى يوسف
اولا وما ذكر فى الجامع قول ابى يوسف اخرا وبعضهم قالوا فى المسيلة روايتان عن ابى يوسف وهذا
اذا لم يوقت لذلك وقتا فاما اذا وقت لذلك وقتا بان قال كل امراة اتزوجها ابدا او قال الى ثلثين سنة
تطلق المتزوجة قبل الكلام وتطلق المتزوجه بعد الكلام وهذا اذا قدم ذكر الوقت فاما اذا قدم ذكر الكلام
بان قال ان كلمت فلانا فكل امراة اتزوجها ابدا او قال الى ثلاثين سنة فهى طالق تطلق المتزوجه بعد الكلام
ولا تطلق المتزوجه قبل الكلام وانما وقع الفرق بين تقديم ذكر الوقت وتاخيره لانه اذا قدم ذكر الوقت
فقد اوقع الطلاق على كل امراة يتزوجها فى ذلك الوقت الا ان يجعل الكلام شرطا لنزول الجزا فى حق المتزوجه
قبل الكلام وشرطا لانعقاد اليمين فى حق المتزوجه بعد الكلام واذا قدم الكلام فقد اوقع الطلاق
على كل امراة يتزوجها بعد الكلام ابدا وامكن القول بوقوع الطلاق على كل امراة يتزوجها بعد الكلام ابدا من
غير تغيير ومن غير ان يعتبر الشرط الواحد شرطا لانعقاد اليمين لا غير وصار كانه قال عند الكلام
كل امراة اتزوجها ابدا فهى طالق فيقع الطلاق على كل امراة يتزوجها بعد الكلام ثم اذا لم يذكر الوقت حتى لم
تطلق المتزوجة بعد الكلام لو كلم فلانا مرة اخرى هل تطلق ذكر فى الجامع انها لا تطلق لانها لو طلقت اما
ان طلقت بالكلام الاول ولا وجه اليه لانه وجد قبل انعقاد اليمين واما ان طلقت بالكلام الثانى ولا
وجه اليه لان الكلام ح يعتبر شرطا متكررا ولا وجه اليه لانه ذكر الكلام بكلمة ان وانها لا توجب
التكرار وزعم بعض مشايخنا ان المذكور فى الجامع يخالف المذكور فى القدورى فقد ذكر القدورى
ان من قال كل امراة اتزوجها فهى طالق ان دخلت الدار فدخل الدار ثم تزوج امراة لا يقع عليها الطلاق
فان دخل الدار ثانيا وقع عليها الطلاق قال الصدر الشهيد والدى تاج الدين تغمده الله بالرحمة
وليس الامر كما زعموا لان موضوع المذكور فى القدورى انه دخل الدار قبل التزوج اصلا والدخول قبل التزوج
لم ينعقد عليه اليمين ولم يعتبر شرطا فى اليمين اصلا فجاز ان يقع الطلاق بدخول اخر بعد التزوج اذ
الدخول لا يصير شرطا متكررا وموضوع المذكور فى الجامع انه تزوج امراة قبل الكلام وامراة بعد الكلام
ثم كلم فلانا مرة اخرى والكلام الاول انعقد عليه اليمين واعتبر شرطا فى حق المتزوجة قبل الكلام بحكم اليمين
غير متكرر حتى ان فى مسيلة الجامع لو لم يصر الكلام الاول شرطا بان لم يتزوج امراة اصلا حتى كلم فلانا ثم تزوج

امراة يقع الطلاق عليها اذا كلم فلانا و في مسيلة القدوري لو صار دخول الاول شرطا بان تزوج
امراة ثم دخل الدار ثم تزوج امراة لا تطلق المتزوجة بعد الدخول وان دخل الدار بعد ذلك مرة اخرى
فاذا لا مخالفة من حيث المعنى بينما ذكر في الجامع وبينما ذكر القدوري فانما المخالفة من حيث الصورة
لاختلاف الوضع و لو قال ان كلمت فلانا فكل امراة اتزوجها فهي طالق ففي هذه الصورة تطلق المتزوجة
بعد الكلام ولا تطلق المتزوجة قبل الكلام هذا كله اذا ذكر الحالف شرطين وذكر بينهما جزاء فاما اذا ذكر
شرطين ولم يذكر بينهما جزاء وانما ذكر الجزاء عقيبهما فان ذكر بين الشرطين حرف العطف يتعلق الجزاء بهما
ويصيران في معنى شرط واحد بيانه فيما اذا قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فانها لا
تطلق ما لم تدخل الدارين وان لم يذكر حرف العطف يجعل الشرط الاول شرط نزول الجزاء وانحلال اليمين
ويجعل الثاني شرط انعقاد اليمين بيانه في قوله كل امراة اتزوجها ان دخلت الدار فهي طالق فتزوج امراة
قبل الدخول وامراة بعد الدخول تطلق المتزوجة بعد الدخول ولا تطلق المتزوجة قبل الدخول ويصير
تقدير المسيلة ان دخلت الدار فكل امراة اتزوجها فهي طالق وهو معنى قول محمد رحمه الله في الكتب الشرط
اذا اعترض على الشرط قبل مجازاة الاول بشي يجعل المقدم موخرا والموخر مقدما وان ذكر شرطين وقدم
الجزاء عليهما ان جمع بينهما بحرف الجمع يتعلق الجزاء بهما ايضا بيانه فيما اذا قال لها انت طالق ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانها لا تطلق ما لم تدخل الدارين وان لم يجمع بينهما بحرف الجمع يجعل الشرط الثاني
شرط انعقاد اليمين بيانه فيما اذا قال لاجنبية انت طالق ان تزوجتك ان كلمت فلانا فكلم فلانا ثم
تزوجها تطلق و لو تزوجها اولا ثم كلم فلانا لا تطلق هذا اذا لم يذكر كل شرط بصريح حرف الشرط واما
اذا ذكر كل شرط بصريح حرف الشرط فان ذكر الجزاء بينهما يقدر كل شرط في موضعه ويعتبر الشرط الاول
شرطا لانعقاد اليمين ويعتبر الشرط الثاني شرطا لانحلال اليمين ونزول الجزاء بيانه فيما اذا قال لها ان
دخلت هذه الدار فانت طالق ان كلمت فلانا فدخلت الدار ثم كلمت فلانا تطلق ولو كلمت فلانا اولا ثم
دخلت الدار لا تطلق وان ذكر الجزاء اولا وجمع بين الشرطين بحرف الجمع فانه يعتبر كل شرط شرطا لنزول
الجزاء ولا يشترط اجتماعهما واذا وجد احدهما ونزل الجزاء بطل اليمين بيانه فيما ذكر القدوري اذا قال لها
انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى فدخلت احدى الدارين طلقت وبطل اليمين
لانه لما اعاد حرف الشرط لم يكن عطفا على الاول في الشرطية بل كان شرطا على حدة وصار جزاء الاول مضمرا
فيه كانه قال ان دخلت هذه الدار انت طالق ان دخلت هذه الدار الاخرى تلك التطليقة وهناك
يقع الطلاق بدخول احدى الدارين فيبطل اليمين لان جزاء الثاني لم يبق كذا ههنا وكذلك الجواب فيما
اذا قال لها انت طالق ان دخلت هذه الدار وان كلمت فلانا و اما لم يجمع بينهما بحرف الجمع يجعل الشرط
الاخر مقدما على الجزاء حتى يصير الجزاء بين الشرطين ويصير الشرط الاخر شرطا لانعقاد اليمين ويصير
الشرط الاول شرطا لانحلال اليمين بيانه فيما ذكر في الجامع اذا قال عبدي حر ان دخلت الدار
ان كلمت فلانا فدخل الدار اولا ثم كلم فلانا لا يعتق عبده ولو كلم فلانا اولا ثم دخل الدار عتق لان الشرط
الثاني وهو الكلام صار مقدما على الجزاء صار تقدير الكلام ان كلمت فلانا فعبدي حر ان دخلت الدار
وهناك كان الجواب كما قلنا فههنا كذلك فان ذكر الجزاء اخرا ان جمع بين الشرطين بحرف الجمع ففي قول محمد
يعتبر كلاهما شرطا لنزول الجزاء وعلى قول ابي يوسف لا يشترط وجودهما لنزول الجزاء بيانه فيما ذكر
القدوري اذا قال لها ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى فانت طالق ففي قول محمد رحمه الله

لا تطلق الا بدخول الدارين وعلى قول ابي يوسف يطلق بدخول احدى الدارين فابو يوسف
يقول لا فرق في الايمان بين تقديم الجزاء وتاخيره ومحمد فرق بينهما وان لم يجمع بين الشرطين
بحرف الجمع يجعل الشرط الاول موخرا عن الجزاء حتى يصير الجزاء بين الشرطين ويصير الشرط
الاول شرطا لانحلال اليمين والشرط الاول شرط انعقاد اليمين بيانه فيما ذكر في الجامع اذا قال
ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فعبدي حر فدخل الدار اولا ثم كلم فلانا لا يعتق عبده ولو كلم فلانا
اولا ثم دخل الدار عتق عبده لان الشرط الاول وهو الدخول صار موخرا عن الجزاء وصار تقدير المسيلة
ان كلمت فلانا فعبدي حر ان دخلت الدار وهناك لا يعتق العبد ما لم يوجد الكلام قبل الدخول
كذا ههنا و روى محمد في غير رواية الاصول انه رجع في التقديم والتاخير في الشرط المعترض على
الشرط بل قرر كل شرط في موضعه واضمر حرف العطف حتى صار تقدير المسيلة فيما اذا قدم
الجزاء عبدي حر ان دخلت الدار وان كلمت فلانا وصار تقدير المسيلة فيما اذا اخر الجزاء ان دخلت
وان كلمت فلانا فعبدي حر وصار تقدير المسيلة في قوله كل امراة اتزوجها ان دخلت الدار فهي طالق
كل امراة اتزوجها فان دخلت الدار فهي طالق تطلق المتزوجة قبل الدخول ولا تطلق المتزوجة بعد
الدخول و روى ابن سماعة عن ابي يوسف ان الحالف اذا ذكر شرطين مرتبين فعلا من حيث العرف
نحو قوله ان دعوتني ان اجبتك فعبدي حر فانه يعتبر هذا الترتيب الظاهر ويقرر كل شرط في موضعه
حتى انه اذا شرب اولا ثم اكل لا يعتق عبده و لو اكل اولا ثم شرب عتق عبده لان الاكل يتقدم على
الشرب فعلا من حيث العرف فاما اذا ذكر شرطين غير مرتبين فعلا من حيث العرف نحو قوله ان
اكلت ان كلمت فلانا ونحو قوله ان شربت ان اكلت يجعل المقدم موخرا والموخر مقدما كما هو ظاهر
مذهب ابي حنيفة رحمه الله و لو قال لها ان دخلت هذه الدار فانت طالق وهذه الدار فانها لا تطلق
ما لم تدخل الدارين لان قوله وهذه لا تصلح عطفا على الجزاء فيجعل عطفا على الشرط وتخلل الجزاء بينهما
لا يمنع صحة العطف هكذا ذكر القدوري في كتابه قال في الجامع واذا قال الرجل كل امراة املكها
فهي طالق ان دخلت الدار وقال ان دخلت الدار وكل امراة املكها فهي طالق وفي ملكه يوم اليمين امراة
ثم تزوج امراة قبل الدخول وامراة بعد الدخول طلقت التي كانت في ملكه يوم اليمين ولا تطلق التي
استفادها بعد اليمين وهذا استحسان و القياس ان تطلق التي يملكها في المستقبل ولا تطلق
التي كانت في ملكه يوم اليمين و وجه القياس ان كلمة افعل للاستقبال كقوله اسافر واتزوج فكانه
صرح بالاستقبال و وجه الاستحسان ان صيغة افعل للاستقبال حقيقة وللحال حقيقة لانها
مستعملة فيهما في الاستقبال كقول الرجل اسافر واتزوج وفي الحال كقولك بين يدي القاضي
اشهد بعد هذا اختلف عبارة المشايخ بعضهم قالوا انها للحال احق اذ ليس للحال صيغة اخرى وللاستقبال
صيغة اخرى وهي سافعل وسوف افعل واذا كانت هذه الصيغة للحال احق فعند الاطلاق تنصرف
اليه فكانه نص على الحال و بعضهم قالوا لما كانت هذه الصيغة حقيقة لهما تتعين لاحدهما بحكم العرف
وعليه الاستعمال كما تعين للاستقبال في قوله اسافر واتزوج و كما تعين للحال في قول الشاهد اشهد
قلنا وفي الاملاك غلب استعمال هذه الكلمة للحال يقول الرجل انا املك كذا او فلان يملك كذا او يريد
الحال واذا غلب استعمال هذه الكلمة للحال صار الحال كالمنصوص عليه فانصرف يمينه الى الحال لهذا و لو عطف
احد الشرطين على الاخر بحرف الفا بان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار تشترط لوقوع الطلاق

دخول الدارين كما لو عطف بحرف الواو الا ان في هذه المسيلة يجب ان يكون دخول الدار الثانيه
عقيب دخول الدار الاولى وكذلك اذا عطف بكلمة ثم بان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار تشترط لوقوع
الطلاق دخول الدارين كما لو عطف بحرف الواو الا ان في هذه المسيلة يجب ان يكون دخول الدار
الثانية عقيب الاولى ولو قال ان دخلت هذه الدار ودخلت هذه او قال فدخلت هذه الدار
يشترط دخول الدارين في الحرفين جميعا الا ان في حرف الواو لا يعتبر الترتيب وفي حرف الفا يعتبر
لما مر روى عن محمد رحمه الله انه اذا قال لها ان دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار فابانها فدخلت
الاولى ثم تزوجها فدخلت الثانية لم تطلق كانه جعل دخول الدار الاولى شرط انعقاد اليمين الثانيه
بخلاف قوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وروى عن ابي يوسف مثل ذلك في مسيلة اخرى انه
اذا قال لامرأتين له اذا اعست هذه فعست هذه الاخرى فعبدى حر فليس الحلف على الاولى ويكون
من الثانية اذا اغشى الاولى فجعل غشيان الاولى شرط انعقاد اليمين في حق الثانية ثم قال والفاء
في هذه المواضع لا يشبه الواو وقال في الجامع اذا قال ان دخلت هذه الدار ان دخلت هذه الدار
فعبدى حر والدار واحدة فالقياس ان لا يحنث حتى يدخل دخلتين وفي الاستحسان يحنث بدخلة
واحدة وكذلك اذا قال ان كلمت فلانا وفلانا رجل واحد كانت المسيلة على القياس والاستحسان
على نحو ما ذكرنا في الدخول ثم على جواب الاستحسان علق العتق بالدخول في المسيلة الاولى والكلام
في المسيلة الثانية من غير ذكر خلاف وكان الكرخي من اصحابنا رحمهم الله يقول على قياس قول ابي حنيفة
ينبغى ان يثبت العتق في الحال ولا يتعلق وجعل هذه المسيلة فرعا لمسيلة اخرى ذكرت في كتاب الاقرار
وهو ما اذا قال لعبده انت حر وحر ان شاء الله تعالى فعلى قول ابي حنيفة لا يعمل الاستثنا ويقع العتق
للحال لان قوله وحر في المرة الثانية تكرار فصار فاصلا بين الجزاء وبين الاستثنا فمنع عمل الاستثنا
فكذا ها هنا قوله في المرة الثانية ان دخلت هذه الدار تكرار للاول فيصير فاصلا بين العتق وبين الدخول
وغيره من المشايخ قالوا لا بل ما ذكر من الجواب صحيح على قول الكل وفرقوا بين هذه المسيلة وبين مسيلة
كتاب الاقرار والفرق ان في مسيلة الاقرار قوله وحر في المرة الثانيه ان كان تكرارا من حيث المعنى و
والاعتبار لان حريان لا يتصور ثبوتهما في عبد واحد من حيث اللفظ ليس بتكرار لانه عطف الثاني على
الاول والشي لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره والعبرة في هذا الباب للفظ وباعتبار اللفظ هنا
ليس بتكرار واذا لم يكن تكرارا كان حشوا من الكلام فاعتبر فاصلا فاما في مسيلتنا لم يعطف احد الشرطين
على الاخر لانه لم يذكر بينهما حرف العطف فامكن جعل الثاني تكرارا واذا جعلنا الثاني تكرارا كانا شيئا
واحدا من حيث المعنى والاعتبار فلا يعتبر فاصلا ونظير تلك المسيلة من مسيلتنا ما لو قال عبدى حر
حر ان شاء الله ولو قال هكذا لا يعتق العبد عند ابي حنيفة ايضا ولا يصير قوله حر ثانيا فاصلا ولا دليل
لهذه المسيلة عن ابي حنيفة قلنا ان نمنع على قياس مسيلة الجامع ونظير مسيلتنا من تلك المسيلة ما لو قال
لها ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار فعبدى حر ولو قال هكذا يعتق العبد للحال على قياس
قول ابي حنيفة ويصير قوله وان دخلت هذه الدار ثانيا فاصلا وقال في الجامع ايضا رجل له امراة لم
يدخل بها فقال كل امراة لي وكل امراة اتزوجها الى ثلاثين سنة فهي طالق ان دخلت الدار فتزوج امراة وطلقها
وطلق التي كانت عنده ثم تزوجها في الثلثين سنة ثم دخل الدار طلقت القديمة تطليقتين باليمين سوى
التطليقة التي وقع عليها بالتنجيز فتطلق ثلاثا لانه انعقد عليها يمين الكون بقوله كل امراة لي ولم تبطل

بالبينونة بتطليقة واحدة وانعقد في حقها يمين التزوج ايضا بقوله كل امراة اتزوجها الى ثلثين
سنة وشرط الحنث فيهما دخول الدار فاذا دخل الدار والشرط الواحد يكفي شرطا في ايمان كثيرة
وقع عليها تطليقتان في حكم اليمين واما الحديثة فتطلق واحدة باليمين سوى ما اوقع عليها بالتنجيز
فتطلق تطليقتان لان المنعقد في حقها يمين واحدة وهي يمين التزوج ولو ان الزوج حين طلقها اول
مرة لم يتزوجها حتى دخل الدار طلقت القديمة واحدة بالحنث في يمين التزوج بنفس التزوج وان كان
المنعقد في حقها يمينان يمين التزوج ويمين الكون لانه حين دخل الدار قبل ان يتزوج القديمة فقد
وجد شرط الحنث في يمين الكون وهي ليست في نكاحه من عدته وانه يوجب انحلال اليمين لا الى
جزاء فاما الحديثة فلا يقع عليها بالحنث شي لان المنعقد في حقها يمين التزوج ووقوع الطلاق فيها
معلق بالدخول وحين دخل الزوج الدار لم تكن هي في نكاحه ولا في عدته فانحلت اليمين في حقها
لا الى حنث وحين تزوجها مرة اخرى لم ينعقد عليها يمين اخرى لانه عقد اليمين بكلمة كل وانها لا توجب
تكرار الفعل في امراة واحدة فلا يتكرر انعقاد اليمين عليها ولو قال كل امراة لي وكلما تزوجت امراة الى ثلثين
سنة فهي طالق ان دخلت الدار وفي ملكه امراة ثم تزوج امراة اخرى ثم طلقهما جميعا ثم تزوجهما ثانيا ثم
دخل الدار طلقت كل واحدة منهما ثلاثا واحدة بالايقاع وثنتان بالحنث اما القديمة فلما ذكرنا واما
الحديثة فلان المنعقد عليها يمينان في هذه الصورة لان الزوج جعل شرط انعقاد اليمين بكلمة تقتضي
التكرار وهي كلمة كلما فحين تزوج الحديثة ثانيا انعقد عليها يمين التزوج ثانيا واليمين الاولى باقية
والدخول شرط الحنث فيهما والحنث فيهما يوجب الطلاقين ولو كان حين طلقهما لم يتزوجهما حتى دخل
الدار ثم تزوجهما طلقت كل واحدة واحدة بالحنث وفي القدوري اذا قال كلما دخلت هذه الدار وكلمت
فلانا او تكلمت فلانا فامراتي من نسائي طالق فدخل الدار وحلف وكلم فلانا مرة واحدة لم تطلق الا امراة
واحدة لان الشرط هو الدخول والكلام والدخول ان تكرر لم يتكرر الكلام فانما تكرر بعض الشرط وبتكرر
بعض الشرط لا يتكرر الجزاء ولو قال كلما دخلت هذه الدار فان كلمت فلانا فانت طالق فدخل الدار ثلثا
وكلم فلانا مرة طلقت ثلاثا لان قوله فان كلمت فلانا فانت طالق يمين تام هو جزاء الدخول والجزاء يتكرر
بتكرر الشرط وهو الدخول متكرر فيصير قايلا عند كل دخول انت طالق ان كلمت فلانا فاذا كلم فلانا
مرة والشرط الواحد يصلح شرطا في ايمان كثيرة طلقت ثلاثا **نوع اخر قال في القدوري**
اذا قال الرجل كل امراة اتزوجها فهي طالق وفلانة وفلانة امراته طلقت
فلانة الساعة ولا ينتظر التزوج لان قوله كل امراة ليس بشرط على الحقيقة ولكن اخذ معنى الشرط لاقتران
الفعل به فصار قوله وفلانة معطوفة على المذكور في الطلاق لا على المذكور في الشرط فوقع الطلاق على
فلانة الساعة لهذا ولو قال لامراته انت طالق وفلانة ان تزوجها لم يقع الطلاق على امراته حتى
يتزوج بالاخرى لانه صرح بحرف الشرط فصار طلاقهما معلقا بالتزوج بخلاف المسيلة الاولى لو
قال كل امراة من نساى تدخل الدار فهي طالق وفلانة طلقت فلانة للحال فان دخلت الدار وهي في العدة
طلقت اخرى وقال في الجامع اذا قال كل امراة لي تدخل الدار فهي طالق وعبد من عبيدى حر فدخلت
امراتان الدار طلقت وعتق عبد من عبيده اما طلاقهما ظاهر واما عتق عبد واحد لان قوله وعبد اسم
منكر ذكر في موضع الاثبات والنكرة في موضع الاثبات تخص فلا يتناول الا عبدا واحدا ولهذا لو قال
ابتداء عبد من عبيدى حر لا يعتق الا عبد واحد لو ثبت العموم في العبد انما يثبت ضرورة العطف على

المراة التي دخل عليها كلمة كل من حيث ان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه والعموم ثابت في حق
المعطوف عليه ولا وجه اليه لان قوله وعبد غير معطوف على المراة الا ترى انهما اختلفا في الاعراب
فان اعراب المراة كسر واعراب العبد رفع فبعد ذلك اما ان يعتبر معطوفا على قوله فهي لان محله من
الاعراب الرفع لانه مبتدا او على قوله طالق لانه مرفوع والاول والاول اولى لان قوله وعبد اسم فرد لا
يتصل بالفعل وقوله فهي كناية عن فرد لا يتصل بالفعل وقوله طالق اسم فرد يتصل بالفعل والاحسن في
العطف عطف الاسم المفرد عن الفعل على الاسم المفرد عن الفعل فكانه عطفه على قوله فهي اولى فاذا صار
قوله عبد معطوفا على قوله فهي نقول لا يجوز ان يثبت العموم في عبد لكونه معطوفا على هي لان فهي فرد
بصيغته وانما يثبت العموم منه ضرورة كونه كناية عن المراة الداخلة عليها كلمة كل لان الكناية لا
تستقل بنفسها فاخذ حكمها من المكني عنه وهو المراة فاذا كانت المراة عامة كانت الكناية عامة ضرورة
ولا ضرورة في قوله وعبد لانه ليس بكناية بل هو كلام مستقل ولهذا لو قال ابتداء وعبد من عبيدي حر
كان كلاما مستقيما فهو مما فيكون له حكم نفسه وحكم الخصوص لانه فرد بصيغته فان قيل ان لم يثبت
العموم في العبد من الوجه الذي قلتم يثبت من وجه اخر من حيث ان كلمة كل كما وقعت على جماعة النساء
وقعت على جماعة الدخول في حقهم الا ترى لو دخلت الاربع الدار طلقن جميعا والعتق معلق بالدخول
فاذا تعدد الدخول تعدد العتق الا ترى لو كان مكان كلمة كل كلمة كلما بان قال كلما دخلت امراة هذه الدار
فهي طالق وعبد من عبيدي حر فدخلت امراتان عتق عبدان وطريقه ما قلنا قلنا كلمة كل تقع على جماعة
الاسماء مقصودا فاما على جماعة الافعال اذا كان الفعل مقرونا بالاسم يقع ضرورة تعميم الاسم
فالم يثبت تعميم الاسم مقصودا لا يثبت تعميم الفعل اذا ثبت هذا فنقول تعميم الاسم في حق النسوة
ثبت مقصودا فيثبت تعميم الفعل وهو الدخول في حق كلهن تبعا فاما في حق العبيد تعميم الاسم لم يثبت
مقصودا فلا يثبت تعميم الفعل في حقهم فبقي الشرط في حقهم دخول واحد من واحدة من نسايه كانه
قال ان دخلت واحدة من نساي الدار فعبد من عبيدي حر **و**لو نص على هذا كان الجواب كما قلنا فاما كلمة كلما
تعم الافعال مقصودا فصار كل دخول من جماعة النساء او من امراة واحدة شرطا وعتق العبد معلق
بالدخول فاذا كان الدخول مكررا كان العتق مكررا **نوع اخر في الشرط الذي يحتمل
الحال والاستقبال** اذا قال لامراته وهي حايض ان حضت او قال لها وهي مريضة ان مرضت فانت
طالق فهذا على الحيض والمرض في المستقبل فان نوى ما يحدث من هذا الحيض او من هذا المرض فهو على
ما نوى لان الحيض ذو اجزاء والمرض كذلك فاذا نوى الجزء الذي يكون في المستقبل فقد نوى ما يحتمله
لفظه فصحت نيته **و**لو قال لها ان حضت غدا فانت طالق وهو يعلم انها حايض فهذا على هذه الحيضة
فاذا دام حتى انشق الفجر من الغد طلقت بعد ان تكون تلك الساعة تمام الثلث او زايدا عليه وهذا لانه
اذا كان عالما بحيضها لا يكون من قصده تعليق الطلاق بحدوث حيضة اخرى لان الطلاق ذلك مستجل
فكان قصده تعليق الطلاق باستمرار ذلك وانما اعتبر تمام الثلث لان الدم اذا انقطع فيما دون الثلاث
لا يكون حيضا وان كان لا يعلم بحيضها فهذا على حدوث الحيضة في الغد **و**كذلك اذا قال لها ان حممت
وهي محمومة او قال ان صدعت وهي مصدوعة فهذا على التفصيل الذي قلنا في الحيض والمرض لو قال
لها وهي صحيحة ان صححت فانت طالق وقع الطلاق حين سكت يعني في الحال وكذلك ان قال ان ابصرت
ان سمعت فانت طالق وهي سميعة او بصيرة وقع للحال لان هذا ليس بمعنى حادث فيتعلق اليمين بوجوده

قال واما القيام والقعود والركوب والسكنى فهو على ان يمكث ساعة بعد اليمين واما الدخول
فلا يكون الا على دخول مستقبل وكذلك الخروج لا يكون الا على خروج مستقبل لان الدخول هو
الانفصال من خارج الى داخل والخروج هو الانفصال من داخل الى خارج وهذا المعنى لا يبقى ولذا الحبل
اذا قال للحبلى ان حبلت فهذا على حبل مستقبل لان الحبل هو ابتداء الدخول حلوق ولذلك الضرب
والاكل على الحادث بعد اليمين **و**لو قال انت طالق ما لم تحيضي او ما لم تحبلي وهي حايض او حبلى فهي طالق
حين سكت الا ان يكون ذلك منها حين سكوته فان نوى ما هي فيه من الحيض والحبل دين في الحيض
فيما بينه وبين الله تعالى ولم يدين في الحبل لان الحيض ذو اجزاء وما يزداد يسمى حيضا والحبل لا يزداد
هذه الجملة من القدوري **وفي** الاصل اذا قال لها اذا حضت حيضة فانت طالق واذا حضت حيضتين
فانت طالق فحاضت حيضتين وقع عليها تطليقتان وكانت الحيضة الاولى كمال الشرط في اليمين
الاولى وبعض الشرط في اليمين الثانية لو قال اذا حضت حيضة فانت طالق ثم اذا حضت حيضتين
فانت طالق فحاضت حيضة حتى وقع عليها الطلاق باليمين الاولى لا يقع الطلاق باليمين الثانيه ما لم
تحض بعد ذلك حيضتين اخريين عملا بكلمة ثم فان قال عنيت به الاول صدق ديانة لا قضاء لان ثم
قد لا يكون للتعقيب فكان ناويا ما يحتمله لفظه الا انه خلاف الظاهر **وفي** البقالي اذا قال لها اذا حضت
فانت طالق ثم قال كلما حضت حيضتين فانت طالق وقع باول الحيض طلاق وبانقضايها وحيضة
اخرى بعدها يقع تطليقة اخرى **وفي** الجامع اذا قال لها اذا حضت حيضة فانت طالق لا تطلق
ما لم تحض وتطهر لان الحيضة مع الهاء اسم للكامل منها وكمالها بالطهر **و**لو قال اذا حضت نصف
حيضة فكذلك الجواب لا تطلق ما لم تحض وتطهر لان الزوج ذكر النصف مطلقا واسم النصف عند
الاطلاق يقع على السابع وذلك لا يوجد حتى ينتهي **و**لو قال لها اذا حضت نصف حيضة طلقت شيئين
لانه وجد كلا النصفين سابقا **نوع اخر في الشرط يجوز على الفور
والتراخي** عن محمد رحمه الله فيمن قال لغيره ان ضربتني ولم اضربك فامراته طالق فهذا على الفور
قال ولم يكن على وجهين على ميل وبعد فاذا كان على بعد فهو على الفور واذا كان على ميل فهو على ذلك
قال وقوله ان ضربتني ولم اكن ضربتك اياي فكذا وان نوى بعد فهو على ما نوى ومعناه ان ضربتني
ابتداء فلم اضربك بعد ذلك فكذا فهو على ما نوى ويكون على الفور والحاصل ان هذه الكلمة وهي لم قد
تقع على الابد كقوله ان اتيتني ولم اتك ان زرتني ولم ازرك هذا على الابد وقد تقع على الفور والمعتبر
في حمله على احدهما معاني كلام الناس وكذلك قد تقع هذه الكلمة على بعد والمعتبر في حمله على
احدهما معاني كلام الناس او يوجد منطق يستدل به عليه وما كان شبهها نحو قوله ان كلمتك ولم
تكلمني فهذا على قبل وبعد فان نوى شيئا فهو على ما نوى وان لم يكن له نية فايهما ما فعل فقد بر في
يمينه **و**لو قال ان كلمتني ولم اجبك فهو على المستقبل والفور لان الجواب لا يصح الا بتقديم الكلام
وانما حمل على الفور باعتبار العادة **و**عن محمد فيمن قال كل جارية اشتريها فلا اطاها فكذا فهذا على الوطي
ساعة تشترى فان قال فان لم اطاها فهذا على ما بينه وبين الموت ومتى وطيها بر في يمينه
لان ان شرط لا يقتضي التعجيل **وعن** ابي يوسف فيمن قال لغلامه ان لم تاتني حتى اضربك فكذا فاتاه
قال متى ضربه بر في يمينه الا ان ينوي ان يضربه ساعة ما ياتي **و**كذا اذا لم يات ساعة ما امر واتاه
في وقت اخر لانه ليس في لفظه ما ينبئ عن التعجيل فلا يحمل على الفور الا بدلالة **وعن** محمد فيمن قال

ان لم اشتر اليوم عبدا فاعتقه فامراته طالق فاشترى عبدا ووهبه ثم اشترى اخر واعتقه
قال اليمين على العبد الاول وتطلق امراته لان تقدير كلامه اشترى اليوم عبدا واعتقه فان لم اعتقه
فكذا الحين اشترى عبدا فقد انعقد عليه اليمين اذ لا مزاحم له فلا يدخل غيره تحت اليمين وعن محمد
فيمن قال لغيره ان بعثت اليك فلم تاتنى فكذا فبعث اليه فاتاه ثم بعث اليه فلم ياته حنث فى يمينه لان
اليمين لم يسقط باتيانه وكذلك اذا قال ان بعثت الى فلم اتك فبعث اليه فاتاه ثم بعث اليه فلم ياته حنث فى
يمينه وروى المعلا عن ابى يوسف عن ابى حنيفة اذا قال لغيره اذا فعلت كذا فلم افعل كذا فامراته طالق
فلم يفعل ما قال على اثر المحلوف عليه طلقت امراته ولو قال ان فعلت كذا ثم لم افعل كذا فهو على الابد
قال ابو يوسف هما سواء وهو على الفور وعن ابى يوسف فيمن قال ان احدث فلانا لاضربنه الف سوط
فاخذ يضربه سوطا او سوطين قال هو على الابد وذكر ابن سماعة فى نوادره عن محمد اذا قال الرجل لغيره
ان رايت فلانا فلم اتك فامراته طالق فراه الحالف فى اول ماراه مع هذا الرجل الذى قال له فلم اتك به
فان الحالف حانث الساعة فانه لا يستطيع ان ياتيه به ولو قال ان رايت فلانا فلم اعلمك به فكذا فراه
اول ماراه مع هذا الرجل الذى قال له فلم اعلمك به لم يحنث فى قول ابى حنيفة ومحمد لانه ليس هاهنا موضع
اعلام وفى قياس قول ابى يوسف يحنث وهو بمنزلة قوله ان لم اشرب الماء الذى فى هذا الكوز غدا فانصب
الماء قبل مجى الغد ولم يتضح لنا وجه الفرق بين المسئلتين على قول ابى حنيفة وروى ابراهيم عن محمد فى
رجل خرج الصيد فلقى رجلا فقال له اخرج معى الى الصيد فقال نعم اذهب بما معى الى البيت فاضعه
واتيك فقال له احلف بالطلاق فحلف بالطلاق لياتينه ولم يقل اليوم فاتاه بعد ما رجع عن الصيد قال
هو حانث وفى المنتقى اذا قال الرجل لغيره ادخل هذه الدار اليوم فقال ان دخلت اليوم فكذا فهو على
تلك الدار دون غيرها وكذلك اذا قال له كلم هذا الرجل فقال ان كلمت فهو على كلام ذلك الرجل ولو قال
لغيره تزوج فلانة فقال ان تزوجت ابدا فكذا فتزوج غير فلانة حنث فى يمينه ومسئلة التزوج تخالف
مسئلة الدخول وانها مشكلة **نوع اخر فى تعليق الطلاق بالفعلين صورة وبفعل واحد معنى** قال رحمه الله فى الجامع اذا قال الرجل لامراتين له اذا ولدتما ولدا
ولدتما ولدا فانتما طالقان فولدت احديهما ولدا فانهما يطلقان وهذا استحسان والقياس ان لا تطلق
واحدة منهما وعلى هذا القياس اذا قال لهما اذا حضتما حيضة فانتما طالقان فحاضت احديهما حيضة
فانهما يطلقان استحسانا والقياس ان لا تطلق واحدة منهما ابدا ووجه القياس فى ذلك انه علق الطلاق
بفعلهما فلا يقع بفعل احديهما لانه بعض الشرط وبوجود بعض الشرط لا ينزل الجزاء ووجه الاستحسان انه
علق الطلاق بفعل احديهما فاذا ولدت احديهما فقد وجد شرط وقوع الطلاق عليهما فيقع بيانه وهو
ان الزوج وان ذكر فعلهما الا انه تعذر العمل بحقيقته لان ولادتهما ولدا واحدا او حيضتهما حيضة
واحدة مستحيل وامكن جعله مجازا عن فعل احديهما فان ذكر المثنى وارادة الواحد شايع فى اللغة
مستعمل فيما بين اهل الشرع قال الله تعالى فى قصة موسى نسيا حوتهما اضاف النسيان الى الاثنين
والنسيان كان من احدهما وهو موسى عليه السلام لقوله انى نسيت الحوت والمعنى فى ذلك انه ليس فى ذكر
الاثنين وارادة الواحد الا ارادة الخصوص من العموم وارادة الخصوص من العموم شايع فى اللغة والشرع
واذا جاز ذلك جعلنا ذكر الاثنين هاهنا مجازا عن ذكر الواحد وصار تقدير هذه اليمين اذا ولدت احديكما
ولدا او حاضت احديكما وبهذا تبين ان الطلاق بفعل احديهما لا بفعلهما ولو قال لهما اذا ولدتما او قال لهما اذا

ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت احديهما ولدا لا تطلق واحدة منهما ما لم تلد كل واحدة منهما
ولدا بخلاف الصورة الاولى لان الشرط فى الصورة الاولى ولادتهما مطلقا لا ولادتهما ولدا واحدا
وولادتهما متصور والشرط فى الصورة الثانية ولادتهما ولدين وولادتهما ولدين متصور بان تلد
كل واحدة منهما ولدا فالعمل بحقيقة الكلام هناك ممكن فلا يصار الى المجاز وكذلك فى قوله ان حضتما
حيضتين العمل بحقيقة الكلام ممكن على نحو ما قلنا فى الولادة فصار الشرط فعلهما اما هاهنا بخلافه
واذا قال لهما اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت احديهما ولدين او قال اذا حضتما حيضتين فانتما
طالقان فحاضت احديهما حيضتين لا تطلق واحدة منهما حيضة او ولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا
ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وهو نظير ما لو قال لهما ان دخلتما هاتين الدارين فانتما طالقان
فدخلت احديهما دارا ودخلت الاخرى الدار الاخرى طلقت كل واحدة منهما استحسانا وكذلك اذا قال لهما
ان دخلتما هذه الدار وهذه الدار الاخرى فانتما طالقان فدخلت احديهما دارا ودخلت الاخرى الدار الاخرى
وهذا استحسان والقياس فى المسئلتين ان لا تطلق واحدة منهما حتى يدخلا هذه الدار ويدخلا هذه الدار
الاخرى وهو رواية عن ابى يوسف فى الامالى ولو قال لهما ان دخلتما هذه الدار ودخلتما هذه الدار الاخرى
فانتما طالقان لا تطلق واحدة منهما ما لم يدخلا هذه الدار وهذه الدار الاخرى قياسا واستحسانا والاصل
فى جنس هذه المسايل ان الجمع المضاف الى الواحد يعتبر جمعا فى حق الواحد المضاف اليه ولا يعتبر واحدا
الا ترى ان من قال لامراته ان لبست ثيابك فانت طالق فلبست ثوبا واحدا لا تطلق وهذا لان المتكلم اضاف
الجمع الى الواحد ففى اعتبار الواحد بالواحد ابطال القيد الذى ذكره الحالف وفيه ابطال غرضه وانه لا يجوز
فيجب اعتبار الجمع فى حق الواحد واذا لم يكن اعتبار الجمع فى حق الواحد فح يعتبر الواحد بيانه فى قوله لا
تقربوا الربو هذا جمع اضيف الى الواحد ولم يعتبر جمعا فى حق الواحد حتى لا يشترط للتحريم اجتماع الناس
على ربا واحد بل اذا وجد الربا من واحد كان حراما لان اجتماع الناس على ربا واحد غير ممكن واما الجمع المضاف
الى الجمع يعتبر واحدا فى حق الواحد استحسانا ولا يعتبر جمعا فى حق الواحد لان فى اعتباره جمعا فى حق الواحد
اذا كان شيئا يقبل الخصوص بان كان عاما كالدواب والثياب لان العام يذكر ويراد به الخصوص اما اذا
لم يكن قابلا للخصوص لا يعتبر احادا فى حق الاحاد لانه يكون فى ذلك اثبات الخصوص فيما لا يقبل
الخصوص الا ترى ان من قال لثلاث نسوة ابن طوالق ثلاثا طلقت كل واحدة منهن ثلاث تطليقات
وهذا جمع مضاف الى الجمع ولم يعتبر احادا فى حق الاحاد لان الثلاث لا يحتمل الخصوص الا بالاستثناء فان
من سمى عشرة وقال اردت التسعة او الثمانية لا يصح واذا لم يكن الثلاث قابلا للخصوص لم يعتبر احادا
فى حق الاحاد بل اعتبر جمعا فى حق الاحاد فيقع على كل واحدة منهن ثلاث تطليقات وهذا بخلاف
ما لو قال ان دخلتما هذه الدار ودخلتما هذه الدار الاخرى لان هناك الجمع مضاف الى الواحد فى كل كلام
فيعتبر الجمع بالواحد فى كل كلام ولو قال لهما ان اكلتما هذا الرغيف فانتما طالقان لا يقع الطلاق على
واحدة منهما ما لم ياكلا جميعا لانه علق الطلاق بفعل يكون منهما وهو اجتماعهما على الاكل فلا يقع الطلاق
ما لم يوجد الاكل منهما كما لو قال لهما ان ولدتما ان حضتما وان اكلا جميعا يقع الطلاق عليهما وان اكلت احديهما
اكثر من الاخرى لان الشرط اكل كل واحدة بعض الرغيف بعضا مطلقا لا بعضا مقدرا حتى لو اكلت احديهما
مقدارا لا ينطلق عليه اسم البعض بان اكلت كسرة خبز لا تطلق واحدة منهما لانعدام الشرط وهو اكل كل واحدة
منهما بعض الرغيف **نوع اخر فى دخول الواحد تحت شرطين**

قال محمد رحمه الله في الجامع اذا قال لامراته وهي حامل اذا ولدت ولدا فانت طالق ثنتين ثم قال لها ان
كان الولد الذي تلدينه غلاما فانت طالق واحدة فولدت المراة غلاما طلقت ثلاثا لان المنعقد هاهنا
يمينان لانه ذكر شرطين وجزاين احد الشرطين ولادة ولد مطلق وجزاوه تطليقتان والشرط الاخر
ولادة الغلام وجزاوه طلقة واحدة فاذا ولدت غلاما والغلام ولد كما انه غلام يقع الحنث في
اليمينين جميعا وهو نظير ما لو قال ان دخل رجل داري هذه فعبدي حر ثم قال ان دخل زيد داري
هذه فامراتي طالق فدخل زيد الدار عتق العبد وطلقت المراة وطريقة ما قلنا ولو كان قال لها اذا ولدت
ولدا فانت طالق ثنتين ثم قال لها ان كان الولد الذي في بطنك غلاما فانت طالق واحدة فولدت غلاما
فانها تطلق واحدة بخلاف المسيلة المتقدمة فان هناك قال اذا ولدت غلاما تطلق ثلاثا والفرقان
في هذه المسيلة وقوع الواحدة سابق على الولادة لان وقوعها معلق بكون ما في بطنها غلاما الا بولادة
الغلام تبين ان ما في بطنها كان غلاما وبان الواحدة كانت واقعة قبل الولادة اذ تبين ان شرط وقوعها
كان موجودا وتبين انها صارت معتدة قبل الولادة فبالولادة تنقضي عدتها ولا يقع عليها طلاق اخر
بالولادة لانه لو وقع على الاجنبية اما في المسيلة المتقدمة وقوع الواحدة لا تسبق الولادة لان هناك
الواحدة معلقة بالولادة صريحا كالثنتين الا ان الواحدة تعلقت بولادة الغلام والثنتان تعلقتا
بولادة ولد مطلق فاذا ولدت غلاما فقد وجد شرط الحنث في اليمينين في ساعة واحدة فنزل الطلقات
الثلاث في ساعة واحدة ونظير هذه المسيلة ما قال محمد رحمه الله في رجل قال ان كان الذي في هذه
الدار اليوم رجل فامراتي طالق ثم تبين في اخر النهار انه كان فيها رجل طلقت المراة من حين تكلم به اذ تبين
ان الشرط الذي علق به الطلاق كان موجودا وبمثله لو قال ان كان الذي يدخل في هذه الدار اليوم
رجل فامراته طالق فدخل في النهار رجل طلقت المراة حين دخل لان التعليق حصل بدخول الدار ودخول
الدار كان معدوما حالة التعليق فكان تعليقا على الحقيقة فوقع الطلاق عند الدخول فكذا فيما تقدم
فان قيل كون ما في البطن غلاما انما يعرف بالولادة فينبغي ان تجعل الولادة شرطا في المسيلة الثانية حتى
لا تقع الواحدة سابقا على الولادة كما في المسيلة المتقدمة الا ترى ان من قال لامراته انت طالق قبل قدوم
فلان بشهر فقدم فلان لتمام الشهر فانه يقع الطلاق عليها بعد القدوم او مقارنا للقدوم على حسب ما
اختلفوا وبقدوم فلان لتمام الشهر ظهر ان هذا الشهر شهر قبل قدوم فلان فينبغي ان يقع الطلاق من
اول الشهر ولكن قيل بان الوقت الموصوف بانه قبل قدوم فلان بشهر انما يعرف بالقدوم فيجعل القدوم
شرطا والجواب ان في مسيلة القدوم امكن جعل القدوم شرطا لان القدوم ملفوظ به وهو على خطر
الوجود وفي مسيلتنا لا يمكن ان يجعل الولادة شرطا لانها غير ملفوظ بها ان كانت على خطر الوجود فلم يجعل
شرطا بل كان معرفا محضا وكان بمنزلة ما لو قال لامراته ان كان في هذا الجوالق حنطة فانت طالق فحل
الجوالق فاذا فيها حنطة وقع الطلاق من حين تكلم وانما عرف كون ما في الجوالق حنطة بالحل ومع هذا لم يجعل
الحل شرطا لان الحل غير ملفوظ به وفي الاصل اذا قال لها كلما ولدت ولدا فانت طالق وقال لها ايضا
اذا ولدت غلاما فانت طالق فولدت غلاما فانه يقع عليها تطليقتان باليمينين لانه غلام وولد فصار الولادة
شرطا لانحلال اليمينين جميعا وهو نظير ما لو قال لها ان كلمت فلانا فانت طالق وقال لها ايضا ان
كلمت انسانا فانت طالق فكلمت فلانا طلقت تطليقتين لانه فلان وانسان وكذلك لو قال لامراة اذا
تزوجت فلانة فهي طالق ثم قال كل امراة اتزوجها فهي طالق ثم تزوج فلانة طلقت تطليقتين لانها امراة

وفلانة **نوع اخر** اذا حصل تعليق الطلاق بشرطين ووجد الشرط الاول وهي في نكاحه
ووجد الشرط الثاني وهي ليست في نكاحه ولا عدته بان ابانها بواحدة بعدما وجد الشرط الاول و
انقضت عدتها ثم وجد الشرط الثاني لا يقع الطلاق ولو وجد الشرط الاول في غير ملكه وعدته
ووجد الشرط الثاني في ملكه بان تزوجها بعدما وجد الشرط الاول ثم وجد الثاني يقع الطلاق
مثال الاول اذا قال لامراته ان كلمت زيدا وعمروا فانت طالق فكلمت احدهما ثم ان الزوج ابانها بواحدة
وانقضت عدتها ثم كلمت الاخر فانه لا يقع الطلاق ومثال الثاني اذا قال لها ان كلمت زيدا وعمروا
فانت طالق فابانها بواحدة وانقضت عدتها ثم كلمت احديهما ثم تزوجها ثم كلمت الاخر وقع الطلاق
عندنا خلافا لزفر رحمه الله فزفر يقول قيام الملك وقت وجود الشرط شرط لوقوع الطلاق والشرط
هاهنا كلامهما فيعتبر قيام الملك وقت وجود الكلامين وانا نقول قيام الملك وقت وجود الشرط
انما يعتبر لنزول الجزاء لا لوجود الشرط ووقت نزول الجزاء عند وجود اخر الشرطين فيعتبر قيام
الملك عنده واذا حصل التعليق بشرط واحد ووجد بعض الشرط في ملكه وبعضه في غير ملكه وعدته
ان وجد اول الشرط في ملكه واخره في غير ملكه لا يقع الطلاق وان وجد اول الشرط في غير ملكه واخره
في ملكه وقع الطلاق مثال هذا اذا قال لامراته ان اكلت هذا الرغيف فانت طالق فابانها وانقضت
عدتها فاكلت بعض الرغيف ثم تزوجها بعد ذلك ثم اكلت الباقي طلقت عندنا ولو اكلت بعض
الرغيف وهي في نكاحه ثم ابانها وانقضت عدتها فاكلت الباقي لا تطلق فعلى هذا القياس تخرج جنس
هذه المسايل وفي الاصل اذا قال لها كلما حضت حيضتين فانت طالق فحاضت حيضة ثم في ملكه
ثم ابانها وانقضت عدتها فحاضت حيضة اخرى لا يبقى اليمين حتى لو تزوجها ثم حاضت حيضتين
لا يقع الطلاق قال الحاكم هذا جواب قوله اذا حضت ان حضت لا جواب قوله كلما حضت وفي
قوله كلما حضت اذا تزوجها ثم حاضت حيضتين يقع عليها الطلاق اليه اشار محمد في الجامع الا ان
محمدا رحمه الله في الاصل ذكر كلمة اذا وكلمة كلما وان واجاب في الكل بجواب ان واذا كانه ذهب اليه
لشغل خاطره وهذا لما عرف ان كلمة كلما توجب التكرار بخلاف كلمة ان واذا ومن المشايخ من قال ما
ذكر في الاصل جواب كلما وهذا القايل يقول في المسيلة روايتان في رواية الجامع يقع الطلاق اذا حاضت
حيضتين بعدما تزوجها وعلى رواية الاصل لا يقع وهذا القايل يقول بان الثابت بكلمة كلما في الحال يمين
واحدة على رواية الاصل ويتجدد انعقادها مرة بعد مرة كلما حنث يتجدد يمين اخرى فاذا لم يكن في ملكه
ولا عدته حال تمام الشرط الاول الذي هو حال انعقاد اليمين الاخرى لم تنعقد الاخرى لان اليمين لا تنعقد
في غير الملك اذا لم يكن مضافا الى الملك وعلى قول رواية الجامع الثابت بكلمة كلما في الحال ايمان منعقدة
يقع الحنث في البعض لوجود الشرط الحنث فيها ويبقى الباقي فصار حال تمام الشرط الاول حال بقاء اليمين
الباقية فلا يشترط قيام الملك في تلك الحالة والله اعلم

نوع اخر في تعليق الطلاق باحد الشرطين صورة ومعنى

اذا قال الرجل ان خطبت فلانة او تزوجتها
فهي طالق فخطبها ثم تزوجها لا تطلق لان شرط حنثه احد الشيين الخطبة ثم التزوج فمتى خطبها فقد
وجد شرط الحنث والمراة ليست في نكاحه فتنحل اليمين لا الى جزاء فاذا تزوجها بعد ذلك فانما تزوجها
واليمين منحلة فلا يحنث ذكر المسيلة في حيل الاصل قال شمس الايمة السرخسي في شرحه وهو بمنزلة ما لو
قال ان قبلت فلانة او تزوجتها فهي طالق فقبلها ثم تزوجها لم تطلق لان اليمين انحلت بالتقبيل فان

تزوجها قبل الخطبة بان زوجها منه فضولي فبلغها واجازت طلقت بمنزلة ما لو قال ان قبلت فلانة
او تزوجتها فهي طالق فزوجها قبل ان يقبلها فانها تطلق وكان ينبغي ان لا تطلق لان شرط وقوع الطلاق
التزوج وقد وجد ذلك قبل دخولها في نكاحه فينبغي ان ينحل اليمين لا الى حنث قلنا نعم شرط الحنث
التزوج لان التزوج انما تم باجازتها وعند ذلك هي في نكاحه وهذه المسئلة تؤيد قول من يقول في قوله
اگر دختر فلان مرا دهند او قال بزنا دهند فهي طالق فزوجها انها تطلق في الوجهين لان شرط الحنث وان كان
هو التزويج الا ان تمام التزويج بتزوجه وعند ذلك هي في نكاحه الا ترى ان محمدا رحمه الله في هذه
المسئلة جعل الاجازة من تمام التزوج حتى قال بوقوع الطلاق في هذه المسئلة **وفي** المنتقى
اذا قال ان تزوجت فلانة او امرت انسانا تزوجها هي فهي طالق فامر انسانا بذلك فزوجها منه وتزوجها
بنفسه بعد ذلك لا تطلق لان اليمين انحلت بالامر لا الى جزاء **ولو قال** ان تزوجت فلانة
فهي طالق وان امرت انسانا يزوجنيها فهي طالق فامر انسانا فزوجها منه طلقت لان هناك يمينان
احديهما انعقدت على الامر والثانية على التزوج فبالامر ان انحلت اليمين المنعقدة على الامر ولم
تنحل اليمين المنعقدة على التزوج وكذا لو تزوجها بنفسه طلقت لما ذكرنا **ولو** قال ان تزوجت فلانة
وان امرت من يزوجنيها فهي طالق فامر انسانا فزوجها منه طلقت واليمين واحدة والشرط اثنان
الامر والتزوج فبمجرد الامر لا ينحل اليمين وهو بمنزلة قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وان تزوج
فلانة من غير ان يامر احدا بذلك لا يطلق لانه بعض الشروط فان امر بعد ذلك رجلا فقال زوجني
فلانة وهي امراته على حالها طلقت لانه كمل الشرط فقد تزوج وقد امر **و**عن ابن سماعة عن ابي يوسف اذا
قال الرجل ان تزوجت فلانة فهي طالق ان امرت فلانا فزوجنيها فهي طالق فامر فلانا فزوجها اياه وقال
تطلق ثنتين وان نوى واحدة فهي واحدة **و**روى عن ابي يوسف في رجل قال لامراتين لا املكهما ان
خطبتكما او تزوجتكما فانتما طالقان فخطبهما ثم تزوجهما لم يطلقا وقدم مثل هذا في الواحدة
ولو تزوجها من غير خطبة في عقدة او عقدتين طلقتا **و**لو خطب واحدة تزوجها طلقتا **و**لو تزوج
واحدة وطلقها ثم تزوجها طلقتا **و**لو قال ان خطبتكما او تزوجت هذه واشار الى امراة اخرى غير الخاطبتين
فانتن طوالق فتزوج المنفردة ثم خطب الاخريين وتزوجهما لم يقع الطلاق **نوع اخر اذا قال
امراته طالق** ان اكل كذا او شرب كذا وطلع فلانا او قال ان اكل كذا وشرب كذا وكلم فلانا فامراته طالق ما لم
يجتمع هذه الامور لا يقع الطلاق الا ان نوى شيا اخر هكذا حكي عن الفقيه ابي القاسم الصفار رحمه الله وان
كرر حرف الشرط فقال ان اكل وان شرب وان كلم فلانا ان قدم الجزاء فاي شي وجد من هذه الاشياء
يقع الطلاق ويرتفع اليمين وان اخر الجزاء لا يقع الطلاق ما لم توجد الامور كلها وهذا يجب ان يكون قول محمد
فاما على قول ابي يوسف اذا وجد واحد من هذه الاشيا يقع الطلاق ويرتفع اليمين وقد ذكرنا الخلاف
على هذا الوجه في قوله ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى وقد مرت المسئلة من قبل
بطلاق سوگند خورد كه بزمين فلان اندر نيايم وپنبه نچينم فدخل الارض ولم يلتقط القطن طلقت
لان كل واحد منهما منفي يبقى على حدة فصار كل واحد منهما شرطا على حدة اذا حلف بطلاق امراته ان لا يذوق
طعاما ولا شرابا فذاق احدهما طلقت امراته وكذلك اذا حلف ان لا ياكل كذا ولا كذا فاكل احدهما وكذلك
اذا حلف ان لا يكلم فلانا ولا فلانا فكلم احدهما **و**اما اذا قال لا اذوق طعاما وشرابا فذاق احدهما لا يحنث
هكذا ذكر محمد رحمه الله في ايمان الاصل **و**عن الفقيه ابي القاسم الصفار انه يحنث اعتبارا للعرف وفي العرف

يراد به نفي كل واحد منهما **و**كان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل يقول ينوي الزوج فان
لم تكن له نية فالجواب كما قال في الكتاب اذا قال زن ازوى بطلاق اگر سيكي خورد ومقامري كند
وكبوتربازي كند فكل واحد شرط على حدة بلا خلاف **نوع اخر اذا علق الطلاق بعدم
الفعل في محلين في وقت معين** بان قال ان لم ادخل هاتين الدارين اليوم او قال
ان لم اضرب فلانا سوطين في اليوم فدخل احدى الدارين دون الاخرى او ضرب احد السوطين اليوم
دون الاخر ومضى اليوم حنث في يمينه لان شرط بره دخول الدارين وضرب السوطين ولم يوجد ففات
شرط البر وعند فوات شرط البر يتعين الحنث وكذلك اذا قال ان لم اكلم فلانا وفلانا اليوم فامراته
طالق فكلم احدهما ولم يكلم الاخر حتى مضى اليوم طلقت امراته وصار الاصل ان اليمين متى عقدت على
عدم الفعل في محلين ينظر فيها الى شرط البر وعند فوات شرط البر يتعين الحنث في ايمان الجامع في باب
من الايمان مما يوجب الرجل على نفسه **وفي** فتاوى ابي الليث فيمن قال لامراته ان لم ادخل الليلة المدينة
ولم الق فلانا فانت طالق فدخل ولم يصادفه في منزله ولم يلقه حتى اصبح قال ان كان حين حلف كان
عالما انه غائب عن منزله يحنث وان كان لا يعلم بغيبته لا يحنث في قول ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف
وهو نظير ما لو حلف ليقتلن فلانا وفلان ميت وعلى قياس المسئلة المتقدمة ينبغي ان تطلق على كل
حال وينظر الى شرط البر وشرط البر شيان دخول البلدة ورؤية فلان ولم يوجد رؤية فلان ففات
الشرط فتعين الحنث **نوع اخر يبتني على اصل** ان المعرف من كل وجه لا يدخل تحت
اسم النكرة وهو قوله احد وما اشبهه والمعرف من وجه يدخل تحت اسم النكرة والمعرف من كل وجه
ما لا يشاركه غيره في ذلك كالمشار اليه وكالمضاف بالكناية فالمشار اليه نحو قوله هذه الدار او هذا
العبد فانه لا يدخل تحت قوله هذه الدار وهذا العبد غير المشار اليه والمضاف بالكناية نحو قوله داري
وعبدي فانه لا يدخل تحت قوله داري وعبدي دار غيره وعبد غيره فاما المعرف بالاسم نحو قولنا
محمد ابن عبد الله يدخل تحت اسم النكرة لانه معرف من وجه لان التعريف بالاسم والاضافة الى الاب
لا تنقطع الشركة من كل وجه لان المسمى محمد ابن عبد الله كثير ولهذا يحسن الاستفهام فيقال اي محمد
ابن عبد الله فيحتاج الى زيادة تعريف فيبقى فيه نوع تنكير ان صار معرفا من وجه بالاسم من حيث ان
الاسامي في الاصل وضعت للتعريف فمن حيث انه معرفة كان يخرج عن اسم النكرة فمن حيث انه نكرة
لا يخرج فلا يخرج بالشك والاحتمال بيان هذا الاصل في مسايل ذكرها محمد في الجامع اذا قال الرجل ان
دخل داري هذه احد فامراته طالق فدخلها الحالف بنفسه لا تطلق امراته اذا لم يكن له نية وقت اليمين
لان شرط وقوع الطلاق دخول شخص منكر والحالف صار معرفا من كل وجه باضافة الدار اليه بالكناية
وان نوى الحالف نفسه صحت نيته لانه نوى ما يحتمله لفظه لان احدا اسم لشخص من بني ادم نكرة فاذا
نوى بنفسه فقد نوى شخصا من بني ادم معرفة فقد وجد بعض معاني الحقيقة فكان ناويا المجاز من
كلامه وفيه تغليظ عليه لانه حنث بدخوله بارادته ويحنث بدخول غيره بالظاهر في القضا **قال**
رجل اسمه محمد بن عبد الله وله غلام قال ان كلم غلام ابن محمد بن عبد الله هذا احدا فامراته طالق اشار الحالف
الى الغلام لا الى نفسه ثم ان الحالف كلمه بنفسه او كلمه احد غيره تطلق امراته وانما وقع الطلاق بكلام الحالف
وان صار معرفا بالاسم لانه صار معرفا من وجه لما ذكرنا ان التعريف بالاسم تعريف من وجه دون وجه وقد
ذكرنا ان المعرف من وجه يدخل تحت اسم النكرة فان قيل لا بل التعريف بالاسم تعريف من كل وجه بدليل

ان من قال فلانه بنت فلان التي اتزوجها طالق لا يتعلق الطلاق لانها صارت معرفة بالاسم فلغت
الصفة اذ الصفة في المعرف لغو ضايع وصار التعريف بالاسم كالتعريف بالاشارة في هذه الصورة
فهاهنا يجب ان يكون كذلك ولو عرف الحالف نفسه بالاشارة الى نفسه لا يدخل تحت اليمين فكذا
اذا عرف نفسه بالاسم والجواب عن هذا الاشكال من وجهين احدهما لا بل التعريف بالاسم تعريف
من وجه على ما مر فصار الحالف معرفا من وجه دون وجه وحاجتنا الى اخراجه عن قوله احد ثم حيث
انه معرف ان كان يخرج ثم حيث انه منكر لا يخرج فلا يخرج بالشك والاحتمال وفي مسئلة الطلاق
الحاجة الى ايقاع الطلاق عند التزوج فلا يقع بالشك والاحتمال فان قيل ما ذكرتم يشكل بما لو قال
كل امراة اتزوجها ما دامت عمروه حية او قال حتى تموت فهي طالق فتزوج عمروه لا تطلق وقد صارت عمروه
معرفه بالاسم فينبغي ان تدخل تحت اسم النكرة وهو قوله كل امراة حتى تطلق اذا تزوجها ومع هذا
لا تطلق قلنا عامة المشايخ على ان تاويل المسئلة ان عمروه كانت مشارا اليها بان قال ما دام عمروه
هذه حية فاذا لم يكن مشارا اليها يطلق وتدخل تحت اسم النكرة الجواب الثاني ان الاسم والنسبة
وضعا التعريف الغايب لا التعريف الحاضر الاشارة كما في الشهادة فانها اذا قامت على غايب او ميت
يشترط الاسم والنسب واذا قامت على حاضر يشترط الاشارة اذا ثبت هذا نقول الحالف هاهنا
حاضر فيشترط لتعريفه الاشارة او الاضافة بالكتابة ولم يوجد فلم يصر معرفا بل بقي منكرا فيدخل
تحت اسم النكرة وفي مسئلة الطلاق الاسم والنسب في الغايب لا في الحاضر بان كانت فلانه
حاضرة لا يحصل بهما التعريف ولا تلغو الصفة ويتعلق الطلاق بالتزوج هكذا ذكر شيخ الاسلام
ولو قال لنسايه المراة التي تدخل منكن الدار طالق فدخلت امراة من نسايه الدار طلقت ولا تطلق
واحدة منهن قبل الدخول ولو قال امراته فلانه التي تدخل الدار طالق فطلقت فلانه للحال ولا يتعلق طلاقها
بدخول الدار لان في المسئلة الاولى المسماة غير معرفه فيتعلق الحكم بالصفة المذكورة وصارت بمعنى الشرط
كانه قال ان دخلت امراة من نساى الدار فهي طالق وفي المسئلة الثانية المسماة معرفة بالنسبة
فلغا ذكر الصفة فيها والتحقت بالعدم كانه قال فلانه طالق وعلى قياس مسئلة عمروه ينبغي ان يقال
على قول عامة المشايخ انها تطلق فلانه للحال اذا كانت فلانه مشارا اليها لان التعريف لا يحصل الا
من كل وجه فلا يلغو ذكر الصفة فيها وعلى ما ذكر شيخ الاسلام رحمه الله يجب ان يقال لو كانت
فلانه حاضرة لا تطلق فلانه للحال لانها اذا كانت حاضرة فتعريفها بالاشارة فلا تصير معرفة
بالاسم فلا يلغو ذكر الصفة فيها ولو قال فلانه بنت فلان طالق ان دخلت الدار لم تطلق حتى تدخل
بخلاف ما لو قال فلانه بنت فلان التي تدخل الدار طالق والفرق ان قوله ان دخلت صريح في الشرط
ومن حكم الشرط ان المعلق به لا ينزل الا عند وجوده وفي حق هذا المعنى المعرف والمنكر سواء فاما النسبة
او الصفة ليس بصريح في الشرط ولكن تعتبر النسبة والصفة شرطا اذا صح ذكرهما وانما يصح ذكرهما
في المنكر دون المعرف فاذا قال المراة التي اتزوجها طالق فتزوج امراة تطلق ولو قال هذه المراة التي
اتزوجها طالق فتزوجها لا تطلق لان في المسئلة الاولى المسماة غير معرف اصلا فيتعلق الحكم بالصفة
المذكورة وصارت شرطا كانه قال ان تزوجت امراة وفي المسئلة الثانية المسماة معرفة بالاشارة
فلغت الصفة المذكورة والتحقت بالعدم كانه قال هذه طالق ومن قال لاجنبية هذه طالق ثم تزوجها
لا تطلق واذا قال ان دخلت الدار فكل امراة اتزوجها فهي طالق وله امراة فدخل الدار وطلق امراته ثم

تزوجها

تزوجها طلقت لان المعلق بالشرط كالمرسل عند الشرط فيصير قايلا عند دخول الدار كل امراة
اتزوجها فهي طالق وله امراة فطلقها ثم تزوجها تطلق ايضا وروى هشام عن ابي يوسف انها
لا تطلق وروى عنه ايضا اذا قال لامراته ان طلقتك فكل امراة اتزوجها فهي طالق فطلقها ثم تزوجها
لا تطلق وعلل فقال لان اليمين انما وقعت بفعل فيها بالنكاح على غيرها وروى عنه ايضا اذا قال ان
طلقت فلانه فكل امراة اتزوجها فهي طالق فهذا على غيرها ووجه ما روى عن ابي يوسف انها صارت
معرفة بالاضافة بالكتابة وبذكر الاسم فلا تدخل تحت اسم النكرة كما لو قال لامراته كل امراة اتزوجها
ما دمت حية فهي طالق فطلق امراته ثم تزوجها لا تطلق لانها صارت معرفه بالاضافه بالكتابه ولم
تدخل تحت اسم النكرة ووجه ما ذكرنا انها تطلق ان قوله لامراته ان دخلت الدار فكل امراة اتزوجها
فهي طالق يمينان معنى وان كانت يمينا واحدة صورة لان قوله ان دخلت الدار شرط وجزاوه قوله فكل
امراة اتزوجها فهي طالق وقوله كل امراة اتزوجها فهي طالق يمين تام فعلم انه يمينان معنى فيصير وزنها
معرفة في اليمين الاولى لا يمنع دخولها تحت اسم النكرة في اليمين الثانية الا ترى ان الرجل اذا
قال ان دخلت الدار فكل امراة اتزوجها فهي طالق وفلانه هذه واشار الى المراة التي في نكاحه فدخل
الدار حتى وقع الطلاق على فلانه ثم تزوج فلانه طلقت وهل لاحد ان يقول بان فلانه صارت
معرفة بالاشارة اليها فلا يدخل تحت اسم النكرة ولكن قبل الموجود هنا يمينان فيصير وزنها
معرفة في احديهما لا يمنع دخولها تحت اسم النكرة في الاخرى والدليل على صحة ما قلنا ما ذكر
الفضلي في فتاويه قال اذا قال الرجل ان فعلت كذا ما لم اتزوج فاطمة فكل امراة اتزوجها فهي طالق
ففعل ذلك الفعل ثم تزوج فاطمة تطلق لان عند ذلك الفعل يصير قايلا كل امراة اتزوجها فهي طالق
فيقع الطلاق على فاطمة وان صارت معرفة بقوله ما لم اتزوج فاطمة ولكن قبل هذا يمينان معنى
فيصير وزنها معرفة في اليمين الاولى لا يمنع دخولها تحت اسم النكرة في اليمين الثانية وحكي عن
شمس الاسلام الاوزجندي انه سيل عمن قال لامراته اكر ترا بزنم هر زنى كه مرا بود وباشد بطلاق
فضربها فطلقها وتزوجها بعد ذلك انها لا تطلق لانه اوقع الطلاق على امراة منكرة ومتى صارت
معرفة بالخطاب وفتوى به توافق رواية ابي يوسف وصار الحاصل ان في كل موضع كان الموجود
يمينان فالمعرف في شرط احدهما يدخل تحت اسم النكرة في اليمين الاخرى واذا كانت يمينا واحدة
فالمعرفة في الجزاء يدخل تحت اسم الشرط اذا كان الشرط باسم النكرة كما لو قال لامراته ان دخل داري
هذه احد فانت طالق فدخلت المراة الدار طلقت وان صارت معرفة في الجزاء ولم يمنع ذلك دخولها
تحت الشرط المذكور باسم النكرة والمعرفة في الشرط تدخل تحت الجزاء اذا كان الجزاء باسم النكرة
بيانه فيما ذكر في النوازل اذا قال لامراته ان فعلت كذا فنساى طوالق ففعلت ذلك الفعل
وقع الطلاق عليها وعلى غيرها وذكر في المنتقى عن محمد اذا قال لامراته ان وطيتك فكل امراة لي طالق
ثم وطيها طلقت هي وان قال ان وطيتك فانت طالق وكل امراة لي طالق فوطيها وقع عليها تطليقتان
ولو كانت له امراة اخرى وقع عليها تطليقة والمعرف في الشرط لا يدخل تحت اسم النكرة المذكور في
الشرط بيانه فيما اذا قال ان دخل داري هذه احد فامراتي طالق فدخلها الحالف لا تطلق امراته لانه صار
معرفا في الشرط باضافة الدار الى نفسه فلا يدخل تحت اسم النكرة وهو قوله احد فعلى هذا يخرج
جنس هذه المسايل قال محمد رحمه الله في الجامع اذا قالت المراة لزوجها انك تزوجت علي فقال

الرجل كل امراة لي طالق ثلاثا طلقت المخاطبة وروى عن ابي يوسف انها لا تطلق لان غرض
الزوج من هذه اليمين تطييب نفسها وتسكين قلبها من كل وجه وذلك انما يحصل اذا اراد
الزوج ايقاع الطلاق على امراة اخرى وانا نقول يحتمل ان يكون غرض الزوج ما قلتم ويحتمل ان
يكون غرضه معارضتها بايقاع الطلاق عليها لما انها بالغت في الخصومة والمشاجرة فاغضبه
كلامها فاراد ان يطلقها مع غيرها معارضة لها فتساقطت الدلالتان بقيت العبرة لعموم اللفظ وحكي
عن بعض المتاخرين من مشايخنا انه ينبغي ان يحكم الحال في هذا فان كان قد جرى بينهما قبل ذلك
مشاجرة وخصومة تدل على ان ذلك اغضب الزوج فان الزوج قال ذلك على سبيل الغضب يقع
الطلاق عليها وان لم يجر بينهما قبل ذلك خصومة ومشاجرة تدل على ان ذلك اغضب الزوج لا يقع
الطلاق عليها قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وهذا القول حسن عندي وكذلك اذا قالت
الم تريد ان تتزوج علي فقال الزوج كل امراة اتزوجها فهي طالق فطلقت المخاطبة ثم تزوجها تطلق ولو
قيل للرجل الك امراة غير هذه المراة فقال كل امراة لي فهي طالق لا تطلق هذه هكذا ذكر في فتاوى ابي الليث
رحمه الله فرق بين هذا وبينما اذا قالت المراة لزوجها انك تزوجت على امراة فقال كل امراة لي فهي طالق
حيث تطلق المخاطبة والفرق ان كلام الزوج في المسالتين بناء على سوال السايل فانما يدخل تحت
كلام الزوج ما يجوز ان يكون داخلا في سوال السايل والمذكور في قول المراة انك تزوجت على امراة
واسم المراة يتناولها كما يتناول غيرها فجاز ان تدخل هي تحت قول الزوج اما المذكور في المسالة الاخرى
في سوال السايل غير هذه وقوله غير هذه المراة لا يحتمل هذه المراة فلا يدخل قول الزوج قال لامراته كل
امراة اتزوجها باسمك فهي طالق فطلق هذه المراة ثم تزوجها لا تطلق وان نواها عند اليمين

الفصل الثامن عشر في الطلاق الذي يقع بقوله اول امراة اتزوجها وبقوله اخر امراة اتزوجها

قال محمد رحمه الله في الاصل اذا قال الرجل اول امراة اتزوجها
فهي طالق فتزوج امراتين في عقدة وواحدة في عقدة لم تطلق واحدة منهن لانه اوقع الطلاق على اول امراة
تزوجها والاول اسم فرد سابق وفي المراتين ان وجد السبق لم توجد الفردية وفي الواحدة ان وجد الفردية
لم يوجد السبق فان كان قال مع هذا او اخر امراة اتزوجها فهي طالق لا تطلق الثالثة ما لم يمت الزوج فاذا
مات يقع الطلاق عند ابي حنيفة مستندا الى وقت التزوج وعندهما مقتصرا ولو قال اخر
امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراة لم يتزوج قبلها ولا بعدها حتى مات لم تطلق لانها موصوفة
بالاولية فلا يتصف بالاخرية لتنافي بينهما ولو قال اول امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراتين احدهما
معتدة الغير وقع الطلاق على التي صح نكاحها وكذلك لو تزوج امراة نكاحا فاسدا ثم تزوج بعدها
اخرى نكاحا صحيحا يقع الطلاق على الاخرى وهذا بناء على ان ذكر التزوج في المستقبل ينصرف الى
النكاح الصحيح دون الفاسد فكانه قال اول امراة اتزوجها نكاحا صحيحا فهي طالق والتي صح نكاحها اول
امراة تزوجها نكاحا صحيحا قال في الجامع اذا قال الرجل اخر امراة اتزوجها طالق فتزوج عمرة ثم تزوج
زينب ثم طلق عمرة قبل الدخول بها ثم تزوج عمرة ثانيا ثم مات الحالف طلقت زينب ولا تطلق عمرة
لان الحالف جعل الاخرية صفة للعين وزينب هي الموصوفة بذلك لا عمرة لان عمرة موصوفة بكونها
اولا في النكاح الاول وكل ذات اتصف بالاولية في نكاح لا يتصف بالاخرية في نكاح اخر لان الذات لا تختلف
باختلاف النكاح والذات الواحد في الشاهد لا يجوز ان يتصف بالاولية والاخرية ولو نظر الى عشر نسوة

نسوة فقال اخر امراة اتزوجها منكن طالق فتزوج واحدة منهن ثم تزوج اخرى ثم طلق الاولى
ثم تزوجها ثم مات فالطلاق واقع على التي تزوجها مرة دون التي تزوجها مرتين وهذه المسالة والمسالة
الاولى سواء فيما اذا مات الزوج بعد ما تزوج الثانية وانما يفترقان فيما اذا لم يمت الزوج حتى
تزوج العاشرة بان تزوج مثلا اربعا وفارقهن ثم تزوج اربعا اخرى وفارقهن ثم تزوج التاسعة
ثم تزوج العاشرة فان العاشرة تطلق كما تزوجها مات الزوج او لم يمت الزوج وفي المسالة الاولى
لو تزوج عشر نسوة على التفاريق فالعاشرة لا تطلق ما لم يمت الزوج والفرق ان في المسالة الاولى
اوقع الطلاق على اخر امراة تزوجها من نساء العالم ما دام الزوج حيا لا يتيقن بكون العاشرة اخر امراة
يتزوجها من نساء العالم وفي المسالة الثانية اوقع الطلاق على اخر امراة يتزوجها من العشرة وكما تزوج
العاشرة فقد تيقنا بكونها اخر امراة تزوجها من العاشرة لانه لا يحتمل ثبوت هذه الصفة الاخرى
منهن لا لاتصاف الاولى بالاولية والثانية والثالثة وغيرهما بالوسطى فتعين العاشرة للاخرى
مات الزوج او لم قال في الكتاب الا ترى انه لو نظر الى امراتين وقال اخر امراة اتزوجها منكما فهي طالق
فتزوج احديهما ثم تزوج الاخرى طلقت الثانية حين تزوجها وان لم يمت الزوج وهو اشارة الى ما
قلنا ولو قال اخر امراة اتزوجها طالق فتزوج امراة وطلقها ثم تزوجها ثانيا لم تطلق وهو اشارة الى ما
قلنا ان المراة اذا اتصفت بالاولية في نكاح لا يتصور اتصافها بالاخرية في نكاح اخر ولو قال
اخر تزويج اتزوجه فالتي اتزوج طالق فتزوج امراة وطلقها ثم تزوجها ثانيا ومات الزوج طلقت التي
تزوجها مرتين لا التي تزوجها مرة لانه جعل الاخرية هاهنا صفة للتزوج واخر تزوج باشر نكاح
التي تزوجها مرتين اكثر ما في الباب انه تزوجها اولا الا ان النكاح الثاني غير الاول حقيقة فجاز ان
يتصف بكونه اخرا بخلاف ما تقدم لان هناك جعل الاخرية صفة للمراة وعين هذه المراة قد اتصفت
بالاولية فلا يتصور اتصافها بالاخرية وكذلك لو نظر الى عشر نسوة وقال اخر تزويج اتزوجه منكن فالتي
اتزوج طالق فتزوج واحدة وطلقها ثم تزوج اخرى ثم تزوج التي طلقها ثم مات الزوج طلقت التي تزوجها
مرتين لما قلنا ولو تزوج العاشرة لم تطلق العاشرة حتى يموت الزوج فرق بين هذا وبينما اذا قال اخر
امراة اتزوجها منكن طالق حيث تطلق العاشرة كما تزوجها وان لم يمت الزوج والفرق ان في هذه المسالة
جعل الاخرية صفة للتزوج وقبل موت الزوج لم تثبت هذه الصفة للعاشرة فانه اذا تزوج واحدة
اخرى من العشرة ثم مات الزوج كان تزوجها اخرا وفيما تقدم جعل الاخرية صفة للمراة وقبل موت الزوج
ثبت صفة الاخرية للعاشرة قال في الكتاب الا ترى انه لو نظر الى امراتين وقال اخر تزويج اتزوجه
منكما فالتي اتزوج طالق فتزوج واحدة ثم الثانية لا تطلق الثانية ما لم يمت الزوج وبمثله لو قال اخر
امراة اتزوجها منكما طالق فتزوج احديهما ثم تزوج الاخرى طلقت الاخرى ووقع الفرق بينما اذا جعل
الاخرية صفة للمراة وبينما اذا جعل الاخرية صفة للتزوج فكذا فيما تقدم

الفصل التاسع عشر في الشهادة في الطلاق والدعوى والخصومة في ذلك

قال محمد رحمه الله في الاصل اذا شهد شاهدان على رجل انه طلق احدى امراتيه ثلاثا ولم يسمها
فالقياس ان لا تقبل شهادتهما وفي الاستحسان تقبل ويجبر الزوج على البيان وبه اخذ علماونا رحمهم الله
وحاصل المسالة راجع الى ان الدعوى هل هو شرط لقبول الشهادة على الطلاق فعلى جواب القياس
شرط والدعوى من المجهول لا يتحقق وعلى جواب الاستحسان الدعوى ليس بشرط لانها قامت على تحريم

وحرمة الفرج حق الله تعالى بدليل انه لا تزول الحرمة باباحتها وبدلها والشهادة على حق الله
تعالى تقبل بدون الدعوى كالشهادة على الزنا واذا لم تكن الدعوى شرطا لقبول الشهادة
على الطلاق استحسانا لم تكن جهالة المطلقة مانعة قبول الشهادة لانه ليس في هذه جهالة
المطلقة الا عدم الدعوى والدعوى ليست بشرط على جواب الاستحسان واذا شهد الشهود
على رجل انه طلق فلانة فقال امراته ما طلقني وقال الزوج ليس اسمها فلانة وشهد الشهود ان اسمها
فلانة والطلاق ثلاث فانه ينبغي للقاضي ان يفرق بينهما بناء على ما قلنا ان الشهادة على الطلاق
تقبل من غير الدعوى استحسانا فاذا قبلت الشهادة وقد ثبت ان له امراة بالاسم الذي سماها به
وقع الطلاق عليها وكذلك هذا في عتق الامة اذا شهد الشهود انه اعتق فلانة وشهد الشهود ان
اسم مملوكه فلانة وقالت فلانة لم يعتقني فان القاضي يقضي بالعتق اذا شهد شاهد على تطليقة
وشهد اخر على تطليقتين او على ثلاث تطليقات لم تقبل هذه الشهادة عند ابي حنيفة وعند
ابي يوسف ومحمد تقبل الشهادة على تطليقة واحدة وهو نظير ما لو شهد احد الشاهدين بالف
والاخر شهد بالفين والمدعي يدعي الالفين لا تقبل الشهادة عند ابي حنيفة اصلا على ما ياتي
بيانه في كتاب الشهادات ان شاء الله اذا شهد احدهما انه طلقها ان دخلت الدار وقد دخلت
وشهد الاخر انه طلقها ان كلمت فلانا وقد كلمت فشهادتهما باطلة لانهما شهدا بيمينين مختلفين
وكذا اذا شهد احدهما انه طلقها ثلاثا وشهد الاخر انه قال لها انت علي حرام سوى الطلاق فشهادتهما
باطلة ايضا وكذا اذا شهد احدهما بالخلية والاخر بالبرية او شهد احدهما بالبتة والاخر بالباين
فشهادتهما باطلة وكذا لو شهد احدهما بانه قال لامراته ان دخلت فلانة وفلانة الدار فهما طالقان
وشهد الاخر انه قال ان دخلت فلانة الدار فهي طالق فشهادتهما باطلة ولو شهد احدهما انه قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة معك وشهد الاخر انه قال لها ان دخلت الدار فانت طالق
فانه تقبل الشهادة على طلاقها ولا تقبل على طلاق فلانة لان ها هنا اتفقا على ان شرط الحنث واحد
وهو دخولها الدار الا ان احدهما شهد انه علق بهذا الشرط طلاقها وطلاق الاخرى بلفظ الجمع وهذا لا
يمنع قبول الشهادة في التنجيز بان شهد احدهما انه طلق زينب وعمرة فانه تقبل شهادتهما على طلاق
زينب فكذا في التعليق بخلاف المسئلة الاولى لان هناك اختلفا في شرط الحنث وليس على كل
واحد منهما الا شاهد واحد وكذلك اذا شهد احدهما انه قال فلانة طالق لا بل فلانة وشهد الاخر
انه قال فلانة طالق سمى الاولى لا غير تقبل شهادتهما على طلاق فلانة لاتفاقهما على طلاقها لفظا واذا
اختلفا في مقدار الشروط التي علق به الطلاق او في التعليق والارسال او في مقدار الانفعال
او في صفاتها او في اشتراطها وحروفها فذلك كله اختلاف في المشهود به فيمنع قبول الشهادة واذا شهد
الرجل على طلاق امه ان كانت الام تدعي الطلاق لا تقبل شهادته وان كانت تجحد تقبل شهادته لان للام
في طلاق نفسها منفعة ومضرة فتعتبر الشهادة لها اذا ادعت وعليها اذا جحدت بخلاف ما لو شهد
على طلاق ضرة امه حيث لا تقبل شهادته ادعت الام ذلك او جحدت لان للام في طلاق ضرتها منفعة
من كل وجه لا يشوبه ضرر فانه يخلص لها الفراش فاعتبرت الشهادة واقعة للام وان جحدت ولو
شهد على طلاق اخته قبلت شهادته ادعت الاخت ذلك او جحدت لانه امكن ان تعتبر هذه الشهادة
واقعة للاخت او عليها فلذلك مقبولة اذا شهد احد الشاهدين على تطليقة باينة وشهد الاخر

على

على تطليقة رجعية قبلت شهادتهما على تطليقة رجعية لانهما اتفقا على اصل الطلاق وتفرد
احدهما بزيادة صفة اذا شهد احدهما بتطليقة والاخر بنصف تطليقة لا تقبل شهادتهما عند
ابي حنيفة كما لو شهد احدهما بتطليقة وشهد الاخر بتطليقتين وهذا لان النصف من الواحدة
كالواحدة من الثنتين واذا اختلفا في الانشاء والاقرار بان شهد احدهما بالانشاء وشهد الاخر
بالاقرار او اختلفا في الزمان او في المكان بان شهد احدهما انه طلقها يوم الجمعة وشهد الاخر انه
طلقها يوم السبت او شهد احدهما انه طلقها في بلدة كذا وشهد الاخر انه طلقها في بلدة كذا تقبل
شهادتهما ولو شهد احدهما انه طلقها يوم النحر بمكة وشهد الاخر انه طلقها في هذا اليوم بكوفة لا تقبل
شهادتهما لا لاختلاف المكان بل لان القاضي تيقن بكذب احد الشاهدين ولو كانا شهدا بذلك على
يومين متفرقين بينهما من الايام على قدر ما يسير الراكب من كوفة الى مكة جازت شهادتهما لانه لم يتيقن
بكذب احدهما في هذه الصورة لم يبق الا اختلاف المكان وباختلاف المكان لا يختلف المشهود به
وهو الطلاق ثم في الوجه الاول لو كان احد الفريقين شهدوا اولا وقضى القاضي بشهادتهم ثم شهد الفريق
الاخر فالقاضي لا يقضي بشهادة الفريق الثاني ولا يبطل قضاؤه بشهادة الفريق الاول لان في هذا الوجه
بعد قضاء القاضي من حيث الظاهر وقع الشك في بطلانه بشهادة الفريق الثاني ان كانوا صدقة بطل
وان كانوا كذبة لا يبطل فلا يبطل القضاء بالشك وفي الوجه الاول وقع الشك في جواز القضاء ونظير
هذه المسئلة ما لو قال لامراتين له ايتكما اكلت هذا الرغيف فهي طالق فجاءت كل امراة بالبينة انها هي
التي اكلته لا تقبل شهادتهما لان القاضي تيقن بكذب احدى البينتين لان الشرط اكل كل الرغيف و
استحال ان يكون كل واحدة منهما اكلته كل الرغيف وان جاءت احدى البينتين قبل الاخرى
وقضى القاضي بها ثم جاءت الاخرى فالقاضي لا يلتفت اليها وطريقه ما قلنا وفي نوادر هشام عن
محمد في رجل ادعت عليه امراته انه طلقها ثلاثا وهو يجحد ثم مات الزوج فجاءت المراة تطلب الميراث
قال ان صدقته المراة قبل ان يموت وقالت صدقت لم يطلقني ورثته وان لم ترجع الى التصديق حتى
مات لم ترثه مرت امراة بين يدي رجل فقال الرجل هي طالق وسمع ذلك منه قوم ثم راوها معه بعد
ذلك فقال هذه امراتي فشهدوا عليه انه طلقها فقال الرجل طلقتها امس وهي ليست بامراتي وتزوجتها
اليوم وقال القوم طلقها امس ولا يدرى اكانت امراته ام لا لا تطلق حتى يشهدوا عليه انه طلقها
وهي امراته ابن سماعة في نوادره عن محمد في رجل شهد عليه شاهد انه طلق امراته واحدة باينة
وشهد اخر عليه انه طلقها ثلاثا فهي واحدة يملك الرجعة وفي المنتقى روى عن محمد في رجل قال
امراته طالق ثلاثا ان كان دخل الدار اليوم فشهد شاهدان انه دخل قال فامراته طالق فان قال الزوج
عبدي حر ان كانا رآني دخلت الدار معناه ان كان الشاهدان رآني لا يحكم بحكم العتق بقولهما حتى
تشهد شاهدان غير الاولين ان الاولين راياه قد دخل وكذلك لو كان الزوج قال عبدي حر ان لم يكونا
شهدا على بزور لا يحكم بعتق عبده لانه يمكن للذي حلف ان يقول ان الشاهدين لم يرياني قد دخلت
وقد شهدا بزور بشر عن ابي يوسف شاهدان شهدا على رجل انه طلق امراته وشهد اخران
في ذلك بانه قال ان دخلت الدار والمجلس واحد والكلام واحد فاني اخذ بشهادة الساب وان لم تدع
المراة ذلك وفرقت بينهما لانهما شهدا بالتحريم داود بن رشيد عن محمد شهد شاهدان على رجل انه
طلقها واحدة قبل ان يدخل بها وشهد اخران انه طلقها ثلاثا ولا يدرى ايهما اول قال اجعلها ثلاثا

من قبل ان شهادتهم انه طلقها ثلاثا اقرار منه انه طلقها وهي امراته وكذلك لو شهد كل فريق
منهما بطلاق معلق بدخول الدار وفي نوادر ابن سماعة عن محمد اذا شهد شاهد على رجل انه
طلق امراته واحدة وشهد اخر انه طلقها ثنتين وشهد اخر انه طلقها ثلاثا وكانت المراة مدخولا
بها قال هي طالق ثلاثا وان لم يكن دخل بها فهي طالق ثنتين قال في تعليل وقوع الثلاث من قبل ان
صاحب الثلاث وصاحب الثنتين قد اجمعا على الثنتين وصاحب الثلاث مع صاحب الواحدة اجمعا
على الواحدة فطلقت ثلاثا لهذا وفي شهادات المنتقى رجل حلف بطلاق امراته او بعتاق عبد
ان لا يسفت لفلان خصم له يدعي عليه حقا فشهدت عليه بينة انه قد خرج من المصر خروج
هرب من المدعي ولم يشهدوا على اقرار الخارج انه هرب من الخصم قال ابو يوسف رحمه الله اذا
شهدوا عليه انه خرج خروج هرب منه وتغيب عنه قبلت الشهادة وطلقت المراة وعتق
العبد قال وهذا عندي بمنزلة الشهادة على الاباق رجل جعل امر امراته بيدها ثم قال لرجلين اخبرا
انى جعلت امرها بيدها فقالا لا نشهد انا اخبرناها ان زوجها قد جعل امرها بيدها وطلقت نفسها
والزوج يجحد ذلك اجزت شهادتهما ولو قال لهما اجعلا امرها بيدها فقالا لا نشهد انا جعلنا امرها
بيدها وانها اختارت نفسها لم اقبل شهادتهما لان فعلهما اذ لا يستقيم ان يصير الامر بيدها الا بقولهما
جعلنا امرك بيدك املي في الفصل الاول لم يشهدا على فعل منهما مثل ذلك الا ترى انه لو قال اخبراها
فلم يفعلا فاخبرها غيرهما ان الامر يصير في يدها ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله اذا اختلف
شاهدان في الطلاق فشهد احدهما بالنبطية او بالفارسية او بلسان اخر غير ذلك وشهد اخر انه
طلقها بالعربية لا تقبل شهادتهما قال ولو كان هذا في الاقرار بمال اجزته قبل وليس الطلاق كذلك
لانى ابو بد في الطلاق في وجوه وقال فيما اذا شهد شاهد على رجل انه قال له انت حر وشهد الاخر
انه قال له بالفارسية بولدادى تقبل شهادتهما قال لانه ليس له وجه اخر غير العتق ابن سماعة
عن ابي يوسف في نوادره اذا قال لامراته ان قلت كذا انت طالق وعبدي حر فشهد عليه شاهد انه
قال لها يوم الجمعة غدوة انت طالق وشهد عليه شاهد اخر انه قال لها يوم الجمعة عشية انت طالق
قبلت شهادتهما وعنه ايضا في صورة اخرى اذا قال لامراته ان كلمت فلانا فانت طالق فشهد احد
الشاهدين انه كلمه غدوة وشهد الاخر انه كلمه عشية طلقت امراته وعنه في فصل العتق بخلاف
هذا فانه قال فيمن قال لعبده ان كلمت فلانا فانت حر فشهد شاهد انه كلمه اليوم وشهد الاخر انه كلمه
امس لا تقبل هذه الشهادة وعنه ايضا اذا قال لامراته ان ذكرت طلاقك سميت طلاقك ان تكلمت
فعبدي حر فشهد احدهما انه طلقها اليوم وشهد الاخر انه طلقها امس يقع الطلاق ولا يقع العتق وعنه
ايضا اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فشهد احد الشاهدين انه دخلها غدوة وشهد الاخر
انه دخلها عشية لم تقبل وعنه ايضا انه لو جعل امر امراته بيدها شهرا فشهد شاهد انها اختارت
نفسها يوم الجمعة وشهد الاخر انها اختارت نفسها يوم الخميس لا تقبل شهادتهما وفي نوادر
هشام قال سمعت محمدا رحمه الله يقول في رجل تحته امة اعتقت فشهد شاهد عليه انه طلقها وهي
امة ثنتين وشهد اخر انه طلقها بعدما اعتقت ثلاثا فهما تطليقتان يملك الرجعة قال هشام
وسمعته يقول في الشاهد يشهد ان فلانا طلق امراته ثلاثا البتة وشهد اخران فلانا طلقها ثنتين البتة
قال هي تطليقتان يملك الرجعة وذكر ابن سماعة عن ابي يوسف في نوادره اذا شهد شاهد انه قال ان دخلت

هذه الدار فامراتي طالق وشهد اخر انه قال ان دخلت هذه وهذه الدار فامراتي طالق فالشهادة
باطلة لان الذي شهد بهذه وهذه وشهد انه اذا دخل عين الدار التي شهد عليها صاحبه انه يقع الحنث
ثم لا يقع الحنث بعد ذلك بدخول الدار الاخرى التي شهد عليها صاحبه وفي كتاب الاقضية من المنتقى
اذا شهد شاهدان على رجل انه قال لامراته ان كلمت فلانا فانت طالق ثلاثا فالقاضي يسال المراة هل كلمت
فلانا بعد ذلك اليمين فان قالت نعم سمع من الشاهدين شهادتهما وان قالت لا لا اسمع شهادتهما وان
قالت لا ادري هناك شهود يشهدون كلامها سمع القاضي شهادتهم فاذا شهد الشاهدان على اليمين وشهد
اخران على الكلام بعد ذلك فرق بينهما فان كان حلف في ذلك بطلاق كل امراة وله امراة غايبة وحضرت
بعدما نفذ الحكم لان القاضي يطلقها في قول ابي يوسف ولا يطلقها في قول ابي حنيفة رحمهما الله حتى
تعيد الشهود الشهادة على اليمين والشهادة على الكلام واذا شهد شاهدان عند المراة بطلاقها فهذا على
وجهين ان كان الزوج غايبا وسعها ان تتزوج وان كان الزوج حاضرا جاحدا للطلاق لا يسعها ان
تتزوج لاكن لا يسعها ان تمكنه منه لان في الوجه الاول لا يمكنها السوال عن الزوج فيحمل على انه معذرة في الوجه
الثاني السوال ممكن فاذا جحد احتج الى القضا بالفرقة والقضا بالفرقة انما يكون من القاضي بحضرة الخصمين
وفي فتاوى النسفي رحمه الله اذا شهد الشهود على رجل ان امراته هذه محرمة عليه بثلاث تطليقات
او قالوا حرام عليه بثلاث تطليقات ولم يقولوا طلقها ثلاثا قال في الشهادة قصور ولا بد من
اضافة الطلاق اليه وقال لا قصور في الشهادة ولا حاجة الى اضافة الطلاق اليه وهو الاشبه
والاصوب وفيه ايضا اذا شهد شاهدان على رجل انه حلف بالطلاق ان لا يفعل كذا وقد فعل وحنث
في يمينه فقيل ينبغي ان لا تقبل الشهادة بدون لفظ اليمين لان الشاهد قد نظر الحنث في يمين ولا حنث
وفيه ايضا اذا شهد الشهود ان هذه المراة حرام على زوجها هذا لا تقبل شهادتهم لان الحرمة انواع
حرمة بالايلاء وحرمة بالظهار وحرمة بالطلاق واحكامها مختلفة فلا بد من البيان والله اعلم
بالصواب

الفصل العشرون في طلاق المريض

اذا طلق المريض امراته طلاقا رجعيا ورثت ما دامت في العدة ولو طلقها طلاقا باينا او ثلاثا ثم مات وهي في
العدة فكذلك عندنا ترث ولو انقضت عدتها ثم مات لم ترث والحاصل ان الزوج بالطلاق في حال المرض
قصد ابطال حقها لانه قصد ابطال الزوجية والزوجية من الوجه التي هي متعلق الارث حقها
فيرد عليه ابطاله وذلك بابقاء الزوجية من الوجه التي هي متعلق الارث ما دام امكان الابقاء
ثابتا وما دامت العدة باقية فالامكان ثابت لان الشرع عمل بتاخير عمل الطلاق الى وقت انقضاء
العدة في كثير من الاحكام فكذا في حق هذا الحكم اما بعد انقضاء العدة فالامكان غير ثابت لان الشرع
لم يرد بتاخير عمل الطلاق بعد انقضاء العدة في حق حكم ما فعمل الطلاق عمله وارتفع النكاح من كل وجه
فلهذا لا ترث وهذا اذا طلقها من غير سوالها فاما اذا طلقها بسوالها فلا ميراث لها وكذلك اذا وقعت
الفرقة بمعنى من قبلها فلا ميراث لها لانا انما ابقينا النكاح في حق الارث مع وجود القاطع صيانة
لحقها وقد رضيت ببطلان حقها بسوال الطلاق وبمباشرة سبب الفرقة فعمل القاطع عمله وعن
هذا قلنا ان امراة العنين اذا اختارت نفسها في مرض الزوج فلا ميراث لها واذا جامعها ابن المريض مكرهة
لم ترث لان الفرقة غير مضاف الى الزوج وبقاء الارث بعد الفرقة بسبب الفرار وذلك عند اضافة
الفعل اليه فاذا لم يوجد لم يبق الميراث قال في الاصل الا ان يكون الاب امر الابن بذلك وينتقل فعل الابن

الى الاب في حق الفرقة كانه باشر بنفسه فيصير فارا وفي فتاوى ابى الليث رحمه الله اذا
قالت لزوجها طلقني فطلقها ثلاثا ثم مات وهي في العدة ورثت استحسانا لانها سالت الواحدة
وهو طلقها ثلاثا فقد طلقها بغير رضاها وحد مرض الموت الذى يصير به الزوج فارا ولا يصح
من المريض تبرعاته ان يكون صاحب فراش قد اضناه المرض فاما الذى يجى ويذهب فى حوايجه فليس
بمريض ولا فار وان كان يشتكي مع ذلك هكذا ذكره محمد رحمه الله وهكذا ذكر القدورى فى شرحه
وقد شرط ان يكون صاحب فراش وبه اخذ بعض مشايخ بلخ وبعض مشايخ ما وراء النهر حتى ان
على قول هولاء من اخذه وجع البطن لا يكون مريضا مرض الموت واختلفوا فيما بينهم في معنى قوله
فاما الذى يجى ويذهب فى حوايجه فليس بمريض قال مشايخ بلخ اراد به الذهاب الى حوايجه
في البيت من مشيه الى الخلا واشباه ذلك وقال مشايخنا اراد به الذهاب الى حوايجه خارج البيت
حتى ان على قول مشايخنا اذا امكنه الذهاب الى حوايجه في البيت ولكن لا يمكنه الذهاب الى
حوايجه خارج البيت فهو مريض وهو الصحيح فاما المراة لا تحتاج الى الخروج عن البيت فى حوايجها فلا
فلا يعتبر هذا الحد في حقها ولكن اذا كانت بحيث لا يمكنها الصعود على السطح فهى مريضة وقد
ذكر محمد رحمه الله فى الاصل مسايل تدل على ان الشرط خوف الهلاك على طريق الغلبة لا كونه صاحب
فراش فانه قال اذا اخرج الرجل للقصاص او للرجم فهو في حكم المريض واذا كان محصورا او محبوسا
في حد او قصاص او واقفا فى صف القتال فهو في حكم الصحيح لان الهلاك غالب فى الذى اخرج
للقتل وخرج للبراز وليس بغالب فى المحبوس والواقف فى صف القتال والمراة فى حالة الطلق
فى حكم المريض وان لم يكن صاحب فراش لان التلف فى هذه الحالة غالب ذكره القدورى واذا
نزل فى مسبعة او ركب سفينة فهو في حكم الصحة لان الهلاك فى حقها ليس بغالب واذا اخذ السبع
بفيه او انكسر سفينة وبقى على لوح واحد فهو في حكم المريض لان الهلاك فى حقهما غالب وفي الجامع
ايضا ما يدل على ان الشرط خوف الهلاك على طريقة الغلبة فانه قال فى المسلول والمقعد والمفلوج ما
دام يزداد ما به فهو في حكم المريض لانه ما دام يزداد ما به من العلة فالغالب ان اخره الموت فان صار
قديما لا يزداد فهو بمنزلة الصحيح لانه لا يخاف منه الهلاك غالبا وكذلك المدقوق على هذا وبه اخذ بعض
المشايخ وبه كان يفتى الصدر الكبير برهان الايمة والصدر الشهيد حسام الدين ومن المشايخ من قال
اذا اخرج للرجم فهو فى حكم المريض واذا اخرج للقصاص فهو في حكم الصحيح وفي المنتقى ابو سليمان
عن ابى يوسف عن ابى حنيفة ان المبارز طلاقه كطلاق الصحيح وهذا خلاف ما ذكرنا فى مسايل الاصل
ثم في كل موضع صار في حكم المريض وطلقها ومات وهي في العدة ورثت مات بهذه الجهة او بجهة
اخرى هكذا ذكر في الجامع الصغير لانه لما ثبت به حكم مرض الموت صار الموت الواقع عقيبه وعقيب
سبب اخر مضافا اليهما كالموت الواقع عقيب جرحين صالحين لزهوق الروح وان كانا على
التعاقب والترادف ولهذا قال في الاصل المريض الذى هو صاحب فراش اذا طلق امراته ثلاثا ثم
قتل انها ترث ولو طلقها ثلاثا وهو مريض وهما لا يتوارثان ثم صار بحال يتوارثان نحو ان يكون احدهما
عبدا فعتق او تكون المراة كتابية فاسلم لم ترثه لان حكم الفرار لا يثبت بالايقاع اذ النكاح لم يكن سبب
الميراث فى ذلك الوقت ولا بشرطه فلا يثبت حكم الفرار بعد ذلك ولو طلقها ثلاثا وهو مريض ثم قتلت
ابن زوجها ثم مات وهي في العدة فلها الميراث ولو ارتدت فى عدتها ثم اسلمت فلا ميراث لها والفرق

ان

ان بالارتداد خرجت من ان يكون اهلا لاستحقاق الارث فيبطل حقها فى الارث فلا يعود
بالاسلام فاما بالتقبيل لم يخرج عن الوراثة لان اثر التقبيل في اثبات المحرمية والمحرمية لا تنافي
الارث فلا يثبت بقاء النكاح في حق الارث واذا علق طلاق امراته بفعل نفسه ففعل ذلك الفعل وهو
مريض فهو فار سواء كان التعليق في حالة الصحة والشرط في حالة المرض او كان التعليق والشرط
في حالة المرض او كان التعليق والشرط في حالة المرض اما اذا كانا في حالة المرض فلانه لما باشر الشرط
مع علمه بوقوع الطلاق عنده لا محالة وبطلان حقها في الارث صار كانه اوقع الطلاق فى حالة
المرض ويستوى ان يكون فعلا للزوج منه بد كدخول الدار او لا بد منه كالصلوة والكلام مع الابوين
وما اشبههما لان الفعل الذى لا بد للزوج منه ان لم يكن جناية فى حقه فهو جناية فى حقها
من حيث انه يضر بها ويبطل حقها وحقها معصوم محترم في حق الزوج فيجعل اضطرار الزوج
فيجعل اضطرار الزوج عدما في حقها كتناول مال الغير عند الضرورة وان حصل التعليق
بفعل اجنبى ان حصل التعليق في حالة الصحة لا ترث لانه لم يوجد من الزوج حال التعلق حقها بماله
لا مباشرة العلة ولا مباشرة الشرط وكذلك الجواب بفعل سماوى نحو مجى راس الشهر وما اشبهه
وان حصل التعليق بفعلها ان كان فعلا لها منه بد فانها لا ترث على كل حال لان مباشرة الشرط منها
بلا ضرورة دلالة الرضا بوقوع الطلاق فينفذ الطلاق في حقها كما لو طلقها بسوالها وان كان فعلا
لا بد لها منه ان كان التعليق في حالة المرض ترث بالاجماع لان مباشرة العلة وجدت فى حالة المرض
بغير رضاها ومباشرة الشرط منها لا يدل على الرضا بحكم هذه العلة لانها مضطرة فى مباشرة هذا
الشرط فقد ابتليت ببليتين فاختارت اهونهما والعاقل يكون مضطرا باختيار ادون الشرين لدفع اعلاهما
فلا تثبت به الرضا بوقوع الطلاق وان كان التعليق في حالة الصحة والشرط فى حالة المرض فانها ترث
في قول ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا ترث لانه لم يوجد من الزوج مباشرة العلة فى حالة المرض
ولا مباشرة الشرط فلا يكون فارا كما لو حصل التعليق بفعل الاجنبى ولهما ان الشرط وجد من الزوج في
حالة المرض معنى بيانه انها محمولة من جهة الزوج على مباشرة الشرط فانها بسبب تعليقه ابتليت بين
شرين بين ان تفعل هذا الفعل فيقع الطلاق عليها وبين ان لا تفعل هذا فتتضرر بسبب الامتناع عن الفعل
اما فى الدنيا بان كان استيفاء مال او بالاخرة بان كانت صلوة مفروضة او كلام الابوين والمبتلى بين
الشرين يكون محمولا على تحمل ادناهما ودفع اعلاهما بحكم الضرورة والطبيعة والعادة كالمبتلى بين قتل
نفسه وبين قتل غيره يكون محمولا على قتل الغير لهذا وفعل المحمول مضاف الى الحامل كما فى الاكراه واذا
اضيف فعل المراة الى الزوج صار كان الزوج علق الطلاق فى حالة الصحة بفعل نفسه وفعل ذلك فى
مرضه واذا جعل طلاق امراته الى اجنبى في الصحة فطلقها في المرض فان كان التفويض على وجه لا
يملك عزله نحو ان ملكه لم ترث وان ملك عزله ورثت لانه اذا ملك عزله لا يكون التفويض لازما وما
لا يكون لازما من التصرف كان لبقايه حكم الانشاء فكانه انشا التفويض في المرض واذا لم يملك
عزله كان التفويض لازما فلا يكون لدوامه حكم الانشاء فلم يوجد فى مرض الموت لا مباشرة نفس
الطلاق ولا التفويض لا حقيقة ولا حكما فلا يثبت حكم الفرار وفي المنتقى بقول اذا امر رجلا في
صحته ان يطلق امراته ثلاثا فانطلق الوكيل الى خراسان فطلق امراة الامر ووافق ذلك مرض الامر
فلا ميراث لها اذا كان الامر في حال لا يستطيع ان يخرج الوكيل وان قدر على اخراجه فلم يخرجه فلها

علق

الميراث قلت واخراج الوكيل عن الوكالة انما يصح اذا علم الوكيل بالاخراج والوكيل هاهنا غايب فلا يثبت القدرة على اخراجه الا اذا كان بحال يخرجه ويعلمه بالاخراج و اذا قال ان لم افعل كذا فانت طالق ثلاثا حتى مات ورثت ان كان دخل بها لان الطلاق انما يقع في اخر جزء من اجزاء حيوته لان عدم الفعل عنده يتحقق وهو مريض في تلك الحالة فيصير فارا وان ماتت هي ورثها لان شرط وقوع الطلاق عدم الفعل من الزوج وانه لا يتحقق بموتها فيرث منها لبقاء النكاح و لو قال اذا مرضت فانت طالق ثلاثا ثم مرض ثم مات ورثته لان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فكانه قال بعد ما مرض انت طالق ثلاثا و كان الفقيه ابو القاسم الصفار رحمه الله يقول ينبغي ان لا ترث لان الطلاق انما يقع باول المرض وهو في تلك الحالة لا يكون صاحب فراش اذا ارتدت المراة وهي مريضة وماتت في العدة فلزوجها الميراث و لو ارتدت وهي صحيحة لا يرثها الزوج و الفرق ان الردة منها متى كانت في حالة المرض فالفرقة جاءت من قبلها بعد ما تعلق حق الزوج بمالها فصارت قاصدة ابطال حقه فارة عن الميراث فيرد عليها قصدها ما امكن فاما اذا كانت الردة منها في حالة الصحة فالفرقة جاءت من قبلها في حال لم يتعلق حق الزوج بمالها فلا تصير فارة قاصدة ابطال حقه و اذا ارتد الزوج ورثت ما دامت في العدة وان كان الزوج صحيحا لان ردة الزوج توجب القتل فيصير الزوج بها على شرف الهلاك فيصير كالمريض بسبب الردة والفرقة توجد بالردة فتحصل الفرقة في حالة المرض معنى فيصير الزوج بمباشرتها فارا بخلاف ردة المراة لانها لا توجب القتل فلا تصير بمعنى المريضة اذا الى منها وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهو مريض لم ترث لانه لم يباشر في مرض موته لا نفس الطلاق ولا شرط الطلاق فلا يصير فارا و لو كان الايلاء في مرض موته ورثت لمباشرة سبب الطلاق في المرض لان الايلاء طلاق موجل لان المولى في المعنى كانه قال ان مضى اربعة اشهر ولم اقربك فانت طالق وكذا اذا قال لامراته في مرضه قد كنت طلقتك ثلاثا في صحتي او قال جامعت ام امراتي او ابنت امراتي او قال تزوجتها بغير شهود او كان بيننا رضاع قبل النكاح او قال تزوجتها في العدة اما اذا قال طلقتك في صحتي فلانه اقر بالطلاق في المرض و ادعى الاسناد الى حالة الصحة فلم يصدق في دعوى الاسناد صيانة لحقها في الميراث بقي الاقرار بالطلاق في المرض و اما اذا قال جامعت ام امراتي او ابنت امراتي اما اذا قال فعلت ذلك في المرض فظاهر لانه باشر سبب الفرقة في المرض اما اذا قال فعلت في الصحة فلانه لا يصدق في دعوى الاستناد لما ذكرنا بقي الاقرار بمباشرة سبب الفرقة في المرض و اما اذا قال كان بيننا رضاع او قال تزوجتها في العدة فلانه اقر بفساد النكاح من الاصل والاقرار بفساد النكاح من الاصل من الزوج جعل انشاء للحرمة في الحال على ما عرف في كتاب النكاح اذا مات الرجل فقالت امراته قد كان طلقني ثلاثا في مرض موته ومات وانا في العدة ولي الميراث وقالت الورثة طلقك في الصحة ولا ميراث لك فالقول قولها لان الظاهر شاهد لها لانها تدعي بقاء النكاح بعد الموت في حق الميراث والنكاح كان ثابتا والظاهر في الثابت البقاء فكان الظاهر شاهدا لها وهذا هو الجواب قالت امراة الرجل بعد موته قد كنت اعتقت قبل ان يموت زوجي ولي الميراث وقالت الورثة لا بل اعتقت بعد موته او قالت امراة مسلم وهي يهودية او نصرانية بعد موته اسلمت قبل موته وقالت الورثة بل اسلمت بعد موته فالقول قول الورثة لان هناك الظاهر شاهد للورثة لان العتق عارض والاسلام كذلك والاصل في العوارض ان يحال بحدوثها على اقرب ما ظهر اما هاهنا بخلافه و اما

اذا طلق امراته ثلاثا في مرض موته ومات بعد ما ثبت الطلاق وثبت انقضاء العدة والتحقت هي بالاجنبيات ولهذا ثبت احكام الاجنبيات في حقها حتى لو تزوجت باخر يجوز ويبطل حقها في النفقة والسكنى ويجوز وضع الزكوة فيها وتقبل شهادته لها والاقرار للاجنبي صحيح والوصية له صحيحة ولابي حنيفة انه تمكنت التهمة في هذا التصادق وتهمة الظلم في هذه الوصية يجوز انهما تصادقا على ذلك ليبطل الميراث فيصح الاقرار والوصية فيزداد حقها والنكاح سبب التهمة فيعتبر تصادقهما في حقهما لانه لا تهمة في حقهما ولا يعتبر تصادقهما في حق غيرهما لان التهمة تتاتى في حق غيرهما اذا ثبت هذا فنقول اذا كان الميراث اكثر من الوصية والمقر به فلا تهمة اذ ليس فيه ابطال حق الغير فيعتبر تصادقهما فيه واذا كان الوصية والمقر به اكثر ففي حق الزيادة تهمة فلا يعتبر ويدون تصديقها اياه لا يرتفع النكاح فيما يرجع الى بطلان حقها في الارث فبقي الارث مع بقاء الارث لا يصح الاقرار والوصية واما ما ذكرنا من الاحكام قلنا تلك الاحكام تثبت بتصادقهما لانه لا تهمة فيها اذ ليس فيها ضرر على احد بخلاف الاقرار والوصية فان طلقها في مرضه بامرها ثم اقر لها بدين او اوصى لها بوصية فلها الاقل من الميراث ومن الوصية في قول علمائنا الثلاثة وفي قول زفر الاقرار والوصية فان طلقها في مرضه بامرها جايز لان المانع من جوازهما الميراث وقد بطل الميراث بسوالها الطلاق ولنا ما بينا من التهمة من حيث انه يجوز انها قصدت بالسوال تصحيح الاقرار والوصية فرددنا سوالها بهذه التهمة واقمنا العدة مقام النكاح في حق الحجر عن الوصية والاقرار بخلاف المسئلة الاولى على قولهما لان ثمة ثبت وقوع الطلاق في حالة الصحة بتصادقهما فثبت انقضاء العدة بخلاف ما اقر بسبب التهمة لم يوجد وهو النكاح او العدة اما هاهنا فبخلافه وابو حنيفة يجيب عن كلامهما في تلك المسئلة ويقول الزوج متهم في اقراره بالطلاق في حالة الصحة فرددنا اقرارهما في حق صحة الاقرار والوصية بالزيادة

الفصل الحادي والعشرون في التعليقات التي هي ايقاع في الحال معنى بطريق المجازاة

اذا قالت المراة لزوجها يا فعال او قالت يا قلتبان فقال الزوج ان كنت انا قلتبان فانت طالق فحاصل الجواب في هذه المسئلة واجناسها ان الزوج ينوي ان اراد التعليق لا يقع الطلاق ما لم يكن كذلك وان اراد المكافاة الى وهي تقول لم تنقض عدتي قبل قولها مع اليمين وان تطاولت المدة لانها امينة اخبرت عما هو محتمل لان مدة العدة قد تطول فاذا حلفت اخذت الميراث وان نكلت فلا ميراث لها كما لو اقرت بانقضاء العدة ثم انكرت الانقضاء وان لم تقل شيا ولكنها تزوجت بزوج اخر في مدة تنقضي في مثلها العدة ثم قالت لم تنقض عدتي من الاول جعل اقدامها على الزوج اقرارا منها بانقضاء عدتها دلالة ولو لم تتزوج ولكنها قالت ايست من المحيض واعتديت بثلثة اشهر ثم مات الزوج وحرمت عن الميراث ثم تزوجت بعد ذلك بزوج وجاءت بولد وحاضت فلها الميراث من الاول ونكاح الاخر فاسد و لو جاءت الفرقة من المراة في مرضها او في حال طلقها بردة ورث الزوج منها لان حق الزوج يتعلق بمالها في مرضها كما ان حق المراة يتعلق بماله في مرضه وكما يمنع الزوج عن ابطال حقها ويرد عليه ابطاله في حقها فكذا يرد على المراة ابطالها حق الزوج ويبقى النكاح في حق ميراثه عنها فان قيل كيف يمكن ابقاء النكاح مع الردة والردة تنافي النكاح قلنا الردة تنافي الحل لكن لا تنافي الميراث فان المسلم يرث من المرتد فيمكن ابقاء النكاح في حق الميراث وان كان لا يمكن ابقاوه في حق الحل قال محمد رحمه الله في الجامع رجل قال لامراتين له في مرض موته وقد دخل بهما طلقا انفسكما ثلاثا فطلقت احديهما نفسها وصاحبتها في المجلس ثلاثا ثم طلقت الاخرى

نفسها وصاحبتها في المجلس ثلاثا طلقتا ثلاثا وترث التي طلقت اخرا ولا ترث التي طلقت
اولا هذا الجنس من المسايل التي تبنى على اصول احدها ان المراة اذا باشرت علة الفرقة او شرط
الفرقة لا ترث وكذلك اذا باشرت احد وصفي العلة وهو اخرهما او باشرت احدى العلتين لا ترث
وهذا لان الحكم يضاف الى العلة ثبوتا بها والى الشرط وجودا عنده فتصير المراة بمباشرة احدهما
راضية بوقوع الطلاق عليها مقرونا بسبب الطلاق فلا ترث وكذا اذا باشرت احد وصفي العلة
وهو اخرهما وجودا او باشرت احدى العلتين لما عرف ان الحكم يضاف الى اخر الوصفين وعند
اجتماع العلل يضاف الحكم الى كل علة كانه ليس معها علة اخرى كالقتل العمد الموجود من القاتلين
وما اشبه ذلك فتصير المراة ايضا راضية بالطلاق ومتى باشرت بعض الشرط او بعض العلة
او احد وصفي العلة وهو ليس اخرهما وجودا ترث لان الحكم لا يضاف اليه لا ثبوتا به ولا وجودا
عنده فبمباشرته لا تصير المراة راضية بالفرقة واصل اخر ان الامر بالطلاق في حق المراة المامورة
بطلاق نفسها تمليك وتفويض حتى يقتصر على المجلس وفي حق صاحبتها توكيل حتى لا يقتصر على
المجلس وقد مر بيان هذا فيما تقدم واصل اخر ان المامورين بالطلاق بغير بدل اذا لم يكن الامر
معلقا بمشيتهما او ما اشبه ذلك ينفرد احدهما به لانه تصرف لا يحتاج فيه الى الراي والتدبير
فيكون الواحد والمثنى فيه سواء اذا عرفنا هذه الاصول جينا الى تخريج المسيلة فنقول اذا
طلقت الاولى نفسها وصاحبتها ثلاثا في المجلس طلقتا لانهما امرتا بالطلاق بغير بدل ولم يعلق
الامر بشرط فينفرد احدهما بالايقاع ومتى طلقت كل واحدة ثلاثا بايقاع الاولى لغى ايقاع الثانية
لان الطلاق لا يزيد على الثلاث ولا ترث التي طلقت اولا لانها باشرت علة الفرقة في حقها وترث
التي طلقت اخرا لانها لم تباشر علة الفرقة ولا احد وصفي علة الفرقة وهو اخرهما اكثر ما فيه ان
قول الاخرى طلقت نفسي ثلاثا رضا منها بوقوع الفرقة الا ان هذا لم يقترن بوقوع الفرقة بل تاخر
عنه ومثل هذا الرضا لا يبطل حقها عن الارث كما لو طلق الزوج امراته في مرضه بغير سوالها فسالته
الطلاق بعد ذلك لا يبطل حقها عن الارث بهذا السوال كذا هاهنا ولو خرج كلامهما معا طلقتا ولم
ترث واحدة منهما لان وقوع الطلاق على كل واحدة منهما بايقاعها على نفسها لان كل واحدة منهما
مطلقة نفسها بحكم الملك وصاحبتها بحكم الوكالة فاجتمع في حق كل واحدة منهما تطليقها وتطليق
صاحبتها ولا يمكن الجمع بينهما لان الطلاق لا يزيد على الثلاث فلا بد من تنفيذ احدهما فنقول تنفيذ
تطليق المالك اولى لان تطليق المالك اسبق لان في التوكيل يحتاج الى نقل عبارة الوكيل الى الموكل و
تصرف المالك لا يحتاج الى النقل بل ينفذ بنفسه فكان تطليق المالك اسبق من هذا الوجه ولما كان
وقوع الطلاق على كل واحدة منهما بايقاع نفسها صار كل واحدة منهما مباشرة علة الفرقة فلم ترثا لهذا
وان قالت كل واحدة منهما طلقت صاحبتي ونفسي لم يذكر محمد رحمه الله هذا الفصل في الكتاب وحكي
عن ابي الحسن العمي رحمه الله انهما يرثان لان كل واحدة منهما انما طلقت بفعل صاحبتها وفعل صاحبتها
لا اثر له في حرمانها وعامة المشايخ على انهما لا يرثان لان كل واحدة منهما انما طلقت بفعل نفسها بيانه
ان اول الكلام يتوقف على اخره اذا وجد في اخره ما يغير حكم اوله وقد وجد في اخر كلام كل واحدة منهما
ما يغير حكم اوله لان كل واحدة لو اقتصرت على قولها طلقت صاحبتي تطلق كل واحدة بتطليق صاحبتها
ويرثان فاذا صحت قولها ونفسي فانما تطلق كل واحدة منهما بتطليق نفسها لما مر فيتوقف اول الكلام

من

من كل واحدة على اخره فصار هذا وما لو قالت كل واحدة منهما طلقت نفسي وصاحبتي سواء
ولو طلقتا احديهما بان قالت احديهما طلقت نفسي وقالت الاخرى طلقتك طلقت الاخرى
هي لا ترث لانها انما طلقت بفعل نفسها بعد ما باشرت علة الفرقة وورثت الاخرى لانها لم تطلق
بل نفسه منكوحة وان طلقتهما احديهما بان قالت احديهما طلقت نفسي وصاحبتي طلقتا ولم
ترث هي لانها حرمت بفعلها وورثت الاخرى لانها حرمت بفعل غيرها وان قالت احديهما طلقت
صاحبتي ثلاثا ثم قال صاحبتها بعد ذلك طلقت نفسي ثلثا ورثتا لان الامر والتفويض خرج
من يد كل واحدة منهما بالقيام عن المجلس وبقيت الوكالة فصار وقوع الطلاق على كل واحدة منهما
مضافا الى صاحبتها على كل حال فكذلك ورثتا وكذلك لو طلقت كل واحدة منهما نفسها لا يقع الطلاق
لان الامر خرج من يد كل واحدة منهما في حق نفسها واذا لم يقع الطلاق بقيتا منكوحتين ولو قال لهما في
مرضه طلقا انفسكما ثلاثا ان شيتما وقد دخل بهما فطلقت احديهما نفسها وصاحبتها ثلاثا لم تطلق
واحدة منهما بخلاف ما اذا قال طلقا انفسكما ثلاثا ولم يقل ان شيتما فطلقت احديهما نفسها وصاحبتها
حيث تطلقان لان في هذه المسيلة علق التفويض بمشيتهما ولم يذكر لذلك سببا فانصرف الى السابق
ذكره وهو طلاقهما كانه قال طلقا انفسكما ان شيتما طلاقكما وما شاتا طلاقهما انما شاءت احديهما
ذلك اما في المسيلة الاولى فالتفويض غير معلق بالشرط وفي مثل هذا ينفرد احد المامورين بالايقاع
فلو ان في هذه المسيلة طلقت الاخرى بعد ذلك نفسها وصاحبتها ثلثا قبل القيام عن المجلس
طلقتا لانهما شاتا طلاقهما وورثت الاولى دون الاخرى بخلاف المسيلة فان في المسيلة ورثت
الاخرى دون الاولى لان في المسيلة الاولى الاولى ثابت بفعل نفسها والاخرى ثابت بفعل الاولى اما
في هذه المسيلة الاولى والاخرى ثابتا بفعل الاخرى لانها باشرت اخر وصفي العلة فكان الحرم منهما
مضافا الى الاخرى فلهذا ورثت الاولى دون الاخرى ولو خرج كلامهما معا وباقي المسيلة بحالها
طلقتا وورثتا لان كل واحدة منهما باشرت بعض العلة ولم يوجد شي من ذلك اخر الشيئين اليه
فلا يضاف الوقوع الى واحدة منهما على سبيل الانفراد لو طلقتا احديهما لم تطلق ولو قامتا عن المجلس
وطلقت كل واحدة منهما نفسها وصاحبتها معا او على التعاقب لم يقع الطلاق على الواحدة منهما
لان الامر كله معلق بالمشيه فكان كله تمليكا فيبطل بالقيام عن المجلس رجل قال في مرض موته
لامراتين له وقد دخل بهما امركما بيدكما يريد به الطلاق فطلقت احديهما نفسها وصاحبتها في المجلس
ثم طلقت الاخرى بعد ذلك نفسها وصاحبتها في المجلس طلقتا وورثت الاولى ان مات الزوج وهي
في العدة ولا ترث الاخرى لما مر في مسيلة المشيه من اضافة الحكم الى الوصف الاخير وذلك موجود
من الاخرى وان طلقتا احديهما طلقت بخلاف مسيلة المشيه فان هناك اذا طلقتا احديهما لا تطلق
لان هناك فوض الطلاق اليهما معلقا بشرط مشيتهما طلاقهما ولا يوجد هذا الشرط باجتماعهما على طلاق
احديهما اما في هذه المسيلة التفويض مطلق غير معلق لكن طلب الراي والتدبير منهما فاذا اجتمعتا
على طلاق احديهما فقد وجد رايهما بعد هذا ينظر ان كلمتا معا ورثت المطلقة لان البينونة مضافة
اليهما لا الى المطلقة وحدها وكذلك ان ابتدات المطلقة بطلاق نفسها ثم طلقتها الاخرى ترث ايضا
لان البينونة مضافة الى صاحبتها لمباشرتها الوصف الاخير وان بدات الاخرى ثم المطلقة لم ترث
المطلقة وان طلقتهما احديهما لم تقع وان قامتا عن المجلس بطل ذلك كله لا يقع بعد ذلك طلاق

بحال بسبب هذا الامر ولو قال في مرضه لامراتين له وقد دخل بهما طلقا انفسكما
بالف درهم فالاصل في هذا امران الامر بالطلاق في حق المامورة بالطلاق تفويض وفي
حق صاحبتها توكيل الا ان في هذه لا تنفرد احديهما بالايقاع لان الامر بالطلاق على مال امر بالمعاوضة
والاصل في المامورين بالمعاوضة ان لا ينفرد احدهما بها على ما عرف اذا ثبت هذا فنقول لو
طلقت كل واحدة منهما نفسها وصاحبتها وخرج الكلامان معا طلقتا لاجتماعهما على تطليق كل واحدة
منهما ولا يرثان لان كل واحدة منهما انما التزم البدل بمقابلة طلاق نفسها لا بمقابلة طلاق غيرها والتزام
البدل بمقابلة طلاق نفسها يكون رضا منهما بطلاقها والرضى بالطلاق مقارنا للطلاق يوجب حرمان
الارث بخلاف الفصل الثاني والثالث لان هناك الرضى لم يثبت باعتبار وجوب البدل لو ثبت
انما يثبت باعتبار انها ثابت بفعلها وكل واحدة ثابت بفعلها وفعل صاحبتها ولا يثبت الرضا من كل وجه
وكذلك اذا خرج كلامهما على التعاقب لا يرثان ايضا لان امتناع الارث هاهنا بسبب الرضا الثابت
بتضمن التزام البدل وفي حق هذا المعنى لا تفاوت بينما اذا خرج الكلامان او على التعاقب وان
طلقتا احديهما جاز ولم ترث المطلقة فكلما معا او على التعاقب قاما عن المجلس قبل ان يقولا
شيا ثم طلقتا انفسهما لم يقع شي وورثتا قال في الجامع الصغير اذا قال لها طلقتك ثلاثا
في صحتي وانقضت عدتك وصدقته المراة ثم اقر لها بدين او اوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك
ومن الميراث وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اقراره ووصيته جائزة لان بتصادقهما يثبت الطلاق
وثبت انقضاء العدة والتحقت هي بالاجنبيات ولهذا ثبت احكام الاجنبيات في حقها حتى لو تزوج
باخرجون ويبطل حقها في النفقة والسكنى وتجوز وضع الزكوة فيها وتقبل شهادتهما والاقرار
للاجنبي صحيح والوصية صحيحة ولابي حنيفة انه تمكنت التهمة في هذا التصادق وشبهة الظلم
في هذه الوصية لجواز انهما تصادقا على ذلك ليبطل الميراث فيصح الاقرار والوصية فيزداد
حقها والنكاح سبب التهمة معتبر بتصادقهما في حقهما لانه لا تهمة في حقهما ولا يعتبر تصادقهما
في حق غيرهما لان التهمة تتاتى في حق غيرهما اذا ثبت هذا فنقول اذا كان الميراث اكثر من الوصية
والمقر به فلا تهمة اذ ليس فيه ابطال حق الغير فيعتبر تصادقهما فيه واذا كان الوصية والمقر به اكثر
ففي حق الزيادة تهمة فلا تعتبر وبدون تصديقها اياه لا يرتفع النكاح فيما يرجع الى بطلان حقها في
الارث فبقي الارث ومع بقاء الارث لا يصح الاقرار والوصية واما ما ذكر من الاحكام قلنا تلك الاحكام
تثبت بتصادقهما لانه لا تهمة فيها اذ ليس فيها ضرر على احد بخلاف الاقرار والوصية فان طلقها
في مرضه بامرها ثم اقر لها بدين او اوصى لها بوصية فلها الاقل من الميراث ومن الوصية في قول علمائنا
الثلاثة وفي قول زفر الاقرار والوصية لها جائز لان المانع من جوازهما الميراث وقد بطل الميراث
بسوالها الطلاق ولنا ما بينا من التهمة من حيث انه يجوز انها قصدت بالسوال تصحيح الاقرار والوصية
فرددنا سوالها بهذه التهمة واقمنا العدة مقام النكاح في حق الحجر عن الوصية والاقرار بخلاف المسئلة
الاولى على قولهما لان ثمة ثبت وقوع الطلاق في حالة الصحة بتصادقهما فثبت انقضاء العدة
بحال ما قرب سبب التهمة لم يوجد وهو النكاح او العدة اما هاهنا بخلافه وابو حنيفة يجيب عن كلامهما
في تلك المسئلة ويقول الزوج متهم في اقراره بالطلاق في حالة الصحة فرددنا اقرارهما في حق صحة
الاقرار والوصية بالزيادة واذا قالت المراة لزوجها يا فعال او قالت يا قلتبان فقال الزوج ان كنت

انا قلتبان فانت طالق فحاصل الجواب في هذه المسئلة واجناسها ان الزوج ينوي ان
اراد التعليق لا يقع الطلاق ما لم يكن كذلك وان اراد المكافاة والمجازاة وفارسيته خشم رابدن
يقع الطلاق وان لم يكن الزوج كذلك ومعنى المجازاة بالعربية اني طلقتك مجازاة على مقالاتك هذه
ومعنى خشم رابدن بالفارسية انك اغضبتني فهذه المقالة جشم حوش باين طريق رابدم كه طلاق
دادمت وان لم يكن للزوج نية تكلم المشايخ فيه والمختار للفتوى انه ان كان في حالة الغضب يحمل على المكافاة
والمجازاة وان لم يكن في حالة الغضب يحمل على التعليق وتكلموا في تفسير قلتبان فقيل ان كان عالما بفجور
امراته راضيا به وقيل ان يكون عالما بفجور محارمه راضيا بذلك وقيل ان يبعث التلميذ الكبير الى امراته
وقيل ان يخليها مع الغلام البالغ لو قال لها ان علمت اني قلتبان فانت طالق لا يقع الطلاق ما لم تقل
علمت انك قلتبان لانه علق الطلاق بمعنى في قلبها فيتعلق بالاخبار عنه كما في قوله ان كنت تحبيني او تشاه
ذلك واذا قالت لزوجها يا سفله فقال الزوج ان كنت انا سفله فانت طالق واراد به التعليق لا يقع الطلاق
ما لم يكن سفله وتكلموا في معنى السفله قال ابو حنيفة رحمه الله المومن لا يكون سفلة بل السفلة هو الكافر
وعن ابي يوسف ان السفلة الذي لا يبالي ما قال وما قيل له وعن محمد ان السفلة الذي يلعب بالحمام
ويقامر وعن خلف ابن ايوب ان السفلة الذي يرفع الزلة من الدعوة وقيل هو الذي لا يعطي النايبة في
قومه وعن ابن المبارك هو الذي يتسفل ليفخر به وقيل هو الطفيلي وقيل هو الذي يختلف الى باب القضاة
وقيل هو الذي يطعم اهله مع الامكان خبز الشعير ولحم البقر في موضع لا يعتاد ذلك وفي المنتقى رواية
مجهولة ان السفله الخسيس في عقله ودينه والساقط قد يكون على الحنث وعلى ما وصفت لك من الخسيس
في العقل والدين وقيل في تفسيره حيث ان لا يمنع امراته من كشف الوجه عن غير المحارم هكذا
حكى فتوى شمس الايمة الاوزجندي رحمه الله وعنه ايضا ان المومن لا يكون ناجوانمرد الا ترى انه ياتي
بكلمة الشهادة ويدعو في صلوته للمومنين والمومنات واذا قال لها اگر من دوزخيام تو طلاق لا
تطلق لانه لا يدري هل هو دوزخي ام لا فان قيل اليس ان كل احد يدخل النار قلنا المسلم بدخول النار لا
يكون دوزخيا فان وطنه منها مستعار واذا قالت المراة لولدها الى بلاده زاده فقال الزوج ان كان هو
بلايه زاده فانت طالق واراد به التعليق لا تطلق في الحكم لانه لا يعرف كونه بلايه زاده فيما بين الناس وان
علمت المراة انه من زنا طلقت ولا يسعها المقام معه وقيل في تفسير الكرخ ان يستهزا به ويضحك عنه
وهو ضعيف في رايه وقيل الكرخ من له امراة عفيفة صالحة اراد ان يتزوج عليها اخرى وقيل في
تفسير الله ريش ان يكون له لحية طويلة جاوزت الحد حتى صارت عارا وقيل في تفسير غر ريش
ان يكون له مع اللحية صدغان والناس الذي لا يهتدي الى الخير ولا يسترشد وعن ابي حنيفة رحمه الله
انه سيل عن الكوسج فقال تعد اسنانه فان كانت اثنين وثلاثين فهو ليس بكوسج لانه اذا كان بهذه الصفة
كان وافر الخدين وان كانت اسنانه ثمانية وعشرين فهو كوسج لانه اذا كان بهذه الصفة كان منضم الخدين
وقيل اذا كانت لحيته خفيفة فهو كوسج لان الناس تعارفوا اطلاق اسم الكوسج على مثل هذا وقيل
في تفسير الكشخان هو الذي لا يبالي مما اتهمت زوجته باجنبي ومعناه اذا سمع ذلك لا يغضب ولا يتغير
عن حاله ولا يضربها ولا يلومها على ذلك فاما اذا ضربها على ذلك فهو ليس بكشخان امراة قالت لزوجها
المتغيب ولا تخلف لي النفقة فغضب الزوج وقصد ضربها فقالت ليس هذا بكلام عظيم فقال الزوج
ان لم يكن عظيما فانت طالق واراد التعليق فقيل في الجواب ان كان الزوج بحيث تكون هذه الشكاية

تفسير قلتبان

تفسير السفلة

تفسير الكوسج

تفسير الكشخان

اهانة لا يقع الطلاق لان هذه الشكاية من مثل هذا الشخص يكون كلاما عظيما فان كان ذلك
يقع الطلاق لان هذه الشكاية من مثل هذا الشخص لا يكون كلاما عظيما

الفصل الثاني والعشرون في مسايل الرجعة

اذا اراد الرجل ان يراجع امراته فالاحسن ان يراجعها
بالقول لا بالفعل لان صحة المراجعة بالقول متفق عليها وصحة المراجعة بالفعل مختلف فيها ويستحب
ان يعلمها بالرجعة وان لم يعلم جازت لان الرجعة عندنا استدامة للقايم وليست بانشا فكان
الزوج بالرجعة متصرفا في خالص حقه وتصرف الانسان في خالص حقه لا يتوقف على علم الغير
ولكن استحب الاعلام كيلا يقع في المعصية فانها ربما تتزوج اذا انقضت عدتها بناء على زعمها فيقع
في المعصية والجماع في العدة رجعة وكذلك التقبيل واللمس بشهوة وكذلك النظر الى الفرج بشهوة
وهذا لانه لو لم يجعل ذلك رجعة يجعل في الاخرة انه وطيها حراما لانها تبين عند انقضاء العدة
من وقت الطلاق والتحرز عنه ممكن بان يجعل ذلك من الزوج دليل استدامة الملك بهذا الطريق
قلنا ان البايع بشرط الخيار له اذا وطي الجارية المبيعة في مدة الخيار كان ذلك منه دليل استدامة الملك
واذا ظهر الكلام في الوطي ظهر الكلام في التقبيل واللمس والنظر الى الفرج لان هذه الاشيا دواعي
الوطي فتعطى حكم الوطي وقيد شيخ الاسلام رحمه الله النظر بالنظر الى داخل الفرج واما النظر الى دبرها موضع
الجماع منه بشهوة لم يكن رجعة في قياس قول ابي حنيفة هكذا ذكر القدوري لان هذه السبل عنده لا
يجري مجرى الفرج الا ترى ان الوطي لا يوجب الحد عنده فكان النظر الى هذا الموضع والنظر الى ساير
الاعضاء سواء وفي نوادر ابن رستم عن محمد لا يصير النظر الى الدبر رجعة ولا يصير رجعة بالنظر الى
الفرج من داخل ويكره ان يراها متجردة اذا لم يرد الرجعة وكذا يكره التقبيل واللمس بغير شهوة لانه لا يامن
ان يشتهي فيصير مراجعا لها فاذا لم يكن من قصده الرجعة يطلقها من ساعته فيودي الى تطويل العدة
عليها وذلك منهي عنه وان كانت المراة قبلته بشهوة او لمسته بشهوة او نظرت الى فرجه بشهوة فان
كان ذلك بتمكين الزوج فهو رجعة ومعنى تمكين الزوج هاهنا ان الزوج علم ذلك منها فتركها حتى
فعلت ذلك وان فعلت ذلك اختلاسا لا بتمكين من الزوج ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله وشيخ
الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان على قول ابي حنيفة ومحمد يصير مراجعا خلافا لابي يوسف ذكر شمس
الايمة الحلواني رحمه الله ان على قول ابي حنيفة يصير مراجعا وعن محمد روايتان فالظاهر من قول ابي يوسف
انه مع ابي حنيفة ثم انما تثبت الرجعة بفعلها اذا اقر الزوج انها فعلت ذلك بشهوة فاما اذا انكر الزوج
الشهوة والمراة ادعت ذلك لا تثبت الرجعة لان الشهود لا يعرفون الشهوة الا بقولها وقولها غير
مقبول اذا انكر الزوج قال محمد ابن سماعة في نوادره ولو شهد الشهود على القبلة واللمس بشهوة
لا اقبل شهادتهم فالشهوة غيب لا تجوز الشهادة عليها ذكر في نكاح الجامع ان الشهادة على اللمس
والتقبيل بشهوة جايزة وفي القدوري ان فعل المراة لا تثبت به الرجعة عند محمد وفي رواية
ابن سماعة ان فعلها رجعة اذا صدقها الزوج في الشهوة ومات الزوج وصدقها ورثة الزوج
فصار عن محمد روايتان كما ذكر شمس الايمة الحلواني رحمه الله قال في نوادر ابن سماعة وكذلك
لو قبلته وهو نايم او معتوه ثم مات وصدقها الورثة بالشهوة وعن ابي يوسف في الامالي ان المراة اذا
لمسته بشهوة واقر الزوج انها فعلت بشهوة فان ابا حنيفة قال هذه رجعة وان نظرت الى فرجه بشهوة
فاني لا احفظ فيها قولا وهو في القياس مثل ذلك ولكن هذا افحش قبيح لا يكون رجعة وقال ابو يوسف

اذا المس او قبل في الصلوة بشهوة فهو رجعة وتفسد صلوته وان نظر الى الفرج من شهوة
فهو رجعة ولا تفسد صلوته ولو كان الرجل في الصلوة ففعلت ذلك فالقياس على الرجعة ان
تنقض صلوته قال والصلوة وما وصفنا سواء بمعنى الرجعة وهو في الصلوة اقبح قال ابو يوسف
اذا انكرها تقبله وتباشره فهذه رجعة في الطلاق وتنقض صلوته وان فعلته اختلاسا وهو كاره
لم يكن رجعة ولا نقضا للصلوة ولو ابتدانه وهو مكره ثم تركها دايمة عليه فهو رجعة وفي نوادر
هشام عن محمد اذا قال لامراته اذا جامعتك فانت طالق فجامعها قال ابو يوسف اذا اخرج ذكره
ثم ادخله فهو رجعة وكذلك لو قال لها ان لمستك فانت طالق فلمسها اذا رفع يده عنها ثم اعادها
فلمسها ثانيا فهو رجعة وقال محمد رحمه الله اذا مكثت هنيهة بعد ما جامع بان لم يخرج ذكره فهو رجعة
وكذلك في اللمس اذا لم يرفع يديه هنيهة والخلوة بالمعتدة ليست برجعة لانها لا تختص بالملك وكل فعل
لا يختص بالملك اذا فعل الزوج بالمعتدة لا يكون رجعة وتعليق الرجعة بالشرط باطل لان الرجعة
استدامة ملك النكاح فتعتبر بابتدايه وليس في الرجعة مهر ولا عوض لما ذكرنا ان الرجعة استدامة الملك
والعوض يقابل ثبوت الملك لا استدامته والمعتدة من طلاق رجعي تتزين لزوجها اذا كانت المراجعة
مرجوة فاما اذا كانت المراة تعلم انه لا يراجعها بشدة غضبه عليها فانها لا تفعل ذلك فاذا كان من شانه
انه لا يراجعها فالاحسن ان يعلمها بدخوله عليها اما بالتنحنح او بخفق النعل لا لان الدخول عليها ليس بمباح
ولكن لان المراة في بيتها تكون في ثياب مهنتها فربما يراها متجردة ويكره لها ان يراها متجردة اذا لم يكن
من شانه الرجعة فاذا كان الطلاق بعد الخلوة والزوج يقول لم ادخل بها فلا رجعة له عليها و
الخلوة ما اقيمت مقام الوطي في حق المراجعة لان ذلك حق الزوج ادعى الزوج الدخول بها وقد
خلا بها فلا رجعة له وان قال لمعتدته راجعتك امس وكذبته فالقول قوله ولو قال ذلك بعد
انقضاء العدة فالقول قولها لانه في الفصل الاول اخبر عما يملك استينافه في الحال فلا يتهم بالكذب
ولا كذلك في الفصل الثاني ولا يمين عليها في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله عليها
اليمين ولو قال لها راجعتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي فالقول قول الزوج عندهما والقول قولها
في قول ابي حنيفة مع اليمين وانما وجبت اليمين عند ابي حنيفة وان كان الاستحلاف لاجل النكول والنكول
بدل عند ابي حنيفة والبدل لا يجري في الارضاع لانها امينة في الاخبار عما في رحمها والامينة تستحلف
لنفي التهمة فاذا نكلت عن اليمين فقد تحققت التهمة فلم يبق قولها حجة لمكان التهمة فبقي حق الرجعة
لانعدام دليل الانقضا لا بسبب النكول الذي هو بدل عند ابي حنيفة واما اذا قال لها طلقتك
فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي فقد اختلف المشايخ فيه منهم من قال القول قولها عند
ابي حنيفة وعندهما القول قول الزوج كما في تلك المسئلة ومنهم من قال القول قولها بالاتفاق
ويحكم بوقوع الطلاق قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله وهو الاصح اذا قال لمنكوحته ان
راجعتك فانت طالق ينصرف يمينه الى الرجعة الحقيقية لا الى العقد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا
تطلق ولو راجعها تطلق ولو قال لاجنبية ان راجعتك فعبدي حر ينصرف يمينه الى العقد لان
في الاجنبية العمل بالحقيقة غير ممكن فينصرف يمينه الى المجاز اذا تزوج المطلقة طلاقا رجعيا
يصير مراجعا لها قال الصدر الشهيد رحمه الله في الباب الاول من واقعاته هو المختار لان العمل
بحقيقة التزوج لو لم يمكن امكن العمل بمجازه بان يجعل مجازا عن الرجعة قال مولانا رضي الله عنه وكتبت

في المستزاد على الجامع الصغير ان على قول محمد رحمه الله يصير مراجعا وعلى قول ابي يوسف لا
يصير مراجعا قال لمطلقته طلاقا رجعيا انت عندي كما كنت او قال انت امراتي ونوى الرجعة يصير
مراجعا وان نوى في حكم الميراث وغيره او لم يكن له نية لا يصير مراجعا في هذا الموضع ايضا قال
لمطلقته طلاقا رجعيا ان راجعتك فانت طالق ثلثا فانقضت عدتها ثم تزوجها لا تطلق ولو
كان الطلاق بائنا تطلق لان في الوجه الاول المحل يقبل حقيقة الرجعة فانصرفت اليه ولم يوجد
وفي الوجه الثاني لا يقبل فانصرف الى الرجعة مجازا وهو النكاح ٥ رجل طلق امراته طلاقا رجعيا
فذهبت الى بيت ابيها فقال الزوج اي رفته بازا او ردمت ان عنى به الرجعة يصح وفي فتاوى الاصل
اذا طلق امراته طلاقا رجعيا ثم راجعها وقال زدت في مهرك لا يصح لان الزيادة مجهولة ولو قال راجعتك
بمهر الف درهم ان قبلت المراة ذلك صح والا فلا لان هذه زيادة في المهر فيشترط قبولها وهذا بمنزلة ما لو جدد
النكاح واذا انقضت العدة فقد بطل حق المراجعة وانما يعرف انقضاء العدة اذا كانت المراة من ذوات الاشهر
فان كانت ايسة او صغيرة بمضي ثلثة اشهر وان كانت من ذوات الاقراء فان كان ايام حيضها عشرا
فبمجرد انقطاع الدم وان كان ايام حيضها اقل من عشر فحتى تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كامل فاما
بمجرد انقطاع الدم لا تنقضي العدة ولا يبطل حق المراجعة وان لم تغتسل ولم يمض عليها وقت صلوة كامل
بل تيممت بان كانت مسافرة لم تنقطع الرجعة بمجرد التيمم في قول ابي حنيفة وابي يوسف الا اذا صلت به
وقال زفر ومحمد تنقطع الرجعة بمجرد التيمم فان شرعت في الصلوة لا يحكم لا يحكم
بانقطاع الرجعة عندهما ما لم تفرغ من الصلوة هو الصحيح من مذهبهما وان تيممت وقرات القران او مست
المصحف او دخلت المسجد ففيه اختلاف المشايخ وفي القدوري واما الكتابية فالرجعة في
حقها تنقطع بمجرد انقطاع الدم وان كان ايام حيضها دون العشر ولو اغتسلت المعتدة وبقي عضو
واحد لم يصبها الماء فالرجعة قايمة استحسانا قال في بعض النسخ سواء كان الباقي يدا او رجلا
او شعرا فقد سوى بين الشعر وغيره قال بعض مشايخنا المراد منه منابت الشعر واصوله لا اطراف
الشعر وقال بعضهم المراد كل الشعر بناء على ان الجنب والحايض اذا اغتسل واصاب الماء منابت الشعر
واصوله الا انه لم يصل اطرافه هل يكفيها ذلك من الاغتسال ففيه اختلاف المشايخ فعن ابي حنيفة
رحمه الله فيه روايتان وان كان اقل من ذلك يعني اقل من العضو وذلك نحو الاصبع واللمعة فلا رجعة
استحسانا والفرق ان انقطاع الرجعة معلق بالاغتسال ولو لم يتم الاغتسال في الفصل الاول بيقين
لان العضو الكامل لا يتسارع اليه الجفاف من الاعضاء ولا يغفل الانسان عن معرفة حاله عادة
فدل الجفاف على عدم وصول الماء اليه فلا يتم الاغتسال بخلاف اللمعة لانا لم نتيقن ثمه بعدم تمام
الاغتسال لان اللمعة يتسارع اليه الجفاف قبل ساير الاعضاء فيحتمل ان الماء وصل اليها فتنقطع الرجعة
ويحتمل انه لم يصل فلا تنقطع الرجعة فتعتبر الماء واصلا اليها في حق انقطاع الرجعة دون اباحة الصلوة
واباحة الزوج بزوج اخر احتياطا حتى لو تيقنت بعدم وصول الماء اليها بان مسحت عنها قصدا
لا تنقطع الرجعة بخلاف العضو الكامل على ما مر ولو تركت المضمضة والاستنشاق فالرجعة
باقية عند ابي يوسف قال محمد تنقطع الرجعة ولا تحل للازواج وان كان الباقي احد المنخرين فالرجعة باقية
بالاتفاق وفي القدوري لو اغتسلت بسور الحمار فقد انقطعت الرجعة ولا تحل للازواج واذا
طلق امراته طلاقا رجعيا فليس له ان يسافر بها والسفر بها ليس برجعة عند علمائنا الثلثه لانه لا

يختص

يختص بالملك وليس لها ان تخرج بنفسها ايضا السفر وما دونه سواء لان النص المحرم للخروج
مطلق غير مقيد بالسفر قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة
والمراد من النص الطلاق الرجعي بدليل سياقه وهو قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن الاية قال في الجامع الصغير واذا طلق امراته
وهي حامل او ولدت منه وقال لم اجامعها فله عليها الرجعة لانا قضينا بثبات النسب منه وثبات النسب منه
دليل وجود الوطي منه فيثبت الوطي منه حكما بدليل شرعي واذا وجد الوطي منه تاكد الملك في البضع والملك
المتاكد في البضع لا يبطل بنفس الطلاق فتثبت الرجعة وقول محمد في الكتاب اذا ولدت منه بعد الطلاق
وتنقضي العدة بالولادة فلا تتصور الرجعة وفيه ايضا اذا قال لامراته اذا ولدت فانت طالق فولدت ثم اتت
بولد اخر لاكثر من سنتين من ولادة الولد الاول ولم تقر بانقضاء العدة فهي رجعة وكذلك اذا جاءت بولد
لاقل من سنتين من ولادة الولد الاول لكن لاكثر من ستة اشهر فهو رجعة اما الفصل الاول فلانها لما جاءت
بولد اخر لاكثر من سنتين ولم تقر بانقضاء العدة يجعل الزوج واطيا لها في العدة لانها مسلمة والظاهر ان المسلمة
العاقلة لا تزني فلا يجعل ولد الزنا ولم يجعل من زوج اخر لانها لم تقر بانقضاء العدة وامكن ان يجعل منه بوطي
في العدة فيجعل كذلك ويصير بذلك الوطي مراجعا واما الفصل الثاني فلانه لا يمكن ان يجعل هذا الولد من علوق
سابق على الطلاق لانا متى جعلنا هكذا صار مع الولد الاول بطنا واحدا وفي ثبوت اتحاد البطن شك بعد
اذا كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فلا يثبت الاتحاد بالشك فصار الولد الثاني من علوق حادث
الطلاق فتكون رجعة ذكر في كتاب الدعوى ان المطلقة طلاقا رجعيا اذا جاءت بالولد لاكثر من سنتين
كان رجعة وان جاءت به لاقل من سنتين لا يكون رجعة لانها اذا جاءت بالولد لاقل من سنتين احتمل العلوق
بعد الطلاق فيكون رجعة واحتمل العلوق قبل الطلاق فلا يكون رجعة فلا تثبت الرجعة بالشك واما
في مسئلتنا هذه هذا الاحتمال ساقط الاعتبار لان في مسئلتنا ولدت ولدين فلو لم يجعل الثاني
من علوق حادث صار مع الولد الاول بطنا واحدا وفي اتحاد البطن شك على ما مر فصار العلوق الثاني
من وطي حادث بعد الطلاق فيكون رجعة وفي الاصل اذا قالت المطلقة طلاقا رجعيا اسقطت
سقطا مستبين الخلق او بعض الخلق صدقت ولا رجعة عليها ولو قالت ولدت لا يقبل قولها الا ببينة
فان طلب الزوج يمينها بالله لقد اسقطت سقطا بهذه الصفة تحلف بالاتفاق هو الصحيح لان هذا ليس
استحلافا على الرجعة واذا قالت بعد مضي شهرين قد انقضت عدتي بحيض فقال الزوج اخبرتني
انها لم تحض فان صدقته ملك الزوج الرجعة وان كذبته فالقول قولها مع اليمين

الفصل الثالث والعشرون في مسايل الظهار وكفارته

يجب ان يعلم بان
ذكر الظهار تشبيه منكوحته بظهر امه بان يقول لامراته انت علي كظهر امي وشرط صحته ان
يكون المشبه منكوحة حتى لو ظاهر من امته بان قال لامته انت علي كظهر امي فانه لا يصح الظهار فان
حكم الظهار عرف بالنص والنص خاص في حق المنكوحات قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسايهم
وان يكون المشبه به محرمة حرمة موبدة حتى لو شبهها بالمحرمة حرمة موقتة كالمطلقة ثلاثا لا
يصح الظهار لان الاصل في هذا الباب التشبيه بالام وحرمة الام ثابتة على سبيل التابيد واذا شبهها
بذوات المحارم كالعمة والخالة والاخت او شبهها بمن حرمت عليه برضاع او صهرية كام المراة وامراة الاب
كان مظاهرا لان حرمة هولاء موبدة وان شبهها باخت امراته او بامراة لها زوج او مجوسية او مرتدة لم يكن

مظاهر الان حرمة هولاء غير موبدة ولو شبهها بامراة زنا بها ابوه او ابنه فهو مظاهر في قول
ابي يوسف وقال محمد لا يكون مظاهرا وهذا بناء على ان حاكما لو حكم بجواز نكاحها لم ينفذ في قول
ابي يوسف وقال محمد ينفذ وجه البناء ان عند ابي يوسف لما لم ينفذ حكم الحاكم علم ان الحرمة موبدة
نظير حرمة الام وعند محمد لما نفذ حكم الحاكم علم ان الحرمة موقتة فلا تكون نظير حرمة الام وجه
قول ابي يوسف ان الحكم بجواز نكاح هذه حكم بخلاف النص قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباوكم
والنكاح عبارة عن الوطي وجه قول محمد ان العلماء اختلفوا في حرمة هذه المراة فكان الحكم بجوازها
حكما في محل مجتهد فيه والنكاح كما يذكر ويراد به الوطي يذكر ويراد به العقد بل ارادة العقد فيه
اغلب في العرف فلم يكن هذا حكما بخلاف النص ولو قبل اجنبية بشهوة او نظر الى الفرج بشهوة ثم
شبه زوجته بابنتها لم يكن مظاهرا في قول ابي حنيفة ولا يشبه هذا الوطي وقال ابو يوسف يكون
مظاهرا ابو حنيفة رحمه الله يقول الحرمة بالوطي ثابتة بالنص كما قال ابو يوسف في المسلة المتقدمة
وبالتقبيل والنظر ثبتت باعتبار الالحاق بالمنصوص بهذه الاشيا وسيلة الى الوطي فكانت هذه
الحرمة اضعف من تلك الحرمة فكان للاجتهاد فيه مجالا وابو يوسف يقول ثبوت الحرمة بالنظر
الى الفرج منصوص عليه قال عليه السلام ملعون من نظر الى فرج امراة وابنتها فكانت هذه الحرمة
نظير الحرمة الثابتة بالوطي وعلى هذا الاختلاف • رجل مس جاريته ثم قال ابوه لامراته انت علي
كظهر هذه الجارية وان كان الرجل قد جامعها وباقي المسلة بحاله فهو مظاهر بلا خلاف وحكم
الظهار حرمة موقته الى غاية الكفارة مع بقاء اصل الملك عرف ذلك بقوله تعالى والذين يظاهرون
من نسائهم وبقوله عليه السلام لسلمة ابن صخر حين ظاهر من امراته ثم واقعها قبل الكفارة استغفر
الله ولا تعد حتى تكفر واهل الظهار من كان من اهل التحريم والكفارة حتى لا يصح ظهار الصبي والمجنون
والذمي عندنا لان حكم الظهار حرمة موقتة الى غاية الكفارة والصبي والمجنون ليسا من اهل التحريم
كما في الطلاق وكذلك ليسا من اهل وجوب الكفارة عليهما والذمي ليس من اهل وجوب الكفارة عليه
ان كان من اهل التحريم لان الكفارة عبادة بدليل انها تتادى بالصوم والصوم عبادة والذمي ليس من
اهلها ولا تكون المراة مظاهرة من زوجها لان موجب الظهار التحريم كالطلاق والطلاق يختص بالاخ
فكذا الظهار وعن ابي يوسف انه يلزمها كفارة الظهار لان المعنى في جانب الرجل تشبيه المحللة بالمحرمة
وهذا المعنى موجود في جانب المراة لان الحل مشترك بينهما وقال الحسن يلزمها كفارة اليمين لان هذا
من المراة بمنزلة تحريم الزوج على نفسها وتحريم الحلال يمين وذكر في بعض المواضع الخلاف بين ابي يوسف
والحسن على عكس هذا واذا قال لها انت علي كظهر امي لم يكن الا ظهارا يريد بقوله لم يكن الا ظهارا انه
ظهار على كل حال نوى الظهار او لم ينو شيا اما اذا لم ينو شيا او نوى الظهار فلانه صريح في الظهار
واما اذا نوى الطلاق فلان حكم الطلاق منسوخ في هذا الباب ونية المنسوخ باطلة ولو قال لها انت علي
كظهر امك فهو مظاهر ولو قال كظهر ابنتك فلانه يريد به ابنتها من غيره فان كان دخل بامراته فهو مظاهر
وهو على ما عرف في كتاب النكاح ان الام تحرم بمجرد نكاح البنت والبنت لا تحرم بمجرد نكاح الام ولو قال
انت علي كامي او قال انت علي مثل امي فان نوى ظهارا او طلاقا فهو على ما نوى لانه ليس بصريح في الظهار
ولا في الطلاق ولكن يحتمل الظهار بان قصد تشبيهها بالام في الحرمة كذبا ويحتمل الطلاق بان قصد ايجاب
الحرمة دون الكذب فاي ذلك نوى صحت نيته وان اراد به البر والكرامة لا يلزمه شي لان ما نواه محتمل

ومعناه

ومعناه انت عندي في استحقاق البر والكرامة كامي وان لم تكن نية فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله
هو ليس بشي لان هذا الكلام يحتمل معنى البر والكرامة وهو ادنى فيحمل عليه اخذا بالمتيقن وقال
محمد رحمه الله هو ظهار لان في التشبيه بجميع الام تشبيه بظهرها وزيادة ثم ذا الظهار بلسه فهذا
كذلك وعن ابي يوسف انه قال ان كان في غضب فهو يمين ان تركها اربعة اشهر ولم يقربها بانت منه
بتطليقة لان في حمل كلامه على الطلاق حمله على الصدق وفي حمله على الظهار حمله على الكذب فكان
الاول اولى وعنه رواية اخرى انه ان كان في غضب فهو على الظهار وعن محمد انه اذا قال لها انت مثل
امي يريد به التحريم فهو ظهار وان لم يكن له نية فهو باطل وكذلك اذا قال لها ان فعلت كذا فانت امي
يريد التحريم ففعل ذلك فهو باطل ولو قال لها انت علي حرام كامي فان نوى الطلاق كان طلاقا وان نوى
الظهار او نوى التحريم لا غير او لم يكن له نية فلا ظهار لان معنى البر انتفى بحرف التشبيه وبقي احتمال
الظهار والطلاق فاي ذلك نوى صحت نيته وعند عدم النية يحمل على الظهار لانه ادنى ولو قال لها
انت علي حرام كظهر امي فعلى قول ابي حنيفة هو ظهار على كل حال وقال ابو يوسف ومحمد اذا نوى الطلاق
او نوى الايلا فهو على ما نوي لان لفظة التحريم يشترك فيه الايلاء والطلاق فايهما نوى صح وصار
قوله كظهر امي موكدا لما نوى ولابي حنيفة ان التشبيه بظهر الام محكم في الظهار وقوله انت علي حرام
محتمل في نفسه والجملة كلام واحد ورد المحتمل الى المحكم في الكلام الواحد اولى من رد المحكم الى
المحتمل وعن ابي يوسف اذا قال لها انت علي حرام كظهر امي واراد بالتحريم الطلاق الزمته الطلاق
ولا اصدقه في ابطال الظهار لان هذا الكلام صريح في الظهار فهو بنيته يريد صرف الكلام
عن ظاهره وليس له هذه الولاية فلزمانه وكذلك اذا اراد بالحرام اليمين الزمته اليمين ولا اصدقه في
ابطال الظهار فيكون موليا ومظاهرا ولو قال لامراته انت علي كفرج امي ولا نية له فهو ظهار هكذا ذكر
في الجامع الصغير لان هذا التشبيه فوق التشبيه بظهر الام وهكذا ذكر القدوري والمذكور في القدوري
اذا شبه امراته بعضو من امه فان كان لا يجوز النظر اليه كالبطن والفخذ والفرج فهو ظهار وفي موضع
اخر قال ويشترط ان يكون ذلك العضو ما يعبر به عن جميع البدن فكل عضو لا يجوز النظر اليه ويعبر به
عن جميع البدن كان ملحقا بالظهر في حق هذا الحكم وما لا فلا ولو شبه عضوا من امراته بظهر امه
فان شبه عضوا يعبر به عن جميع البدن بظهر امه او شبه جزءا شايعا من امراته بظهر امه فهو مظاهر
وان شبه عضوا من امراته لا يعبر به عن جميع البدن كاليد والرجل لا يصير مظاهرا عندنا والكلام
فيه نظير الكلام في الطلاق وفي القدوري اذا قال لها انا منك مظاهر او ظاهرت منك وعني
الايجاب فهو مظاهر وروى بشر عن ابي يوسف لو قال لها انت مني مظاهر فهو باطل ولو قال لها انت
مني كظهر امي او عندي او معي فهو مظاهر لان هذه الحروف يقام بعضها مقام البعض ولو ظاهر مدة معلومة
يوما او شهرا ثم مضى الوقت سقط الظهار عندنا فالاصل عندنا ان الظهار كما يصح مطلقا يصح موقتا
لان حكم الظهار حرمة موقتة الى غاية الكفارة شرعا وذلك دليل على قبول التاقيت من قبل الزوج وبقاء
الطلاق وفي المنتقى اذا قال لها انت علي كظهر امي غدا او بعد غد فهو ظهار واحد واذا قال
انت علي كظهر امي غدا اذا جا بعد غد فهما ظهاران ان كفر اليوم لم يجز عن الظهار الذي يقع بعد الغد
وفيه ايضا اذا قال لها انت علي كظهر رمضان كله ورجب كله فكفر في رجب يسقط عنه ظهار
رجب وظهار رمضان استحسانا والظهار واحد وان كفر في شعبان لم يجزه لانه كفر وهو غير مظاهر

ولو قال لها انت علي كظهر امي ابدا الا يوم الجمعة ثم كفر ان كفر في يوم الاستثناء لم يجز
وان كفر في اليوم الذي هو مظاهر فيه اجزاه عن الكل وروى الحسن ابن زياد عن ابي يوسف
اذا قال انت علي كظهر امي الى شهر لا يكون مظاهرا قبل مضي الشهر فاذا مضى الشهر صار مظاهرا
وكما يحرم الوطي على المظاهر الى غاية الكفارة فكذا يحرم الدواعي نحو التقبيل والمس وما اشبه
ذلك وروى ابن رستم عن محمد رحمه الله انه قال يقبل المظاهر امراته بغير شهوة اذا قدم من السفر
كما يقبل امه ويصح تعليق الظهار بالشرط لان الظهار سبب الحرمة فكان نظير الطلاق فيصح تعليقه
بالشرط كما صح تعليق الطلاق بالشرط وروى بشر عن ابي يوسف اذا قال لها انت علي كظهر امي
اذا جاء غد فهو باطل وكذلك اذا قال لها انت علي كظهر امي امس ولو علق الظهار بشرط ابانها ثم
وجد الشرط لم يثبت الظهار لان المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمرسل ولو ارسل الظهار
بعد البينونة لا يصح لان حرمة الظهار حرمة موقتة ونفسه تشبيه المحرمة بالمحللة وكل ذلك
لا يتصور بعد ثبوت الحرمة بالبينونة وهذا بخلاف ما لو علق البينونة بشرط ثم ابانها ثم وجد
الشرط حيث يقع الطلاق لان البينونة اذا صح تعليقها بالشرط صار تقديره كانه علق الطلاق
البائن بالشرط فينزل عند الشرط طلاق باين وايقاع الطلاق على المبانة صحيح واذا قال لها ان
شئت فانت علي كظهر امي فشائت ذلك في مجلسها لزمه الظهار وهذا والطلاق سواء ذكره في
الاصل وفيه ايضا اذا ظاهر من امراته ثم قال لامراة اخرى انت علي مثل هذه ينوي الظهار فهو مظاهر
وكذلك اذا ظاهر الرجل من امراته ثم قال رجل لامراته انت علي مثل امراة فلان فهو مظاهر منها وكذلك
اذا ظاهر من امراته ثم قال لامراة اخرى اشركتك في ظهارها كان مظاهرا منها واذا ظاهر من اربع نسوة
فعليه لكل واحدة كفارة لان حكم الظهار حرمة موقتة الى اخر الكفارة فاذا اضاف الظهار الى محال
مختلفة ثبت في كل محل حرمة على حدة واذا ظاهر من امراته مرارا في مجالس مختلفة او مجلس واحد
فعليه لكل ظهار كفارة هكذا روي عن علي رضي الله عنه ولان الظهار سبب للحرمة واجتماع اسباب
الحرمة في محل واحد جائز الا ترى ان صيد الحرم حرام على المحرم لاحرامه ولكون الصيد في الحرم والا
ترى ان الخمر حرام على الصائم لعينه ولصومه وليمينه ان حلف لا يشربها فلهذا اوجب لكل ظهار
كفارة قال الا ان يكون عنى بالثانية والثالثة الاولى فح لا يلزمه اكثر من كفارة واحدة لان صيغة الانشاء
والاخبار في الظهار واحد والكلام يحتمل الاعادة والتكرار فلا يلزمه ما لزمه بالاول وبشر عن
ابي يوسف اذا قال لها انت علي كظهر امي مائة مرة فعليه بكل مرة كفارة واذا وطي المظاهر ينبغي له ان
يستغفر الله ولا يلزمه سوى الاستغفار ولا ينبغي للمراة التي ظاهر منها زوجها ان تدعه يقربها
حتى يكفر لان الوطي حرام عليه الى غاية الكفارة ولها ان تطالبه بالكفارة فاذا اخبرت الحاكم بذلك
اجبره الحاكم على ان يكفر وروى هشام عن محمد انه قال اجبر المظاهر على ان يكفر ليقربها فان لم يفعل
حبسته فان لم يفعل ضربته واحبسه في الدين ولا اضربه واذا اجبر الزوج على التكفير قبل ولا
يمين عليه ويسعها ان تصدقه ما لم يعلم خلاف ما قال او يعرفه بالصدق والكذب وتكلم العلماء في سبب
وجوب هذه الكفارة الظهار والعود لان الله تعالى عطف العود على الظهار في بيان سبب الكفارة
وحكم المعطوف والمعطوف عليه واحد والمحققون من اصحابنا قالوا السبب وجوبها العود وحده وهذا
القول اقرب الى الفقه لان الكفارة عبادة والظهار منكر من القول وزور فكان كبيرة والكبيره

لا تصلح سببا للعبادة اما العود مباح بل مندوب اليه فيصلح سببا لوجوب العبادة والعود
عندهما هو العزيمة على ان يطاها وهذا لان العود هو الرجوع عما اوجب كلامه ليكون نقضا لما
صنع كالعود في الهبة رجوع عما اوجبه الهبة بالنقض وقد وجب عليه بالظهار ان يعزم على ترك الوطي
لان الظهار مشروع لتحريم الوطي وحرمة الفعل توجب العزم على تركه فمتى عزم على الوطي فقد رجع عما
اوجبه بالنقض فكان عودا ولو عاد ثم بدا له ان لا يطاها سقطت الكفارة فكانها تجب عندنا غير
مستقرة ولهذا اسقطت بموته وموتها لان الكفارة تجب بالعزم عندنا وما يجب بالعزم لا يجب مستقره
لان العزم يرد عليه النقض والنسخ والكفارة ما ذكر الله تعالى في كتابه فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا
فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فوجب على
هذا الترتيب ويجب تقديمها على المسيس قال عليه الصلوة والسلام لسلمة ابن صخر استغفر الله
ولا تعد حتى تكفر ولو اعتق بعض الرقبة ثم وطي فعليه ان يستقبل عتق الرقبة في قول ابي حنيفة لان
الشرط في الاعتاق تقديمه على المسيس ومن ضرورته اخلاء الاعتاق عن المسيس ولو جامعها في
خلال الصوم جماعا يفسد الصوم استقبل الصوم لوجهين احدهما ان الواجب صوم شهرين
متتابعين وقد فات التتابع لما فسد بعض الصوم والثاني ان الشرط تقديم الصوم ومن ضرورته
اخلاؤه عن الجماع ولم يوجد الاخلاء ولو جامعها ليلا او نهارا ناسيا الصوم استقبل في قول ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف اعتبر المعنى الاول وهما اعتبرا المعنى الثاني ولو جامعها في خلال الاطعام لا يلزمه
الاستقبال لان تقديم الاطعام على المسيس ليس بشرط في كتاب الله تعالى حتى يثبت شرط اخلاء الطعام
عن المسيس ولا كذلك الاعتاق والصوم ولا تجزي في الكفارة الرقبة العميا ولا مقطوعة اليدين
ولا مقطوعة الرجلين ولا مقطوعة اليد والرجل من جانب واحد والحاصل ان المامور به رقبة مطلقة
والمطلق من الاسامي يتناول الكامل والقائم من كل وجه وكل واحدة ممن سميناه فائتة من وجه لفوات جنس
منفعته اما العميا ومقطوعة اليدين ومقطوعة الرجلين فظاهر وكذلك مقطوعة اليد والرجل من
جانب واحد لانه لا يمكنه المشي بالعصا بخلاف مقطوعة اليد والرجل من جانبين حيث يجوز لانه
يمكنه المشي بالعصا ويمكنه البطش باحدى اليدين فلم يفت في حقه جنس منفعة وكذا لا يجوز الخرسا
لفوات جنس منفعته وهو النطق ويجوز الصما استحسانا وذكر في النوادر ان الصما لا يجوز وهو
القياس وقيل رواية النوادر محمولة على الصمم الاصلي لانه لا يخلو عن الخرس لانه لم يسمع الكلام ليتعلم
وظاهر الجواب محمول على الصمم غير الاصلي لانه لا يخلو عن الخرس ويسمع عند المبالغة في رفع الصوت
ويجوز مقطوعة الاذنين وذاهب الحاجبين وشعر اللحية وكذا يجوز مقطوع السنين اذا كان يقدر
على الاكل لان الفايت بفوات هذه الاشيا الزينة لا غير وبه لا تصير الرقبة مستهلكة ولا يجوز ساقط
الاسنان لفوات جنس منفعة في حقها وهو منفعة المضغ ولا يجوز المدبر وام الولد ويجوز المكاتب
اذا لم يود شيا من بدل الكتابة عندنا وان ادى شيا من بدل الكتابة لم يجز في ظاهر الرواية وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يجوز ولا يجوز مقطوع الابهامين ولا ثلثة اصابع من كل يد سواهما ولا يجزي
الجنين ويجزي الرضيع وكذا لا يجزي المجنون والمعتوه وان كان يجن ويفيق يجوز يريد به اذا اعتقه في
خلال افاقته والمريض الذي في حد مرض الموت لا يجزي واذا كان يرجى ويخاف عليه يجوز عند بعض
المشايخ وعند بعضهم لا يجوز لانه بالردة صار حربيا ولهذا احل قتله فقد صرف الكفارة الى الحربي

فلا يجوز والمرتد يجوز بلا خلاف ولو اعتق عبدا حربيا في دار الحرب ان لم يخل سبيله لا يجوز
وان خلى سبيله ففيه اختلاف المشايخ بعضهم قالوا لا يجوز لانه صرف الكفارة الى الحربي
وروى ابراهيم عن محمد اذا اعتق عبدا حلال الدم فقد قضى بدمه عن طهارة ثم عفى عنه لم يجز
وروى البقالي رواية مجهولة اذا اعتق عبدا حلال الدم فقد قضى بدمه ثم عفى عنه او كان ابيض
العينين فزال البياض او كان مرتدا فاسلم انه يجزيه واذا اعتق عبدا على جعل بنية الكفارة لم يجز
عن الكفارة وان اسقط الجعل ويجوز اعتاق الابق اذا علم انه حي وفي المنتقى ولو اعتق نصف عبد
مشترك بينه وبين غيره عن ظهاره ثم ادى الضمان واعتق الباقي عن ذلك الظهار لم يجز في قول
ابي حنيفة وعندهما يجوز اذا كان موسرا لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فباعتاق النصف يصير
معتقا للكل لكن بشرط ان يكون المعتق موسرا لانه اذا كان معسرا كان على العبد السعاية في نصيب
شريكه فيكون هذا اعتاقا بعوض فلا يتادى به الكفارة وعند ابي حنيفة لا يجوز وفرق ابو حنيفة
رحمه الله بين هذا وبينما اذا اعتق نصف عبده عن ظهاره ثم اعتق النصف الباقي عن ذلك الظهار
حيث يجزيه ولا فرق بينهما من حيث الصورة لان الاعتاق عند ابي حنيفة متجزى فاذا اعتق النصف
اقتصر الاعتاق على نصيبه ويمكن النقصان في النصف الباقي بسببه لان النصف الباقي خرج
من ان يكون محلا للتمليك والتملك وصار في معنى المدبر وام الولد وباعتاقهما لا تسقط الكفارة
وفي حق هذا المسئلتان على السواء والفرق وهو ان في النقصان يمكن النقصان في النصف الباقي
بسبب اعتاق النصف الاول عن الكفارة الا ان العبد اذا كان كله له امكن ان يجعل ذلك النقصان
مصروفا الى الكفارة لان النصف الباقي على ملكه فيجعل كانه اعتق اولا النصف وبعض النصف الاخر
وفي المرة الثانية اعتق ما بقي فيجزيه واما اذا كان العبد مشتركا فلا يمكن ان يجعل النقصان الحاصل
في النصف الباقي مصروفا الى الكفارة لانعدام الملك له في ذلك النصف فبطل فيه النقصان
ولم يقع عن الكفارة فاذا ضمن قيمة النصف الباقي واعتقه فقد صرفه الى الكفارة وهو ناقص
وصار في الحاصل كانه اعتق عبدا الا قدر النقصان ولو اعتق عبدا عن ظهاره عن امراتين اجزاه
ان يجعله عن احدهما عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله لان الجنس متحد ونية التعيين والجمع في
الجنس الواحد لغو وهذا لان في الجنس الواحد الواجب عليه الكفارات مطلقا بعدد الواجب لا
التعيين كما في قضاء رمضان فان من عليه قضاء يومين من رمضان لا يجب عليه التعيين عند
القضاء بل يجب عليه الصوم مطلقا بعدد الواجب كذا هاهنا واذا ثبت ان نية التعيين هاهنا
لغو صار وجودها والعدم بمنزلة فكانه اعتق عن ظهاره ولم يعين اصلا وهناك يجوز الاعتاق عن
احدهما كذا هاهنا واذا وجب عليه كفارتان او ثلاثة عن الظهار فاعتق ثلاث رقاب ينوي عند
اعتاق كل رقبة ان يكون عن الكفارة ولم ينو رقبة بعينها عن كفارة بعينها جاز عند علمائنا الثلثة
لان عند اتحاد الجنس لو نوى عند اعتاق كل رقبة ان يكون عن الكفارات كلها جاز فهاهنا اولى
ومن ملك رقبة لزمه العتق وان كان يحتاج اليها وكذلك من ملك ثمن الرقبة من النقدين ولا اعتبار
بالمسكن وما فيه من الثياب التي لا بد منها انما يعتبر الفضل وعن ابي يوسف انه قال انما يعتبر الفضل
اذا بلغ نصابا وعن محمد رحمه الله انه قال يحبس الذي يعمل اي المحترف قوت يومه والذي لا يعمل قوت
شهر لو قال لعبد ان اشتريتك فانت حر ثم اشتراه ينوي عن كفارة ظهاره لا يجوز عن الظهار ولو

قال

قال عند اليمين عن كفارة ظهار جاز ولو قال لعبد ان اشتريتك فانت حر عن كفارة يميني او
قال تطوعا ثم اشتراه ناويا عن ظهاره لم يكن عن ظهاره وكذلك اذا قال ان اشتريته فهو حر تطوعا
ثم قال ان اشتريته فهو حر عن ظهاري ثم اشتراه فهو حر تطوعا ويقع العتق عن الجهة التي عينها اولا
ولا يلحقها النسخ وعلى هذا اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر عن ظهاري ثم قال ان اشتريته
فهو حر عن يميني ثم اشتراه فهو حر عن الظهار وكذلك اذا قال ان اشتريته فهو حر عن ظهاري
من فلانة ثم قال لامراة اخرى ثم اشترى فهو حر عن ظهار الاولى واذا لم يملك رقبة ولا ثمن رقبة يصوم
شهرين متتابعين فان صام شهرين بالاهلة جاز وان كان كل شهر تسعة وعشرين يوما وان صام
بغير الاهلة ثم افطر لتمام تسعة وخمسين يوما فعليه الاستقبال وان عجز عن الصيام يطعم
ستين مسكينا ويجري فيه طعام التمليك وطعام الاباحة وتفسير طعام التمليك ظاهر وتفسير
طعام الاباحة ان يغديهم ويعشيهم فان اراد ان يطعم طعام التمليك يطعم لكل مسكين نصف
صاع من بر او صاعا من تمر او شعير كما في صدقة الفطر به ورد الاثر عن عمر رضي الله عنه ثم الحنطة
تختلف اجناسها فان من الحنطة ما يبلغ منوين منها نصف صاع ومنها ما لا يبلغ اكثر من منوين
نصف صاع فلا بد من التقدير باحدهما اما الصاع او المن قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله قد
اختلف المشايخ في هذا الفصل قال بعضهم يعتبر الصاع كما في صدقة الفطر فان رسول
الله عليه الصلوة والسلام اعتبر الصاع في صدقة الفطر من غير فصل وعمر رضي الله عنه اعتبر
الصاع في غير هذه الصورة من غير فصل ومنهم من قال يحتاط فيه فيعطي اكثر من منوين ومنهم
من قال يعتبر الوزن ولو ادى نصف صاع من تمر جيد يبلغ نصف صاع من حنطة لا يجوز وكذا
لو ادى اقل من نصف صاع حنطة يبلغ صاعا من تمر او شعير لا يجوز والاصل فيه ان كل جنس هو
منصوص عليه من الطعام لا يكون بدلا عن جنس اخر هو منصوص عليه وان كان في القيمة اكثر لو
ادى ثلاثة امنا من الذرة بدلا من الحنطة جاز ان تساويا قيمة قال هشام انما يجوز اذا اراد ان يجعل
الذرة بدلا عن الحنطة اما اذا اراد ان يجعل الحنطة بدلا من الذرة لا يجوز لانه اراد ان يجعل المنصوص عليه
بدلا عن غير المنصوص عليه ولو ادى الدقيق والسويق اجزاه واختلف المشايخ في طريق الجواز قال بعضهم
يجوز باعتبار العين فيعتبر فيه تمام الكيل وذلك نصف صاع من دقيق الحنطة وشعيرها واليه مال
الكرخي والقدوري رحمهما الله وقال بعضهم يجوز باعتبار القيمة ولا يعتبر فيه تمام الكيل وقد ذكرنا
هذا الفصل مع اجناسه في باب صدقة الفطر ولو اراد ان يعطيهم قيمة الطعام اعطى كل مسكين
قيمة نصف صاع حنطة او قيمة صاع من تمر او شعير وان اراد ان يطعم طعام الاباحة غداهم وعشاهم
وان غداهم لا غير او عشاهم لا غير لا يجزيه عندنا يريد به ان الغداء بدون العشاء لا يجوز وكذا العشاء
بدون الغداء لا يجوز هكذا ذكر في ايمان الاصل وفي القدوري في صفة طعام الاباحة ان يغديهم
ويعشيهم فيحصل له اكلتان اما بغداءين او بعشاءين او يغديهم ويسحرهم وفي ايمان ان الغداء بدون
العشاء والعشاء بدون الغداء يجوز قال ثمة ايضا ولو غدى اناسا وعشى اخرين لم يجز وفي المجرد
عن ابي حنيفة اذا غدى ستين وعشى اخرين لا يجوز وان غدى رجلا ستين يوما وعشى امراة ستين
يوما جاز وكذلك اذا غدى ثلاثين وعشى ثلاثين يومين وعن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة اذا غدى في
الظهار مسكينا واحدا عشرين ومائة يوم اجزاه وعن الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف لو غدى مسكينا واحدا

وعشاه في ستين يوما لا يجزيه قال هذا قول الاخرين واذا غداهم وعشاهم فالمعتبر فيه
الاكلتان مشبعتان ولا عبرة فيه لمقدار الطعام حتى روى عن ابى حنيفة رضى الله عنه لو قدم
اربعة ارغفة او ثلاثة بين يدى عشرة وشبعوا اجزاه وان لم يبلغ ذلك الا صاعا او نصف صاع
ان كان احدهم شبعانا هل يجوز اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجوز لانه وجد طعام
العشرة وقد شبعوا وقال بعضهم لا يجوز لان الماخوذ عليه اشباع العشرة وهو ما اشبع العشرة
انما اشبع السبعة والى هذا القول مال شمس الائمة الحلوانى رحمه الله والمستحب ان يغديهم ويعشيهم
بخبز معه ادام ولو اعطاهم خبزا قفارا بغير ادام جاز واذا عشاهم وغداهم خبز الشعير لم يذكر
محمد رحمه الله في الاصل وقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تقييد محمد بخبز الشعير في الزيادات
وقيل انه لا يجوز خبز الشعير وقال بعضهم جوزوا ذلك واليه مال الكرخى ثم على قول من جوز
خبز الشعير لابد وان يكون معه ادام واذا غداهم واعطاهم قيمة العشا او عشاهم واعطاهم
قيمة الغدا يجوز كذا ذكر في الاصل وفي البقالى اذا غداه واعطاه مدا فيه روايتان وكذلك
الغدا وقيمة العشا وكذلك اذا اعطى كل مسكين نصف صاع من تمر او شعير ومدا من بر وذكر في
الاصل انه يجوز واذا دعى مساكين واحدهم صبى فطيم او فوق ذلك سنا وغداهم وعشاهم لا
يجزيه كذا ذكر في الاصل وفي المجرد اذا كانوا غلمانا يعتمل مثلهم يجوز واذا اعطى ستين مسكينا
كل مسكين مدا من حنطة لم يجزه وعليه ان يعيدها اخر على كل مسكين فان لم يجد الاولين واعطى
ستين اخرين كل مسكين مدا لا يجزيه لان الماخوذ عليه في باب الكفارة مراعاة عدد المساكين ومراعاة
وظيفة كل مسكين وقد اخل بمقدار وظيفة كل مسكين فلا يجزيه واذا اعطى مسكينا واحدا
طعام ستين مسكينا في يوم واحد بدفعة واحدة لا يجوز ولو صرف اليه طعام ستين مسكينا في
ستين يوما جاز عندنا وقد ذكرنا قول ابى يوسف اخرا في المسكين الواحد في طعام الاباحة بخلاف
هذا لو صرف طعام ستين مسكينا الى مسكين واحد بدفعات متفرقات اختلف المشايخ فيه والصحيح
انه لا يجوز وفي طعام الاباحة لا يجوز في يوم واحد وان فرق بالاختلاف بين المشايخ وان اطعم
عن ظهارين ستين مسكينا في يوم واحد كل مسكين صاعا من حنطة جاز عنهما عند محمد وعند
ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله يجوز عن واحد منهما لمحمد يقول بالمؤدى وفا بالوظيفتين
والزيادة والمصرف محل الكفارتين فيجزيه عنهما وهما يقولان نية الانقسام لغو لانها حصلت في
غير محله لان محلها شيان والكفارتان من جنس واحد كانها كفارة واحدة لاتحاد الجنس والشئ
الواحد لا يكون محلا للانقسام فالتحقت نية الانقسام بالعدم وصار كانه نوى الكفارة لا غير
وهناك يقع عن الواحدة لان التقدير في هذا الباب من نصف الصاع من الحنطة يمنع النقصان
ولا يمنع الزيادة فيقع عن الواحدة احتياطا كذا هاهنا

الفصل الرابع والعشرون في مسايل الايلا

الايلا هو اليمين على ترك وطى المنكوحة اربعة اشهر فصاعدا لان كتاب الله
تعالى قيده باربعة اشهر حتى لو عقد يمينه على ترك وطى المنكوحة اقل من اربعة اشهر لا يكون ايلاء
بل يكون ايلا بل يكون يمينا وانه على نوعين احدهما ان يكون باسم الله تعالى وانه يمين بالله تعالى
لان صورة اليمين بالله تعالى قوله والله لا افعل كذا وصورة الايلا اذا كان باسم من اسماء الله تعالى
ان يقول لامراته والله لا اقربك اربعة اشهر والثانى ان يكون بطلاق او عتاق او ما اشبهه فانه يمين

بالطلاق والعتاق لان صورة اليمين بالطلاق والعتاق ان فعلت كذا فامراته فلانة طالق وان
فعلت كذا فعبدى حر وصورة الايلا اذا كان الايلا بطلاق او عتاق ان يقول لامراته ان قربتك فعبدى
حر ان قربتك فامراتى فلانة طالق وحكم الايلاء شيان احدهما يتعلق بالحنث بان يقربها في مدة الايلا
وهو لزوم الكفارة ان كان الايلاء باسم من اسماء الله تعالى ولزوم ما جعل جزاء ان كان الايلاء بغير اسم
من اسماء الله تعالى والثانى يتعلق بالبر بان لم يقربها حتى انقضت مدة الايلاء وهو وقوع تطليقة بائنة
فالايلا يوافق ساير الايمان في حق حكم الحنث وهو وجود الكفارة بوجود المحلوف عليه وهو القربان
ان كان الايلاء بالله ولزوم ما صار جزاء على المحلوف عليه وهو الطلاق او العتاق ان كان الايمان
بالطلاق او العتاق ويخالف ساير الايمان في حق حكم البر فان ساير الايمان لا تلزمه بالبر شى وفي الايلاء
لا يلزمه بالبر تطليقة بائنة وصار تقدير الايلاء في حق حكم البر كانه قال ان مضت اربعة اشهر ولم
اقربك فانت طالق تطليقة بائنة عرف ذلك بقوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم
جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عزيمة الطلاق مضى اربعة اشهر وهكذا نقل عن ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر وعايشة رضى الله عنهم انهم قالوا عزيمة الطلاق مضى اربعة اشهر ولان الايلا
كان طلاقا في الابتداء وجب النظر بتقديرها بغير بالشرع وذلك بما اوجب الله تعالى له من التربص اربعة
اشهر فبقى بعد مضى المدة طلاقا كما كان واما مدة ايلاء الامة شهران فاذا مضت هذه المدة فالحكم فيها
كالحكم في الحرة لان هذه المدة شرعت اجلا للبينونة فتشابه مدة العدة فيتنصف بالرق كما في العدة
قال القدورى ولا يكون الايلاء الا بالحلف على الجماع في الفرج خاصة لان الايلاء انما صار طلاقا بواسطة
الظلم بمنع حقها المستحق وحقها في الجماع في الفرج وروى عن محمد اذا حلف لا يمس جلدى جلدك
لا يكون ايلاء لانه يحنث بغير الجماع والايلاء ما توقف الحنث فيه على الجماع زاد في البقالى الا ان ينوى
الجماع وكذلك اذا قال والله لا امسك لا يكون ايلاء الا ان ينوى الجماع وفي الفتاوى اذا قال والله لا
يمس فرجى فرجك فهو مول وقال محمد اذا قال اذا اجتمع راسى وراسك وعنى به الجماع فهو مولى وان
لم يعن الجماع فليس بمولى وله ان يجامعها بغير اجتماع على فراش ولا شى يجمع راسهما عليه ولو اجتمعا
على شى واجتمع راسهما عليه من غير جماع حنث في يمينه ولو قال والله لا يجمع راسى وراسك وسادة او
لا يووينى واياك بيتا او لا ابيت معك على فراش فان عنى الجماع فهو مولى وان لم يكن له نية فهو على الايوا
والبيات على الفراش ولا يجتمعان على وسادة وينامان على البوارى والارض ولو حلف لا يجامعها فهو
مولى مع ان هذا اللفظ يتناول الجماع فيما دون الفرج لانه ماخوذ من الاجتماع انما كان كذلك لان هذا اللفظ
عند الاطلاق يراد به الاجتماع الخاص وهو التقاء الختانين ولهذا فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قول الاعرابى جامعت امراتى في نهار رمضان الجماع في الفرج حتى اوجب الكفارة من غير استيثار
فانصرف مطلق اللفظ الى الجماع في الفرج لهذا وكذلك اذا حلف لا يقربها كان القربان المضاف الى المراة
يراد به عادة الوطى وكذلك لا يباضعها لان المباضعة مفاعلة من البضع وذلك بالتقاء الختانين
وكذلك لا يغتسل منها لان الاغتسال منها انما يكون بالايلاج في الفرج واذا قال لم اعن الجماع في هذه
الصورة صدق ديانة لا قضاء واذا قال ان اتيتك او اصبت منك فان نوى الجماع فهو مولى وانما شرط
نية الجماع هاهنا لان الرجل قد ياتى المراة لشغل وقد يصيب منها مالا او شفقة ولم يتعين الجماع مرادا
بهذين اللفظين عادة فلا بد من التعيين بالنية واذا قال لم اعن في هذين اللفظين الجماع صدق ديانة

وقضاء وإذا قال ان وطيتك او افتضضتك وهي بكر فهو مولي وإذا حلف لا يدخل عليها
لا يصير موليا بدون نية الجماع واذا قال لم انو الجماع صدق قضاء وإذا حلف لا يدخل بها يعني
قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف لا يصير موليا بدون نية الجماع وفي فتاوى ابي الليث
اذا قال لامراته اكر با تو خسيم فانت طالق فان لم يكن له نية فهو مولي لان اليمين على الجماع وقعت
عرفا وان نوى اليوم فهو ليس بمولي ويمينه على المضاجعة ان ضاجعها يحنث في يمينه وان لم
يجامعها وبدون المضاجعة لا يحنث ولو قال اكر من دست دراز كنم بايكسال فكذا فهو مولي
حتى لو تركها اربعة اشهر ولم يجامعها بانت بالايلاء لانه يراد بهذا الجماع عادة تا اكر دست دراز
وي كند او جامعها فيما دون الفرج لا يحنث في يمينه وان كان ذلك في الشبه ولو قال لها ان اعتلت
من جنابتي ما دمت امراتي فانت طالق ثلاثا فهو مولي منها حتى لو تركها اربعة اشهر ولم يجامعه
بانت منه بتطليقة لان هذا اللفظ صار عبارة عن الجماع عادة امراة قالت لن وجهام اهتمام ربي
داري وجامه مي كني مرا از بهر سوالك زدن مي داري فقال الزوج اكر ترا ازا كنون تا يك سال بسوال
رنم فكذا فان اراد به الجماع فهو مولي وبدون النية لا يكون موليا لان هذا ليس بصريح فلا بد من النية
اذا قال لها ان قربتك فعلي كفارة يمين فهو مولي وكذلك اذا قال لها ان قربتك فعلي يمين لان اليمين
سبب الكفارة فهذا رجل ذكر السبب واراد المسبب ولو قال ان قربتك فعلي حجة او عمرة او هدي
او صدقة او اعتكاف او صيام فهو مولي لان الايلاء بالله انما صار ايلاء باعتبار ان حرمة اسم الله
تعالى تمنعه عن القربان لما فيه من هتك حرمة اسم الله تعالى فيتحقق الظلم بمنع حقها المستحق وهو
الوطي هذا المعنى موجود هاهنا فانما التزم عند القربان من الحج والعمرة وغير ذلك يمنعه من القربان
ولو قال ان قربتك فعلي ان اصلي ركعتين فهو ليس بمولي لان التزام الركعتين من الصلوة لا يمنعه
من القربان اذ لا يلحقه مشقة باتيانهما ولا خسران في ماله بخلاف ما التزم بالقربان عتق عبد او حجة
او عمرة وعن ابي يوسف فيما اذا قال لها ان قربتك فعبدي حر لا يكون موليا لان له ان يبيع العبد
ويقربها قبل اربعة اشهر من غير شي يلزمه وذكر ابن سماعة عن ابي يوسف اذا قال لامراته اذا قربتك
فوالله لا طلقن فلانة اراد بفلانة امراة اخرى ثمة فانه لا يكون موليا ولو قال ان قربتك ففلانة طالق
بعد سنة فهو مولي وذكر هشام عن محمد اذا قال ان قربت امراتي فمالي هبة في المساكين قال ان نوى
الصدقة فهو مولي وان لم ينو الصدقة فهو ليس بمولي والقول في ذلك قوله وذكر ابن سماعة عن ابي
يوسف اذا قال لله علي ان اعتق عبدي هذا عن ظهاري ان قربت امراتي فلانة وهو مظاهر او
ليس بمظاهر لا يكون موليا ولو قال عبدي هذا حر عن ظهاري ان قربت امراتي فهو مولي مظاهرا كان
او غير مظاهر ويجزي عن ظهاره يريد به اذا كان مظاهرا وقد قربها ثم قال كل شي يعتق اذا قربها امراته
فهو مولي وكل شي لا يعتق الا بفعال اخر لا يكون موليا وعلى هذا اذا قال لله علي ان اصوم شهرين عن
ظهاري ان قربتك او قال لله علي ان اصوم شهرين عن ظهاري او قال ان اتصدق على ستين مسكينا
فانه لا يكون موليا سواء كان مظاهرا او لم يكن وروى بشر في هذه المسئلة انه ان كان مظاهرا
فهو مولي لو قال لها ان قربتك فكل مملوك املكه فيما استقبل فهو حر او قال كل امراة اتزوجها
فهي طالق فهو مولي في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يكون موليا لانه لا يلزمه بالقربان
شي وبعد القربان يمكنه دفع الطلاق والعتاق عن نفسه بان لا يتملك مملوك ولا يتزوج امراة و

قولهما انه يلزمه اليمين بالقربان فيصير موليا كما لو قال ان قربتك فهذا العبد حر ان دخل
الدار وهذا لان لزوم اليمين يصلح مانعا عن القربان لانه يلزمه الامتناع عن تحصيل الشرط
خوفا عن نزول الجزا وروى هشام عن محمد اذا قال لها ان قربتك فان اشتريت فلانا فهو حر قال
ثلك العبد نفسه فهو ليس بمولي قال وليس هذا كالعموم قوله فكل مملوك اشتريته فهو حر وكذلك على
هذا اذا قال لها ان قربتك ففلانة طالق ان تزوجتها لم يكن موليا من امراته بخلاف ما اذا عم فقال كل
امراة اتزوجها فهي طالق ورواه ابن سماعة عن محمد وكذلك قال ابو حنيفة وروى هشام عن محمد ايضا
اذا قال لها ان قربتك فعلي صوم شهر كذا بان قال مثلا فعلي صوم شهر رجب او قال فعلي ان احج العام
فان رجب مضى قبل الاربعة الاشهر وكان الحج في العام يمضي قبل الاربعة الاشهر فليس بمولي لانه
يمكنه القربان في المدة وذلك بعد مضي رجب والحج من غير شي يلزمه فان مضى الوقت المضاف اليه
النذر بطل النذر وان كان لا يمضي الا بعد الاربعة الاشهر فهو مولي لانه لا يمكنه القربان من غير شي يلزمه
وروى هشام عن محمد ايضا اذا قال لها ان قربتك فعلي ان اعتق كذا العبد غدا فهو مولي وقوله غدا
فصل وعليه ان يعتقه ان قربها وهو بمنزلة قوله ان قربتك فعلي ان اعتق عبدي هذا امس فقوله
امس فصل وعليه ان يعتقه ان قربها ولو قال لها ان قربتك فانت علي حرام ينوي به الطلاق فهو
مولي لانه لا يمكنه القربان الا بطلاق يلزمه وان نوى اليمين فهو مولي ايضا في قول ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد لا يكون موليا حتى يقربها لان قوله انت علي حرام عند ارادة اليمين يمين فصار
الايلاء معلقا بالقربان فكانه قال لها ان قربتك فوالله لا اقربك وهناك لا يصير موليا منها للحال
كذا هاهنا ولابي حنيفة انه لا يمكنه القربان الا بشي يلزمه وهذا هو حد المولي كان القياس في
قوله ان قربتك فوالله لا اقربك ان يصير موليا للحال لكنا تركنا القياس ثمة لضرورة لانه علق
الايلاء بالقربان لفظا ومعنى ولو صار موليا للحال تفوت فائدة التعليق من كل وجه وقوله
انت علي حرام ليس بيمين لفظا لو كان يمينا كان يمينا معنى فلو صار موليا تفوت فائدة التعليق من كل
وجه ما يدل على تركه لصيانة فائدة التعليق من وجه ولو قال لامراته ان قربتك فانت علي مثل امراة
فلان وقد كان فلان الى من امراته فان نوى الايلاء كان موليا وان لم ينو لا يكون موليا لان التشبيه
لا يقتضي الاستوا في كل الاسنا ولو الى من امراته ثم قال لامراة اخرى له قد اشركتك في ايلائها كان باطلا
لان الاشتراك يغير حكم الايلاء لان قبل الاشتراك كان يحنث بقربان الاولى وحدها وبعد الاشتراك
لا يحنث الا بقربانهما كانه قال والله لا اقربكما وهو لا يملك تغيير حكم اليمين ولو قال لامراته انت علي حرام
ثم قال لامراة له اخرى اشركتك معها كان موليا منهما لان الاشتراك هاهنا لا يصير موجب اليمين فانه
لو قال لهما انتما علي حرام يصير موليا من كل واحدة منهما ويلزمه الكفارة بوطي كل واحدة منهما بخلاف قوله
والله لا اقربكما والفقه فيه ان قوله والله لا اقربكما انما صار يمينا موجبا للكفارة باعتبار هتك حرمة
اسم الله تعالى بمباشرة الشرط وذلك لا يتحقق الا بقربانهما اما قوله انتما علي حرام انما صار ايلاء باعتبار
معنى التحريم وذلك موجود في حق كل واحدة منهما على حدة ولو قال والله لا اقربك سنة الا يوما لم
يكن موليا لانه استثنى يوما منكرا فما من يوم بعد يمينه الا ويمكنه ان يجعله مستثنى عن يمينه فيقربها
من غير شي يلزمه والمولي من لا يمكنه قربان امراته الا بشي يلزمه فان قربها وقد بقي من السنة اربعة
اشهر الان يصير موليا لانه صار بحال لا يمكنه قربانها في الاربعة الاشهر الا بشي يلزمه قال في الجامع

اذا قال لامرأتين له والله لا اقربكما الا يوم الخميس لا يكون موليا حتى يمضي اول خميس ياتي عليه
بعد اليمين لان اول خميس ياتي عليه بعد اليمين فهو مستثنى عن اليمين فيمكنه القربان فيه من غير
شيء يلزمه فاذا مضى اول خميس اتى عليه من وقت اليمين الان صار موليا لانه يمضي اول الخميس
مضى يوم الاستثنا وبقي اليمين بلا استثنا ولو قال والله لا اقربكما الا يوم خميس لا يصير موليا فهن
اليمين ابدا لان المستثنى في هذه الصورة كل خميس ياتي عليه لانه اضاف النكرة وهو يوم الى الصفة
عامة وهي الخميس والنكرة اذا اضيفت الى صفة عامة عمت لان الاضافة بمنزلة الصفة فكل يوم
انصف بكونه خميسا يدخل تحت الاستثنا فيمكنه القربان في كل خميس ياتي عليه من غير شيء يلزمه
فلهذا لم يصر موليا قال في الجامع الصغير اذا قال لامرأته والله لا اقربك شهرين وشهرين فهو مولي
لانه جمع بينهما بحرف الجمع فيعتبر بما لو جمع بينهما بلفظ الجمع بان قال والله لا اقربك شهرين بعد
شهرين فهو مول منه لما قلنا ولو قال والله لا اقربك شهرين فمكث يوما ثم قال والله لا اقربك
شهرين بعد هذين الشهرين الاوليين لا يكون موليا واراد بقوله لا يكون موليا في حق الطلاق حتى لو تركها
اربعة اشهر ولم يقربها لا تبين منه لانه بالكلام الاول لا يصير موليا في حق الطلاق لان الايلاء في
حق الطلاق لا ينعقد على اقل من اربعة اشهر فاذا قال بعد ما مكث يوما والله لا اقربك شهرين بعد
هذين الشهرين لو صار موليا في حق الطلاق صار موليا الان وتعذر جعله موليا الان لانه يمنع
نفسه عن قربان امرأته في اقل من اربعة اشهر بيوم لانه مضى من الشهرين الاولين يوم حتى لو قال
هذه المقالة الثانية عقيب المقالة الاولى يصير موليا نص عليه في المنتقى وفي المنتقى اذا قال
لها والله لا اطاك اربعة اشهر بعد اربعة اشهر فهو مولي بمنزلة ما لو قال لها والله لا اقربك ثمانية
اشهر وكذلك اذا قال والله لا اطاك شهرين بعد شهرين فهو مولي ولو قال والله لا اطاك شهرا بعد
سنة فانما حلف على شهر بعد سنة تمضي فلا يحنث ان وطي في السنة وكذلك اذا قال والله لا اطاك
يوما بعد سنة فانما حلف على يوم بعد سنة تمضي ولو قال والله لا اقربك شهرين قبل شهرين فهو
مولي وذكر ابن سماعة عن ابي يوسف في رجل قال لامرأته والله لا اقربك اربعة اشهر الا يوما ثم قال
من ساعته والله لا اقربك ذلك اليوم فهو مولي قال في الجامع اذا قال لامرأته انت طالق ثلثا
قبل ان اقربك بشهر لا يصير موليا للحال ما لم يمض شهر بعد اليمين لان المولي من لا يمكنه قربان امرأته
من غير شيء يلزمه وقبل مضي الشهر يمكنه قربانها من غير شيء يلزمه لان الملتزم هاهنا الطلاق
الثلاث مضاف الى شهر موصوف بانه قبل القربان والمراد شهر بعد اليمين فما لم يمض بعد اليمين شهر
قبل القربان لا يوجد الوقت المضاف اليه الطلاق فلا يلزمه الطلاق فاذا مضى شهر بعد اليمين
ولم يقربها فقد وجد المضاف اليه الطلاق وصار بحيث لا يمكنه قربانها الا بطلاق يلزمه
فيصير موليا الان ولو قال ان قربتك فانت طالق ثلاثا قبل ان اقربك بشهر فهاهنا يشترط الوقت
لصيرورته موليا بيان القربان اولا ومضي اربعة اشهر بعد القربان لا يقربها لان عند القربان يصير
قائلا انت طالق قبل ان اقربك بشهر ولو قال لامرأتين له انتما طالقان ثلاثا قبل ان اقربكما بشهر لم
يصر موليا للحال لما مر فاذا مضى شهر ولم يقربهما فيه صار موليا منهما والقياس ان لا يصير موليا ما لم
يقرب احديهما لان المولي من لا يمكنه القربان من غير شيء يلزمه وامكنه قربان احديهما من غير طلاق
يلزمه لان قربان احديهما نصف الشرط وبنصف الشرط لا ينزل الجزاء فاذا قربهما الان صار بحال لا يمكنه

قربان

قربان الاخرى الا بطلاق يلزمه فيصير موليا الا انا استحسنا وقلنا بانه يصير موليا الان
بقربان احديهما ان كان لا يلزمه الطلاق الا انه يقربه الى الطلاق فانه اذا قرب الاخرى بعد ذلك
وحدها يقع الطلاق وقبله كان لا يلزمه الطلاق بقربان الاخرى وحدها وهذا نوع ضرر فان
قرب احديهما في مسئلتنا بعد مضي شهر لم يقربها فيه لم يحنث لانه نصف الشرط وسقط الايلاء عنها
لوجود الفي اليها بعد انعقاد الايلاء وبقي موليا من الثانية ولو تركها اربعة اشهر من غير قربان بانت بالايلاء
وان قربها في الاربعة الاشهر بانت بالحنث واذا قال لامرأته انت طالق قبل اقربك ولم يوقت لذلك
وقتا مقدرا طلقت ثلاثا للحال ولو قال قبيل ان اقربك لا تطلق ما لم يقربها لان قبيل الشي ينبئ عن التداني
والتقارب الى الشي وصار تقدير المسئلة انت طالق قبل ان اقربك بوقت قريب من القربان وانما يتصف الوقت
بالقرب من القربان اذا وجد القربان اما قبل الشي لا ينبئ على التداني والتقارب وانما ينبئ عن وقت
مطلق وليس من ضرورة اتصاف الوقت المطلق بالقبلية على الشي وجود ذلك الشي بعده كما في
قوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن واذا لم يكن هذا شرطا فقد وجد الوقت المضاف اليه
الطلاق فيقع الطلاق فهذا هو الفرق واذا آلى من امرأته المدخول بها ولم يقربها حتى مضت اربعة اشهر
وبانت منه بتطليقة ووجب عليها العدة ثم مضت اربعة اشهر اخرى ولم يقربها وهي في العدة بان امتد
طهرها لا يقع عليها تطليقة اخرى عند عامة المشايخ واليه مال الكرخي واليه اشار محمد في الجامع
في باب اليمين في الايلاء على احديهما دون الاخرى واجمعوا على انه لو تزوجها بعد ما بانت بمضي
اربعة اشهر ثم مضت اربعة اشهر اخرى من غير قربان انه يقع الطلاق عليها مرة اخرى وكذلك في
الكرة الثالثة واجمعوا على انها لو عادت اليه بعد الزوج الثاني ومضت اربعة اشهر من غير قربان انه
لا يقع عليها تطليقة اخرى وجه قول بعض المشايخ ان بعد وقوع الطلاق بحكم الايلاء الايلاء باق الا
ترى انه لو تزوجها ثم مضت اربعة اشهر من غير قربان يقع عليها تطليقة اخرى بحكم الايلاء بالاجماع فاذا مضت
اربعة اشهر بعد ذلك فقد مضت مدة الايلاء حال قيام الايلاء وانه يوجب وقوع الطلاق لو لم يقع الطلاق
انما لم يقع لقيام البينونة في المحل الا ان قيام البينونة لا يمنع وقوع الطلاق بالايلاء الا ترى انه لو آلى
منها ثم ابانها بتطليقة ثم مضت مدة الايلاء وهي معتدة يقع عليها تطليقة بحكم الايلاء وجه قول عامة
المشايخ انها لما بانت بالايلاء مرة يحتاج الى استيناف مدة الايلاء فيعتبر باستيناف الايلاء لان للمدة اثرا
في ايقاع الطلاق كما لابتداء الايلاء بخلاف ما اذا آلى منها ثم ابانها لان هناك انعقدت المدة من وقت الايلاء
فوقع الشك في ابطالها بالبينونة ان امكن ابطالها من حيث ان النكاح زال من وجه لا يمكن ابطالها من حيث
ان النكاح بقي من وجه فلا يبطل بالشك على ان المدة انما يستانف ليقع الطلاق بمضيها دفعا لظلم الزوج
بمنع حقها في الجماع في المدة وبعد البينونة لم يبق لها حق قبل الزوج في الجماع فلا يتحقق الظلم
فلا حاجة الى الاستيناف فلم تنعقد المدة الثانية فلا يقع الطلاق واذا قال الرجل لامرأته وامته والله لا
اقربكما لا يصير موليا من امرأته للحال لان المولي من لا يمكنه قربان امرأته الا بشيء يلزمه وقبل قربان المرأة
من غير شيء يلزمه لانه انما يحنث بقربانهما لا بقربان المرأة وحدها وبهذه المسئلة يستدل في علتنا
في رجل قال لاربع نسوة له والله لا اقربكن فعلى قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله يصير موليا منهن
جميعا استحسانا حتى لو تركهن اربعة اشهر ولم يجامعهن جميعا وعند زفر لا يصير موليا حتى يجامع
ثلاثا منهن فاذا جامع ثلاثا منهن يصير موليا من الرابعة وكذلك اذا قال لامرأتين له والله لا اقربكما صار

موليا استحسانا عند علمائنا الثلاثة وعلى قول زفر لا يصير موليا ما لم يقرب واحدة منهما قال لانه
يمكنه قربان الثلاث في المسيلة الاولى وقربان احديهما في المسيلة الثانية من غير شئ يلزمه ونحن
فرقنا ووجه الفرق ان في تلك المسيلتين لا يمكنه قربان واحدة الا بشئ يلزمه لان قربان الواحدة ان كان
لا يوجب عليها الكفارة ولكن يجب عليه قربان الباقيات لان قربان الواحدة يهيج الباقيات على مطالبة
حقهن في الجماع ومتى طالبنه بالجماع يجب عليه ابقاء وهاديانة فتصير قربان الواحدة سببا لوجوب
القربان الباقيات من هذا الوجه والمولى من لا يمكنه القربان الا بشئ يلزمه اما في مسيلتنا بشعر بان
الحرة قبل قربان الامة لا يلزمه الكفارة ولا يلزمه جماع الامة وان كان جماع الحرة يهيج الامة على مطالبة
حقها الا ان يطلبها لا يجب على المولى قربانها فيمكنه قربان الحرة من غير شئ يلزمه فلهذا لا يصير موليا من
الحرة **وفي** الفتاوى اذا قال لها والله لا اقربك سنة فمضت اربعة اشهر ولم يقربها حتى بانت منه
ثم تزوجها ثم مضت اربعة اشهر اخرى بانت ايضا فان تزوجها ثالثا لا يقع شئ لانه لم يبق من السنة بعد
هذا التزوج اربعة اشهر **وفي** الجامع اذا قال لامرأتين له والله لا اقرب احديكما يصير موليا منهما حتى
لو قربت احديهما يلزمه الكفارة ولو لم يقربهما حتى مضت اربعة اشهر بانت احديهما بالايلاء وكان البيان
اليه لان تقدير الكلام ان قربت احديكما فعلي كفارة يمين وان لم اقرب احديكما حتى مضت اربعة
اشهر فاحديكما طالق **ولو قال** هكذا كان الجواب على نحو ما ذكرنا فقد جعل هذا الايلاء خاصا في حق
الكفارة والطلاق جميعا وفرق بين هذه المسيلة وبين مسيلة ذكرها بعد هذه المسيلة وهو ما
اذا قال لامرأتين والله لا اقرب واحدة منهما فقرب واحدة منهما يلزمه الكفارة ولو لم يقربهما حتى مضت
اربعة اشهر بانتا وجعل الايلاء خاصا في حق الكفارة عاما في حق الطلاق **و**ذكر القدوري في شرحه
هاتين المسيلتين وذكر في قوله والله لا اقرب واحدة منكما خلافا بين ابي يوسف ومحمد فقال
على قول محمد يصير موليا من واحدة منهما في حق الكفارة والطلاق حتى قال لو لم يقربهما حتى مضت
اربعة اشهر بانت احديهما والبيان اليه وهو القياس وتبين بما ذكر القدوري ان ما ذكر في الجامع
قول ابي حنيفة وابي يوسف وانه استحسان او ان ما ذكر في الجامع قول الكل كان لمحمد قولان في
المسيلة ثم الفرق على جواب الاستحسان بين المسيلتين ان قوله ان كانت خاصا لفظا فهو عام معنى
لانها نكرة في موضع النفي والنكرة في موضع النفي تعم فاعتبرنا معنى العموم في حق الطلاق ومعنى
الخصوص في حق الكفارة وانما اظهرنا معنى العموم في حق الطلاق لان حكم الطلاق اعم من حكم الكفارة
الا ترى انه لو قال والله لا اقربك وبانت بمضي اربعة اشهر وتزوجها فمضت اربعة اشهر اخرى
بانت بتطليقة اخرى وكذا في الكرة الثالثة لو قربها في النكاح الاول حتى حنث ولزمته الكفارة
لو قربها مرة اخرى لا يلزمه كفارة اخرى فعلم ان حكم الطلاق اعم فاظهرنا معنى العموم في حق الطلاق
لهذا ثم في المسيلة الاولى وهو ما اذا قال والله لا اقرب احديكما حتى صار موليا من احديهما لو
اراد ان يعين الايلاء في احديهما بغير عينها في حكم الحنث والبر جميعا وهو يريد ان يجعله منعقدا على
المعينة جميعا ولكن اذا مضت المدة ووقع الطلاق على احديهما يجبر على البيان هكذا ذكر المسيلة
في الجامع وذكر في المنتقى هذه المسيلة في موضعين وذكر في احد الموضعين خلافا بين ابي يوسف
ومحمد فقال اذا وقع الطلاق على احديهما بعد ما مضت اربعة اشهر ثم مضت اربعة اشهر اخرى تبين
الاخرى في قول محمد وعلى قول ابي يوسف لا تبين الاخرى **وفي** الموضع الاخرى قال اذا وقع الطلاق على

احديهما بعد ما مضت اربعة اشهر لا يلزمه الايلاء في الاخرى ولم يذكر ثمة خلافا فاما ان يقال
ان المذكور في الموضع الاخر قول ابي يوسف او يكون في المسيلة عن محمد روايتان **وفي** المنتقى
اذا قال لامرأته ان قربتك فعبدي حر فمكث اربعة اشهر ولم يقربها فرفعته الى القاضي فاقر ان هذا
العبد عبده وانه قال لها ان قربتك فعبدي هذا حر وانه قد مضى اربعة اشهر من غير قربان ففرق
القاضي بينهما بالايلاء وجعلها طلاقا بائنا ثم ان العبد اقام البينة انه حر الاصل وقضى القاضي بحريته
فانه يبطل الايلاء والطلاق فيرد المرأة على الزوج لانه تبين انه لم يكن موليا ولو لم تقم البينة على انه
حر الاصل ولكن اقام رجل بينة ان العبد عبده وقضى القاضي بالعبد للمستحق وقال الزوج العبد
عبدي وشهوده زور فان هذا في القياس والعتق سواء الا ترى اني ارده في هذا على بايعه باليمين
لذلك ابطل الايلاء فيه وقال بعد هذا بمسائل قضاء وقع بالايلاء والفرقة ماض على الزوج باقراره
ان العبد عبده وان ما قضى به لازم ثم قال متصلا به والعتاق والاستحقاق سواء في جميع ذلك
ما لم يكن في العتاق سبب معروف او امر مشهور فاذا جاء الامر على ذلك ابطلت قضاء القاضي بالايلاء
وقال في هذا الموضع ايضا ان كان الاستحقاق في الاربعة الاشهر او بعدها قبل ان يقضي القاضي
بالفرقة فان القاضي يبطل الايلاء من قبل انه قد قضى بالعبد لغيره **نوع اخر من الايلاء
في الغاية** الايلاء المعقودة الى غاية له حكمان احدهما حال قيام الغاية والثاني بعد فوات
الغاية فاما حكمه حال قيام الغاية ان الغاية ان كانت شيئا يحلف بها او يلتزم بالنذر ويتوهم بقاؤها
الى تمام مدة الايلاء فانه ينعقد الايلاء وان كان يتوهم وجودها في مدة الايلاء حال قيام النكاح
وبيانه وذلك كالعتق والطلاق والصوم فان كان الغاية شيئا لا يحلف بها ولا يلتزم بالنذر وان كان
يتوهم وجودها في مدة الايلاء حال قيام النكاح كقتل عبده ودخول الدار لا ينعقد الايلاء وان
كان لا يتوهم وجوده في مدة الايلاء حال قيام النكاح وبيانه وانما يتوهم وجودها حال انقطاع النكاح
وفساده كقتله فانه ينعقد الايلاء وهذا كله قول ابي حنيفة ومحمد فاما على قول ابي يوسف ان كان
الغاية شيئا يتوهم وجودها في مدة الايلاء حال قيام النكاح وبيانه فانه لا ينعقد الايلاء سواء كان
الغاية مما يحلف بها او لا يحلف مما يتوهم بقاؤها الى مدة الايلاء او لا يتوهم وان كانت الغاية شيئا
لا يتوهم وجودها في مدة الايلاء حال قيام النكاح وبيانه وانما يتوهم وجودها حال انقطاع
النكاح وفساده ينعقد الايلاء على كل حال بيانه اذا قال لامرأته والله لا اقربك حتى اعتق عبدي
فلانا او حتى اطلق امرأتي فلانة او حتى اصوم شهرا فانه يصير موليا عند ابي حنيفة ومحمد لان الغاية شيء
يحلف به غالبا ويلتزم بالنذر ويتوهم بقاؤها الى تمام مدة الايلاء بان لا يعتق العبد ولا تطلق المرأة
حتى تمضي مدة الايلاء وعند ابي يوسف لا يكون موليا لان الغاية يتوهم وجودها في مدة الايلاء حال
قيام النكاح وبيانه واذا قال والله لا اقربك حتى اقتل عبدي فلانا او حتى اضرب عبدي فلانا فانه
لا يصير موليا بلا اختلاف اما عندهما فلان الغاية ههنا لا يحلف به ولا يلتزم بالنذر واما عند
ابي يوسف فلانه يتوهم وجود الغاية في مدة الايلاء حال قيام النكاح وبيانه **و**اذا قال والله لا
اقربك حتى اقتلك او قال حتى تقتليني او قال حتى اقتل او حتى تقتل كان موليا عندهم جميعا اما على قول
ابي حنيفة فلان الغاية وان كانت شيئا لا يحلف بها الا انه لا يتوهم وجودها في مدة الايلاء حال قيام
النكاح وبيانه واما على قول ابي يوسف فلانه لا يتوهم وجود الغاية في مدة الايلاء حال قيام النكاح

وبيانه او تقول بان قتلها او قتله لا يصلح غاية لان الغاية في اليمين انما تذكر لاخراج ما وراء الغاية
بحيث لولا الغاية لتناول اليمين كلها واليمين لا تتناول ما وراء قتل احدهما لان النكاح لا يبقى بعد
موت احدهما والقربان لا يتصور فلم تصلح هذه الاشيا غاية فصار ذكرها والعدم بمنزلة ولو لم
يذكر الغاية كان موليا هكذا هنا ولو قال لامراته وهي امة لغيره والله لا اقربك حتى اشتريك لم يكن
موليا عندهم جميعا لان ما جعله غاية يتوهم وجوده في مدة الايلاء حال قيام النكاح وبيانه
ان اشتراه لغيره لو قال لا اقربك حتى املك او املك شقصا منك فهو مولى عندهم جميعا لانه
لا يتوهم وجود الغاية في مدة الايلاء مع بقاء النكاح وبيانه هذا بيان حكمه حال بقاء الغاية
فاما بيان حكمه بعد فوات الغاية فنقول اذا فاتت الغاية وصارت مستحيل الكون بحيث لا توجد عليه
الغالب فانه يسقط الايلاء سواء كانت الغاية مما يلتزم مثلها دينا في الذمة حال فواتها بان كان منذورا
بها كالطلاق والعتاق وهو قول ابي حنيفة وعلى قول ابي يوسف لا يسقط الايلاء بفوات الغاية اي
شي كانت الغاية وتصير اليمين مرسلة فيصير موليا حين فاتت الغاية عنده وعلى قول محمد ان كانت
الغاية مما لا يلتزم مثله ما دام في الذمة عند فواتها لو كان منذورا بها كالطلاق والعتاق يبطل
الايلاء بفواتها وان كانت الغاية مما يلتزم مثلها دينا في الذمة عند فواتها لو كان منذورا بها كالصوم
المضاف الى وقت بعينه وقد فات فانه لا يبطل الايلاء بفوات مثل هذه الغاية بيان هذا اذا قال
لها والله لا اقربك حتى اقتل فلانا فانه لا يكون موليا قبل موت فلان بالاجماع لانه يتوهم وجود
الغاية في مدة الايلاء حال قيام النكاح وبيانه وانه مما لا يحلف به ولا يلتزم بالنذر عادة واذا مات
بطلت اليمين عندهما لان الغاية فاتت على سبيل التابيد عند ابي يوسف ومحمد كما مات فلان
صارت اليمين مرسلة ولو قال لها لا اقربك حتى ياذن لي فلان لا يصير موليا لان الغاية مما لا يحلف
بها ولا يلتزم النذر ويتوهم وجودها في المدة مع قيام النكاح وبيانه ولكن اليمين منعقدة فان
مات فلان قبل الاذن سقطت اليمين عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف تصير اليمين مرسلة
ويصير موليا من حين مات حتى لو قربها قبل مضي اربعة اشهر يلزمه الكفارة ولو لم يقربها حتى مضت
اربعة اشهر بانت منه بالايلاء ولو قال لها والله لا اقربك حتى اصوم شعبان قال ذلك في رجب لا يصير
موليا في قولهم جميعا اما على قول ابي حنيفة ومحمد لانه لا يتوهم بقاء الغاية الى تمام مدة الايلاء لامكنه
قربانها في مدة الايلاء من غير شي يلزمه وعند ابي يوسف توهم وجود الغاية في المدة يمنع انعقاد
الايلاء فتحقق الوجود اولى ولكن اليمين منعقدة فاذا طلع الفجر من اول يوم من شعبان فاكل او صنع صنعا
لا يستطيع معه الصوم بطلت اليمين عند ابي حنيفة لصيرورة الغاية مايوسة الوجود وعند
ابي يوسف تفوت الغاية صارت اليمين مرسلة وصار موليا من حين اكل وعند محمد كما اكل يصير
موليا لان هذه الغاية يلتزم مثلها دينا في الذمة حال فواتها ولو كان منذورا بها فان من قال لامراته
ان قربتك فعلي صوم شعبان لو قربها بعد مضي شعبان يلزمه صوم شهر اخر بغير عينه وفوات مثل
هذه الغاية لا توجب بطلان اليمين لانه يكون فايتا الى خلف واذا بقيت اليمين عند محمد صار
موليا من حين حلف لانه من حين حلف صار بحال لا يمكنه قربانها من غير شي يلزمه وذكر
ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف اذا قال لامراته والله لا اقربك حتى اقرب فلانة يريد به امراة
اخرى له ثم قال لفلانة والله لا اقربك فهو مولى منها دون الاولى وذكر ابن سماعة عن محمد اذا قال لامراته والله

لا اقربك حتى اطا فلانة يعني امراة اخرى له ثم قال لفلانة والله لا اطاك حتى اطا فلانة يريد
المراة الاولى لم يكن موليا من واحدة منهما من قبل ان لا يكون موليا من امراة بحيث يطاها في يمين حلف
بها على غيرها الا ترى انه لو قال لامراته والله لا اطاك حتى ادخل هذه الدار ثم قال والله لا ادخلها
لا يكون موليا من امراته وعن محمد في رجل قال لامراته ان قربتك ما دمت معي فانت طالق ثلاثا
قال يطلقها تطليقة ثانية ثم تزوجها من ساعته فيطاها ولا يحنث وعلى هذا اذا قال لها والله لا اقربك
ما دمت امراتي فابانها ثم تزوجها لم يكن موليا ويقربها ولا يحنث وهذا بخلاف ما لو قال والله لا اقربك
وانت امراتي فابانها ثم تزوجها كان موليا منها وعن ابي يوسف فيمن قال لامراته والله لا اقربك ما
دام هذا النهر يجري قال ان كان هذا نهرا لا ينقطع فهو مولى وان كان ينقطع فليس بمولى وفي المنتقى
اذا قال لها والله لا اقربك ما دمت حاملا او قال حتى تضعي فمضت بعد ذلك اربعة اشهر لا يدخل
عليه الايلاء **نوع اخر في الفيء** الفي في باب الايلاء مشروع عرف شرعه
بقوله فان فاوا وانه لغة عبارة عن الرجوع يقال فاء الظل اي رجع سمي الفي في الايلاء فيا لان
المولي بالايلاء قصد منع حقها في الجماع وبالفي يرجع عما قصد وانه على ضربين احدهما بالوطي والاخر بالقول
عند العجز عن الوطي فينظر في حال الزوج متى الى من امراته ايلاء مرسلا فان كان صحيحا قادرا على الجماع
في كل المدة او في حال مباشرة الايلاء ففيه الجماع وان كان مريضا في كل المدة ففيه باللسان غير
ان الفي بالجماع يعتبر في حق حكم الايلا والفي باللسان يعتبر في احد حكميه حتى انه اذا فاء اليها
بالجماع ومضت المدة لا تطلق بالايلاء كذلك لو جامعها مرة في المدة وحنث لو جامعها مرة اخرى في المدة
لا يحنث ولا يلزمه كفارة اخرى ولو فاء اليها بلسانه ومضت المدة لا تطلق بالايلاء ولكن لو جامعها في المدة
يحنث ويلزمه الكفارة فالحاصل ان الفي باللسان يعمل عمل الجماع في حق ابطال الايلاء في حق الطلاق لا في
حق الحنث ويجوز ان يبطل الايلاء في حق الطلاق ويبقى في حق الحنث الا ترى ان من الى من امراته
ثم طلقها ثلاثا يبطل الايلاء في حق الطلاق ولا يبطل في حق الحنث حتى لو جامعها يلزمه الكفارة كذا ههنا
هذا اذا كان مريضا في كل المدة ولو كان مريضا في بعض المدة وصح في بعض المدة وقدر على الجماع وذلك
قبل ان يفي اليها بلسانه ففيه بالجماع ولو كان فاء اليها بلسانه وهو مريض ثم زال المرض في المدة وقدر على
الجماع بطل الفي باللسان وهذا اذا كان الايلاء مطلقا مرسلا فاما اذا كان معلقا بالشرط فانه تعتبر
الصحة والمرض في حق جواز الفي باللسان وعدمه وقت وجود الشرط لا وقت وجود الايلاء حتى
ان من قال لامراة وهو صحيح ان تزوجتك فوالله لا اقربك فلم يتزوجها حتى مرض مرضا لا يستطيع الجماع
معه ثم تزوجها وهو مريض ففاء اليها بلسانه كان فيه صحيحا وهذا لان الفي انما يعتبر بعد انعقاد الايلا
واذا كان الايلا معلقا بالشرط فانما ينعقد الايلاء بعد مباشرة الشرط فكانت العبرة بحال وجود الشرط
من هذا الوجه والمعتبر في اعتبار الفي باللسان هو العجز الحقيقي دون العجز الحكمي وفسر العجز الحقيقي فقال
ان يكون الزوج مريضا لا يستطيع جماعها او كانت مريضة او صغيرة لا يستطيع جماعها او كانت غايبة
وبينهما مسافة لا يقدر قطعها في مدة الايلاء هكذا ذكر في الجامع زاد في القدوري على هذا فقال او تكون
ناشزة متحجبة في مكان لا يعرفه او تكون المراة رتقاء فالفي في جميع ذلك بالقول وذلك بان يقول فيت اليها
او راجعتها او ما اشبه ذلك من الالفاظ الدالة على الرجوع عما لزم عليه وفيه العجز الحكمي فقال ان يكون
احدهما محرما ولو كان الزوج محبوسا فهو ملحق بالعجز الحكمي على رواية الجامع حتى لا يعتبر فيه باللسان اذا كا

لا يقدر ان يدخلها عليه ثم انما يعتبر الفيء باللسان في حق المريض حال قيام الزوجية الا بعد البينونة
حتى ان المريض اذا آلى من امراته ومضت اربعة اشهر ولم يف اليها حتى بانت منه بتطليقة ثم فاء اليها
بلسانه بعد ذلك لا يبطل الايلاء حتى لو تزوجها وهو مريض على حاله ثم مضت اربعة اشهر ولم يفيء اليها
بانت بتطليقة اخرى فاما الفيء بالجماع كما يعتبر حال قيام الزوجية يعتبر بعد البينونة حتى ان الصحيح
اذا آلى من امراته ومضت اربعة اشهر وبانت منه بتطليقة ثم جامعها بعد ذلك يبطل الايلاء حتى لو تزوجها
بعد ذلك ومضت اربعة اشهر اخرى من غير جماع لا يقع عليها طلاق اخرى وانما افترقا لان الفيء
باللسان شرع لاستدامة الملك لان الملك صار على شرف الزوال بمضي مدة الايلاء اذا لم يوجد الفيء
فالشرع شرع الفيء باللسان لاستدامة الملك اما ما شرع لابطال اليمين حكم الحنث والحنث بالجماع
لا بالفيء باللسان واذا كان الفيء باللسان مشروعا لاستدامة الملك فانما يصح في حال بقاء الملك وما
بعد البينونة ليس بحال بقاء الملك فاما الفيء بالجماع كما شرع لاستدامة الملك شرع لابطال اليمين
لان الجماع شرط الحنث في الايلاء وبالحنث يبطل اليمين وبعد البينونة ان تعذر شرعه وتصحيحه
ابطالا لليمين فصححنا

الفصل الخامس والعشرون في مسائل اللعان

يجب ان يعلم بان اللعان مشروع فيما بين الازواج ثبت شرعه بقوله تعالى والذين يرمون ازواجهم
ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين وبما روي ان
رسول الله عليه والسلام لاعن بين العجلاني وبين امراته وبين هلال بن امية وبين امراته وسنة قذف
الرجل امراته بالزنا وصورته ما قال محمد رحمه الله في الاصل ان يبدا القاضي بالزوج فيقول له قم فالتعن
فيقوم الرجل ويقول اربع مرات اشهد بالله اني لصادق فيما رميتها به من الزنا ثم تقوم المراة وتقول اربع
مرات اشهد بالله انه لكاذب فيما رماني من الزنا وتقول في المرة الخامسة غضب الله عليها ان كان صادقا
فيما رماني به من الزنا وهذا الترتيب استفيد من كتاب الله تعالى ومحمد رحمه الله ذكر قيامها عند اللعان
وانه ليس بامر لازم الا ترى ان كتاب الله تعالى لم يتعرض له وعن ابي يوسف انه محتاج الى لفظة
المواجهة وهو ان يقول فيما رميتك من الزنا لانه اذا ذكر بلفظة المعاينة واشار كفى لان بالاشارة
ينقطع الاحتمال واصله عندنا من كان اهل الشهادة حتى ان اللعان لا يجري بين الزوجين
عندنا اذا كانا محدودين في القذف او احدهما او كانا كافرين او احدهما او اخرسين او احدهما او
صبيين او مجنونين او احدهما وفيما عدا ذلك يجري اللعان وهذا بناء على ان الركن في باب اللعان
عندنا شهادات مؤكدات بالايمان من الجانبين مزكاة باللعن والغضب قائمة مقام حد القذف
من وجه في جانب الزوج وفي جانب المراة قائمة مقام حد الزنا من وجه فيشترط اهلية الشهادة
من الجانبين واحصان المراة لوجوبها لان قذف غير المحصنة لا يوجب الحد على القاذف اما بيان
ان الركن في باب اللعان شهادات مؤكدات بالايمان فان الله تعالى نص على الشهادة وعلى اليمين
حيث قال فشهادة احدهم اربع شهادات بالله فقوله فشهادة احدهم نص على الشهادة وقوله
بالله يمين فعملنا بهما وجعلنا الركن شهادات مؤكدات بالايمان لان كل واحد من الزوجين يشهد
لنفسه والشهادة شرعت حجة لغير الشاهد لا للشاهد واليمين شرعت حجة للحالف وان
اللعان شرع مكررا والتكرار في اليمين غير مشروع في موضع ما والدليل على ان اللعان ليس
بشهادة انا اجمعنا على ان اللعان يجري بين الاعمى وبين امراته والاعمى ليس من اهل اداء الشهادة قلنا

اما

اما الاول العمل بهما ممكن في الجانبين اما في جانب الزوج فلان الزوج يحتاج الى اقامة
الشهادة ليدفع عن نفسه حد القذف واحتاج الى اليمين لتنقطع التهمة عن شهادته لانه يشهد لنفسه
والمراة كذلك تحتاج الى الشهادة لتدفع ما ثبت عليها بالزنا بشهادة الزوج فان الزنا قد ثبت على المراة
بشهادة الزوج واليه وقعت الاشارة بقوله تعالى في كتابه ويدرؤ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات
بالله اشار الى ان العذاب قد توجه عليها بحجة سبقت وتسقط بلعانها وهذا معقول فان ما ثبت بالشهادة
لا يندفع الا بالشهادة ويحتاج الى اليمين ايضا لتدفع التهمة عن شهادته واليمين لدفع التهمة مشروعة
كما في المودع وقوله بان الشهادة لم تشرع حجة للشاهد قلنا انما لم تشرع حجة لمكان التهمة والتهمة
هاهنا انقطعت باليمين وقوله بان اللعان شرع مكررا قلنا لان الواجب اقامة اربع شهادات
من اربع شهداء وقد عجز عن اقامة اربع شهود اما ما عجز عن اقامة اربع شهادات واما فصل الاعمى
قلنا الاعمى من اهل الشهادة الا انه انما لا تقبل شهادته لانه لا يمكن التمييز بين المشهود عليه والمشهود له
الا بالنغمة والنغمة تشبه النغمة فيتمكن في شهادته شبهة الغلط وهذه التهمة متيقنة هاهنا
لان المشهود له نفسه والمشهود عليه امراته ويمكنه التمييز بين نفسه وامراته بحيث لا يتمكن فيه
شبهة الغلط واما بيان انها قائمة مقام حد القذف من وجه من جانب الزوج ومن جانب المراة
قائمة مقام حد الزنا من وجه لان اللعان شهادة من الجانبين الا انها شهادة حكما وليست بشهادة
حقيقة لم من حيث انها ليست بشهادة حقيقة لم يندفع حد القذف عن الزوج اذا كانت المراة محصنة
ومن حيث انها شهادة حكما ثبت الزنا على المراة واندفع حد القذف عن الزوج فكان حد القذف مندفعا
من وجه دون وجه فلم يجب الحد بالاحتمال واكتفى باللعان الموجب للحرمة في الدنيا والمؤاخذة في
الآخرة حدا من جانبه ان كان كاذبا وكذلك في جانب المراة يثبت الزنا بشهادة الزوج عليها ولم تندفع
بشهادتها لنفسها من كل وجه بل اندفع من وجه فلم يجب الحد عليها بالاحتمال واكتفى باللعان الموجب
للحرمة في الدنيا والمؤاخذة في الآخرة في جانبها ان كانت كاذبة فمعنى العقوبة في اللعان في حرمة المتعة
في الدنيا على ما نبين بعد هذا او في المؤاخذة في الآخرة فان قيل ما ذكرتم من المعنى ليس بصحيح فان الزوج
لو اكذب نفسه بعد اللعان يقام عليه حد القذف ولو كان اللعان قائما مقام حد القذف كان بدلا
عنه والجمع بين البدل والمبدل لا يجوز قلنا اللعان انما يكون قائما مقام حد القذف من حيث انه يوجب
حرمة المتعة في الدنيا والمؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة في الآخرة لم تستوف بعد فالاصل انه اذا ثبت
القدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل ان يسقط حكم البدل وحكم حرمة الاستمتاع اذا فرغ
من اللعان من غير حكم القاضي حتى ان بعد التلاعن لا يحل لاحدهما الاستمتاع لصاحبه نص عليه محمد
رحمه الله في المنتقى الا ان الفرقة لا تثبت الا بقضاء القاضي بالفرقة بينهما وانما تثبت هذه الحرمة بنفس اللعان
بالحديث قال عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا وفي اباحة الاستمتاع اجتماع فيحرم الاستمتاع
وانما توقف وقوع الفرقة بينهما على قضاء القاضي بحديث العجلاني فان رسول الله عليه الصلوة والسلام
لما لاعن بين العجلاني وامراته قال العجلاني كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلاثا لم ينكر
عليه رسول الله عليه الصلوة والسلام مقالته ولو كانت الفرقة تقع بنفس اللعان لانكر وعن عمر رضي الله عنه
انه سئل عن السنة بين المتلاعنين فقال التفريق بينهما متى فرغا من اللعان ثم العلماء اختلفوا في صفة
الحرمة التي تثبت بينهما بنفس اللعان قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تثبت حرمة موقتة الى غاية

تكذيب احدهما نفسه وقال ابو يوسف تثبت حرمة موبدة مثل حرمة الرضاع والصهرية
وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا الكذب الملاعن نفسه بعد ما فرق القاضي بينهما ثم اراد ان يتزوجها قال
ابو حنيفة ومحمد له ان يتزوجها وقال ابو يوسف وزفر ليس له ان يتزوجها حجة ابي يوسف وزفر
رحمهما الله قوله عليه الصلوة والسلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا حجة ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله ان الثابت بالنص اللعان بين الزوجين والثابت بالاجماع اصل الحرمة فمن اثبت الحرمة الموبدة
فقد اثبت الزيادة على النص والاجماع وانه لا يجوز والمعنى فيه هو ان اللعان غير موضوع للفرقة
وانما حكم بالفرقة لفوات الامساك بالمعروف من جهة الزوج وتعين التسريح بالاحسان وقيام القاضي
مقامه عند امتناعه عن التسريح بالاحسان ومثل هذا يكون طلاقا لان فعل القاضي بنيابته كفعله
بنفسه واذا ثبت انه طلاق فالحرمة الواقعة بالطلاق لا تتابد والحديث لا حجة لهما فيه لان النبي
عليه الصلوة والسلام نفى اجتماع المتلاعنين وحقيقة هذا الاسم لمن يكون مشغولا باللعان
ومجازه لمن نفى اللعان في حقه حكما وعندنا لا يجتمعان ما بقي اللعان بينهما حكما وانما يجتمعان
اذا زال اللعان حكما بالاكذاب لانه وجب عليه حد القذف باكذابه نفسه ومن ضرورته بطلان
اللعان ولو اكذب نفسه وجب الحد ولو صدقته المراة فلا حد ولا لعان واذا اخطا الحاكم ففرق
بينهما بعد وجود اكثر اللعان من كل واحد منهما وقعت الفرقة وان كان قبله لم يقع ولو اخطا الحاكم فبدا
بالمراة قبل الزوج فانه يعيد اللعان على المراة فان لم يفعل وفرق بينهما وقعت الفرقة ولو التقيا عند
الحاكم فلم يفرق بينهما حتى عزل او مات فان الحاكم الثاني يستقبل اللعان بينهما في قول ابي حنيفة وابي
يوسف وقال محمد لا يستقبل ولو طلقها ثلاثا او ثانيا بعد القذف فلا حد ولا لعان وكذا لو تزوجها
بعد ذلك ولو كان الطلاق رجعيا لاعن لان الزوجية قايمة من كل وجه فكان الحال بعد الطلاق الرجعي
والحال قبله سواء واي الزوجين ابى ان يلتعن حبس لان في اللعان معنى اليمين والحدان كان فيه
معنى الشهادة والخبر يجري على اليمين والحدان كان لا يجري على الشهادة واذا نفى ولد زوجته بان قال هذا
الولد ليس مني تلاعنا فيقول الزوج اشهد بالله اني صادق فيما رميتك به من نفي الولد وكذا في جانب المراة
ولو قذفها بالزنا ونفي الولد ذكر في اللعان الامرين كما ذكر الزوج في القذف الامرين فاذا فرغ من ذلك
فرق القاضي بينهما وتقول الرمية امه واخرجته من نسب الولد لانه ليس من ضرورة اللعان والتفريق
به نفي النسب كما بعد الموت ففرق بينهما ولا ينتفي نسب الولد فلا بد ان يصرح القاضي بنفي الولد هذا
وكل نسب يثبت باقراره او بطريق الحكم لم ينتف بعد ذلك اما اذا ثبت باقراره فلان الانكار بعد
الاقرار غير مسموع واما اذا ثبت من طريق الحكم بيانه فيما روي عن ابي يوسف في رجل جاءت امراته بولد
فنفاه فلم يلاعنها حتى قذفها اجنبي بالولد فحد يثبت نسب الولد ولا ينتفي بعد ذلك لانه لما حد قاذفها
فقد حكم بكذبه وذلك حكم بثبات النسب والنسب المحكوم به لا ينتفي ولو نفى ولد زوجته وهما مملوكان
بينهما لا ينتفي لان المثبت للنسب وهو الفراش قايم والقطع باللعان فاذا امتنع اللعان انعدم القاطع فثبت
النسب بسببه وكذلك لو كان العلوق في حال لا لعان بينهما ثم صار بحال يتلاعنان نحو ان كانت المراة
امة او كتابية حالة العلوق فاعتقت او اسلمت فلا تلاعن ولا ينتفي نسب الولد لان ثبات النسب وقت
العلوق فاذا كان العلوق في حال لا لعان بينهما استحكم النسب وقت العلوق على وجه لا يمكن قطعه وابطاله
فلا يتغير هذا الحكم بعد ذلك ولو نفى ولد حرة فصدقته فلا حد ولا لعان وهو ابنهما لا يصدقان

على النفي اما لا حد ولا لعان فلمكان التصديق واما لا يصدقان على نفي نسب الولد فلان نسب
الولد يثبت بحكم الفراش والقاطع هو اللعان واللعان ممتنع ولو جاءت بولدين في بطن واحد فاقر
بالاول ونفى الثاني لزمه الولدان ويلاعنها ولو نفى الاول واقر بالثاني حد لان في المسيلة الثانية
بنفي الاول صار قاذفا لها بالزنا وبالاقرار الثاني صار مكذبا نفسه في ذلك النفي لان الاقرار بنسب احدهما
اقرار بنسبهما لانهما توامان لا ينفصل احدهما عن الاخر في حق النسب وهذا التكذيب وجد بعد النفي
حقيقة وحكما فيلزمه الحد فاما في المسيلة الاولى بنفي الثاني صار قاذفا لها بالزنا وبالاقرار صار
مكذبا نفسه في نفي الثاني حكما من حيث ان الاقرار الاول باق ولكن هذا امر حكمي اما الاقرار بعد القذف
لم يوجد حقيقة فباعتبار الحكم ان صار مكذبا نفسه فباعتبار الحقيقة لا يصير مكذبا نفسه فلا يجب
الحد مع الشك ولو نفاهما ثم مات احدهما او قتل لزمه الولدان لانه لزمه نسب الميت على وجه لا يمكن قطعه
فيلزمه نسب الاخر ضرورة وبطل اللعان في قول ابي يوسف وقال محمد لا يبطل لان حكم اللعان ينفصل
عن الولد في الجملة فامتناع قطع نسب الاول لا يمنع اللعان وابو يوسف يقول القذف حال وجوده
انعقد موجبا لعانا ينقطع به نسب الولد فلو بقي بعد ما صار نسب الولد بحال لا ينقطع لا يكون البقاء
على وفق الثبوت وولدت احدهما ميتا فنفاها لزمه الولدان ويلاعن لان القذف هاهنا انعقد موجبا
لعانا لا ينقطع به نسب الولد فيكون البقاء على وفق الثبوت بخلاف المسيلة على قول ابي يوسف واذا
نفى حمل امراته فليس بقاذف ولا لعان في قول ابي حنيفة وزفر وقال ابو يوسف ومحمد اذا جاءت
بولد لاقل من ستة اشهر لاعنها فان كان اكثر لم يلاعن واجمع اصحابنا انه لا ينتفي نسبه وهو حمل لان انتفاخ
البطن محتمل يحتمل ان يكون عن ولد ويحتمل ان يكون عن ريح او علة اخرى فتمكنت الشبهة واللعان فيما
بين الازواج اقيم مقام الحد فيما بين الاجانب فلا يقام مع الشبهة بقي الكلام بين ابي حنيفة وصاحبيه
حجتهما انها لما جاءت بولد لاقل من ستة اشهر تيقنا ان الحبل كان موجودا حين نفاه عن نفسه فكان هذا
ونفيه بعد الولادة سواء ولابي حنيفة رحمه الله ان انتفاخ البطن لما كان محتملا لم يصح النفي للحال
فيصير القذف في معنى المعلق كانه قال ان كنت حاملا فانت زانية والقذف لا يحتمل الشرط وهو اعلم

الفصل السادس والعشرون في مسايل العدة

العدة بالحيض
تجب على المطلقة وكذلك بالفرقة عن النكاح الفاسد وكذلك بالوطي بشبهة النكاح لان الفاسد معتبر
بالجايز في حق الاحكام والشبهة ملحقة بالحقيقة في موضع الاحتياط وتعتبر العدة بالنكاح الفاسد
من وقت التفريق كذا ذكره الكرخي والشهور بدل عن الحيض ممن لا يحتض لصغر او كبر او فقد حيض يعني
به الايسة فالحرة تعتد بثلث حيض وثلثة اشهر والامة تعتد بحيضتين وشهر ونصف وعدة
المتوفى عنها زوجها اذا كانت حايلا وهي حرة اربعة اشهر وعشر يستوي في ذلك الدخول وعدم
الدخول والصغر والكبر ولا يجب هذه العدة الا في النكاح الصحيح حتى ان المنكوحة نكاحا فاسدا اذا مات
عنها زوجها تعتد بثلاث حيض لان الله تعالى نص على الازواج مطلقا والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا ومطلق هذا الاسم لا يثبت الا بالنكاح الصحيح وان كان المتوفى عنها زوجها امة وهي حايل
فعدتها شهران وخمسة ايام وفي الحامل عدتها ان تضع حملها الحرة والامة المطلقة والمتوفى عنها زوجها
في ذلك سواء لان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن لا يفصل بين الحرة والامة
المطلقة والمتوفى عنها زوجها ولا تعتدين في حد الايسة بالسنين في رواية واياسها على هذه الرواية

ان تبلغ من السن ما لا يحيض مثلها فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم يحكم باياسها فان رات بعد ذلك
دما يكون حيضا على هذه الرواية ويظهر كونها حيضا في حق بطلان الاعتداد بالاشهر وفي حق فساد
الانكحة وفي رواية ما تقدير واختلفت الاقاويل في التقدير قال الصدر الشهيد رحمه الله والمختار
خمس وخمسون سنة وعليه اكثر المشايخ فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع دمها حكم باياسها فان رات الدم
بعد ذلك هل يكون حيضا على هذه الرواية فقد اختلف المشايخ فيما بينهم قال بعضهم لا يكون حيضا
ولا يبطل الاعتداد بالاشهر ولا يظهر فساد الانكحة وقال بعضهم يكون حيضا ويبطل به الاعتداد بالاشهر
لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين سنة كان بالاجتهاد والدم حيض بالنص فاذا رات الدم فقد وجد
النص بخلاف الاجتهاد فيبطل حكم الاياس الثابت بالاجتهاد ولهذا قال هولاء المشايخ الدم المرئي
بعد هذه الامة انما يكون حيضا اذا كان احمر او اسود اما اذا كان اخضر او اسود لا يكون حيضا بالاجتهاد
فلا يبطل الاياس الثابت بالاجتهاد فعلى قول هولاء يبطل الاعتداد بالاشهر ويظهر فساد الانكحة وقال
بعضهم ان كان القاضي قضى بجواز ذلك النكاح ثم رات الدم لا يقضي بفساد ذلك النكاح وطريق القضا
ان يدعي احد الزوجين فساد النكاح بسبب قيام العدة فيقضي القاضي بجوازه وبانقضاء العدة بالاشهر
وكان الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله يفتي بانها لو رات الدم بعد ذلك على اي صفة رات
يكون حيضا ويفتي ببطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت رات الدم قبل تمام الاعتداد بالاشهر ولا يفتي
ببطلان الاعتداد بالاشهر وبفساد الانكحة ان كانت رات الدم بعد تمام الاعتداد بالاشهر قضى القاضي
بجواز الانكحة ام لا وعدة ام الولد ثلاث حيض اذا اعتقها مولاها او مات عنها عندنا والاصل فيه ما روي
ان مارية القبطية اعتدت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بثلاثة اقراء وكانت هي ام ولد رسول الله
عليه الصلوة والسلام ولا تعرف المقادير قياسا فالظاهر انها سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولان فراش ام الولد بعد العتق يلحق بفراش الحرة المنكوحة في حق حكم يتعلق بقيام الفراش وهو النسب حتى يثبت
نسب ولدها من غير دعوى ولا ينتفي بمجرد النفي فيلحق بفراش المنكوحة في حق حكم يتعلق بزوال
الفراش وهو العدة ايضا واذا وجبت العدة بالشهور في الطلاق والوفاة فاذا اتفق ذلك في غرة الشهر
اعتبرت الشهور بالاهلة وان نقص العدد من ثلاثين يوما وان اتفق ذلك في خلال الشهر فعند ابي حنيفة
واحدى الروايتين عن ابي يوسف يعتبر في ذلك عدد الايام تسعون يوما في الطلاق وفي الوفاة
يعتبر مائة وثلاثون يوما وعند محمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف يحتسب الشهر الاول بالايام
ويكمل من الشهر الاخر وباقي الشهور بالاهلة واذا كانت المعتدة حاملا فولدت ولدين انقضت
العدة باخرهما لان الله تعالى جعل الاجل في حق الحامل وضع الحمل والحمل اسم للجملة وقيل في
الرجعة اذا ظهر منها اكثر الولد بانت ولا تحل للازواج احتياطا ثم مشايخنا من قال ينبغي ان تحل للازواج
لان الحل للازواج معلق بانقضاء العدة وقيام حق الرجعة يتقيد بشرط قيام العدة فاذا انقطعت
الرجعة دل ذلك على انقضاء العدة فيحل للازواج ومنهم من فرق بينهما لان الاكثر انما يقام مقام
الكل في حق حلها للازواج وروي هشام عن محمد اذا طلقها وهي حامل فاذا خرج الولد من قبل الراس
او من قبل الراس النصف من البدن سوى الرجلين او سوى الراس فقد انقضت العدة قال محمد
والبدن هو من الية الى منكبيه وتجب على الكتابية اذا كانت تحت مسلم ما يجب على المسلمة الحرة كالحرة
والامة كالامة وان كانت تحت ذمي فلا عدة عليها في موت ولا فراق في قول ابي حنيفة اذا كان ذلك

يجب على الكتابية اذا كانت تحت مسلم ما يجب على المسلمة
لا عدة على الكتابية اذا كانت تحت ذمي في قول ابي حنيفة رحمه الله

كذلك

كذلك في دينهم وقال ابو يوسف ومحمد عليها العدة لان في العدة حق الزوج ان كان فيها حق
الشرع والكتابية مخاطبة بحقوق العباد ولابي حنيفة ان العدة لو وجبت على الكتابية اما ان
تجب بحق الشرع ولا وجه اليه لانهم لا يخاطبون بحقوق الشرع واما ان تجب بحق الزوج ولا
وجه اليه ايضا لانه لا يعتقد ذلك بخلاف ما اذا كان الزوج مسلما لان هناك العدة تجب حقا
للزوج لانه يعتقد ذلك فرع على قول ابي حنيفة فقال اذا كانت حاملا لا تمنع من التزوج اذا كان
كذلك في دينهم هكذا وقع في بعض النسخ وفي بعض النسخ اذا كانت حاملا تمنع من التزوج على قول
ابي حنيفة ولم يذكر اذا كان كذلك في دينهم فان كانت الرواية تمنع عن التزوج من غير ذكر تلك الزيادة
فوجهه ان المنع من التزوج على قول ابي حنيفة ما كان لوجوب العدة بل لان في بطنها ولدا ثابت النسب
الا ترى ان المولى اذا زوج ام ولده وهي حامل فانه لا يجوز وان لم يكن عليها عدة لان في بطنها ولدا
ثابت النسب وان كانت الرواية اذا كان كذلك في دينهم يجوز ان يقال بان المنع عن التزوج لوجوب العدة
لان ابا حنيفة يرى وجوب العدة على الذمية لحق زوجها الذمي اذا كان زوجها يدين ذلك ولا عدة
على المهاجرة في قول ابي حنيفة وقالا تجب معنى المسلمة الحربية اذا هاجرت الى دار الاسلام مسلمة
فوجه قولهما ان الفرقة وقعت في دار الاسلام وهي مسلمة فكانت كساير المسلمات ولابي حنيفة قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المومنات مهاجرات الى قوله فلا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن
اباح التزوج بالمهاجرات مطلقا ولم يشترط انقضاء العدة فهذا دليل على ان العدة غير واجبة ولان
العدة اثر من اثار النكاح وتباين الدارين حقيقة وحكما ينافي النكاح على ما عرف في موضعه فينافي
اثره وهو العدة فان كانت حاملا فعن ابي حنيفة روايتان روى ابو يوسف عنه انه يجوز النكاح ولا
يطاها حتى تضع وهو اختيار الكرخي وروى محمد انه لا يتزوجها ووجه رواية ابي يوسف ان المنع من
التزوج في الحامل اذا كانت مسلمة لحق صاحب الفراش ولا حرمة لحق الحربي ووجه رواية محمد ان
النكاح وضع لاثبات الفراش الذي هو اساس البنية ولما كان في بطنها ولد ثابت النسب كان عليها
فراش لصاحب النسب فلا يستقيم ايراد سبب الفراش لغيره وفي المنتقى عن ابي يوسف ما يدل على انه
لا عدة على المهاجرة فانه قال اذا خرجت وتركت زوجها في دار الحرب وهي حامل فتزوجت جاز وان
جاء الزوج مسلما وتركها في دار الحرب فلا عدة لها في قولهم جميعا فقد فرقوا بين الذمية والحربية
فاوجبوا العدة على الذمية من المسلم ولم يوجبوها على الحربية والفرق ان الذمية من اهل دار الاسلام
والخطاب قد شاع في دار الاسلام فاقيم الشيوع مقام البلوغ فاما الحربية في دار الحرب ولا
شيوع في دار الحرب فلا يقام مقام البلوغ وبدون البلوغ لا يثبت حكم النكاح والخلوة الصحيحة
توجب العدة في النكاح الصحيح دون الفاسد لان الخلوة انما اقيمت مقام الوطي لوجود التمكن من الوطي
ولا تمكن في النكاح الفاسد فلا تقام الخلوة مقامه والخلوة الفاسدة على ضربين وكل خلوة يتمكن بها
من الوطي حقيقة وهو ممنوع بحق الشرع تجب العدة كما لو كان احدهما صايما او محرما او حايضا وكل
خلوة لا يمكن معها الوطي كخلوة المريض المدنف او الصغير او صغيرة فلا عدة هكذا ذكر القدوري
في شرحه والخصي كالفحل في حق الولد والعدة كذا ذكر في الاصل ولو خلا بها وهي رتقا فلا عدة
عليها هكذا ذكر في القدوري وفي المنتقى وفي الاصل ان عليها العدة لان الوطي مقصود بالعتق ولو
خلا بها وهو مجبوب فعليها العدة في قول ابي حنيفة لان احتمال نزول الماء بالسحق قايم وفي العدة حق

حق الولد وحق الله تعالى فيحتاط فيها وأما على قولهما ذكر ابو الحسن الكرخي ان العدة واجبة
على قولهما ايضا وقال ابو يوسف ان كان ينزل فعليها العدة وان كان لا ينزل فلا عدة عليها واذا
طلق الرجل امرأته وهي صغيرة لم تحض وقد دخل بها فعليها ان تعتد بثلاثة اشهر هذا هو جواب
الكتاب وحكي عن الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله اذا كانت الصغيرة مراهقة يجامع
مثلها وقد كان دخل بها الزوج فعدتها لا تنقضي بالاشهر بل يوقف حالها الى ان يظهر انها هل حبلت
بذلك الوطي ام لا وان ظهر انها لم تحبل كان انقضاء عدتها بثلاثة اشهر ولو حاضت في الاشهر الثلاثة
تستانف العدة بالحيض لانها قدرت على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل وذكر نجم الدين
النسفي في فتاويه اختلف مشايخنا في اطلاق ايجاب العدة على الصغيرة اكثر مشايخنا لا يطلقون
لفظ الوجوب لانها غير مخاطبة لكن ينبغي ان يقال عدت بايد داشتن وفي نكاح فتاوى ابي الليث
رجل تزوج صبية بنت عشر سنين وخلا بها وقال لم ادخل بها ثم فارقها قال الفقيه ابو القاسم
رحمه الله احب الي ان تعتد ثلاثة اشهر لان في الناس من يحتمل الجماع اذا بلغت عشرا فاخذ في ذلك
بالثقة وفي الفتاوى امرأة بلغت فرأت يوما دما ثم انقطع عنها الدم حتى مضت سنة ثم طلقها زوجها
فعدتها بالاشهر لانها لم تحض فدخلت تحت قوله تعالى واللائي لم يحضن واذا اقر الرجل انه طلق امرأته
منذ خمسين سنة فان كذبته المرأة في الاسناد او قالت لا ادري تجب العدة من وقت الاقرار قالوا
هذا الجواب في حق النفقة والسكنى اما في حق حل التزوج باختها واربع سواها يعتبر العدة من
وقت الطلاق وهكذا ذكر في الجامع في باب نكاح المخاطبة وذكر شيخ الاسلام في شرح اقرار الاصل
ان في حق حل التزوج باختها واربع سواها تعتبر العدة من وقت الاقرار ايضا فيتامل عند الفتوى
وان صدقته المرأة في الاسناد قال محمد رحمه الله في طلاق الاصل تجب العدة من وقت الطلاق
واختيار مشايخ بلخ على انه تجب العدة من وقت الاقرار عقوبة عليه جزاء على كتمانه الطلاق
ولكن لا يجب لها نفقة العدة ولا مؤنة السكنى لان ذلك حقها وقد اقرت هي بسقوطه وينبغي على قول
هؤلاء ان لا يحل لها التزوج بالاخت واربع سواها ما لم تنقض العدة من وقت الاقرار وحكي عن الشيخ
الاسلام ابي الحسن السغدي رحمه الله انه كان يقول ما ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاقرار ان العدة
تعتبر من وقت الطلاق محمول على ما اذا كانا مفترقين من الوقت الذي اسند الطلاق اليه اما اذا كانا
مجتمعين فالكذب في كلامهما ظاهر فلا يصدقون في الاسناد قال رحمه الله وعلى هذا اذا فارق الرجل
امرأته زمانا ثم قال لها كنت طلقتك قبل كذا والمرأة لا تعلم بذلك يصدق وتعتبر عدتها من ذلك الوقت
واذا طلق امرأته في مرض الموت ثلاثا او طلاقا بائنا ثم مات قبل انقضاء العدة فورثت واعتدت
باربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيض في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف عليها ثلاث حيض
وكذلك كل معتدة ورثت يريد به اذا ارتد الزوج ثم قتل او مات في الردة وورثت وعليها من العدة
ما بينا على الاختلاف وجه قول ابي يوسف ان النكاح انقطع فيما بينهما قبل الموت بالطلاق البائن
والطلقات الثلاث ولهذا يجب الحد ان وطيها ولم يدع شبهة فلا ينتهي بالموت وعدة الوفاة انما
تجب بانتهاء النكاح بالموت بقي هذا القدر انها ترث قلنا انما ترث باعتبار العدة لا باعتبار النكاح
لان الزوج لما قصد الفرار رد الشرع عليه قصده واقام العدة مقام النكاح في حق الارث فالارث
باعتبار النكاح ولهما ان الزوجية في حق الارث باقية لان حرمان الارث فيما بين الزوجين عرف

بالبعض وجب الارث باسم الزوج فهذا يدلك ان متعلق الارث الزوجية فاذا بقي الارث
دل على بقاء الزوجية في حق الارث ينتهي بالموت في حق الارث فتجب عدة الوفاة بانتهاء النكاح
وقد كان عدة الطلاق واجبة بانقطاع النكاح بينهما في حق احكام اخر فجمعنا بينهما احتياطا واذا
كان الطلاق رجعيا في صحة او مرض فعليها اربعة اشهر وعشر وقد بطل عنها الحيض في قولهم
لان الطلاق الرجعي لا يقطع النكاح عندنا فكانت الزوجية قائمة لدى الموت والله تعالى جعل كل
الواجب على المرأة عند موت الزوج التربص باربعة اشهر وعشر فكان من ضرورته سقوط الاعتداد
واذا مات الصبي عن امرأته وهي حامل فعدتها ان يضع حملها في قول ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف عدتها الشهور وجه قوله تعالى والذين يتوفون منكم يقتضي وجوب الاعتداد بالاشهر
على كل متوفى عنها زوجها من غير فصل فيما اذا كان الزوج بالغا او صبيا لكن تركنا ظاهر الاية فيما اذا
كان الزوج بالغا بالاجماع ولا اجماع فيما اذا كان الزوج صغيرا فبقي على ظاهره وهما يقولان ان ظاهر
قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يقتضي تقدير العدة في حق الحامل بوضع الحمل
مطلقا من غير فصل فيما اذا كان الزوج صغيرا او بالغا وان كان الحبل حادثا بعد الموت فعدتها الشهور
في قولهم لان العبرة في حق وجوب العدة بحال وجوبها وحال وجوب العدة عند الموت فاذا لم
تكن حاملا عند الموت وجبت العدة بالاشهر في الاية فلا تتغير بحدوث الحمل بعد ذلك قال ابو
الحسن العدة تنقضي بحملها ظاهرا كان عند الموت او غير ظاهر والذي لا تنقضي به العدة الحادث
وهذا صحيح لان شرط الدخول تحت قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن قيام الحبل لا كونه ظاهرا عند
الناس قال ابو الحسن وان حملت التي عدتها الحيض بعد الطلاق حملا حادثا فعدتها ان تضع حملها وان
كان لاكثر من سنتين اذا علم انها حبلت بعد لزوم العدة لان الاعتداد بالحيض انما شرع لتعرف براءة
الرحم ومع قيام الحمل لا يحصل تعرف براءة الرحم فشرط وضع الحمل لانقضاء العدة وفي نكاح فتاوى
ابي الليث طلق امرأته ثلاثا وكتم طلاقها عن الناس فلما حاضت حيضتين وطيها فحبلت ثم اقر بطلاقها
كان لها النفقة ما لم تضع لان عدتها في هذه الصورة تنقضي بوضع الحمل على ما ذكرنا واذا بلغ المرأة طلاق
زوجها او موته فعليها العدة من يوم مات او طلق لان العدة ليس الا مدة ضربت لتاخير عمل الطلاق او
لانتهاء النكاح من كل وجه بالموت ومضي المدة لا يتوقف على العلم واذا طلق امرأته ثلاثا فلما اعتدت
بحيضتين اكرهها على الجماع ان كان منكرا طلاقها تستكمل العدة وان كان مقرا بطلاقها ومع هذا جامعها
وجعل الزنا لا تستقبل العدة وكذلك من طلق امرأته ثلاثا ثم اقام معها زمانا ان اقام منكرا طلاقها لا تنقضي
عدتها هكذا حكى جواب المشايخ رحمهما الله واذا اقام مقرا بطلاقها انقضت عدتها ولو وطيها وادعى الشبهة
بان قال ظننت انها تحل لي فانه يستقبل العدة بكل وطية وتتداخل مع الاولى الى ان تنقضي الاولى واذا
انقضت الاولى وبقيت الثانية والثالثة فانها لا تستحق النفقة في هذه الحالة لان هذه عدة الوطي
لا عدة النكاح والمرأة لا تستحق النفقة في عدة الوطي وان كان الطلاق بائنا واحدا او ثنتين ثم وطيها
في العدة من غير دعوى الشبهة ومع العلم بالحرمة تستانف العدة وذكر في مجموع النوازل انها لا تستانف
العدة والاول اصح وكذلك لو خالعها بمال او بغير مال ثم وطيها في العدة مع العلم بالحرمة تستانف العدة
ايضا بكل وطية وتتداخل مع العدة الاولى الى ان تنقضي الاولى وهذا لان الخلع من كنايات الطلاق وفي
الكنايات اختلاف الصحابة انها بوائن او رواجع فعلى قول من يقول رواجع كان الوطي بعد الطلاق البائن كالوطي

في حال قيام النكاح فتبطل به العدة ويجب الاستيناف وإذا انقضت الاولى وبقيت الثانية
او الثالثة كانت الثانية او الثالثة عدة الوطي حتى لو طلقها الزوج في هذه الحالة لا يقع طلاق
اخر فالاصل ان المعتدة بعد الطلاق يلحقها الطلاق والمعتدة بعد الوطي لا يلحقها الطلاق وإذا قال الزوج
المعتدة اخبرتني ان عدتها انقضت وذلك في مدة لا تنقضي في مثلها العدة لا تقبل قوله وكذلك لا
تقبل قولها ان اخبرت بذلك بنفسها وهذا معروف قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الا ان تفسر
بما هو محتمل من اسقاط سقط مستبين الخلق او نحوه فحينئذ يقبل قولها وإذا اخبر عن اخبارها بانقضا
العدة في مدة تنقضي في مثلها العدة وكذبته المراة فهي خلافية معروفة وإذا اخبر عن انقضاء عدتها
ولم يسند الخبر اليها فهو على هذا الخلاف ايضا نص عليه شيخ الاسلام في اخر الباب الاول من شرح
كتاب النكاح وإذا وجبت العدتان من جنس واحد كالمطلقة اذا تزوجت في عدتها فوطيها الثاني وفرق
بينهما او من جنسين كالمتوفى عنها زوجها اذا وطيت بشبهة تداخلت واعتدت بما رأته من الحيض في
الاشهر وانما كان كذلك لان العدة في الاصل انما وجبت تعرفا لبراءة الرحم لحاجة الازواج الى صيانة
مياههم عن الاختلاط وهذا المعنى وهو تعرف براءة الرحم يحصل بالحيض والحد من صاحبي العدة بمدة واحدة
على الكمال فلا حاجة الى اشتراط مدتين **نوع منه في انتقال العدة**
الصغيرة اذا اعتدت ببعض الشهور ثم رأت الدم انتقلت اليه سواء كانت او رجعية وكذا الايسة
اذا اعتدت ببعض الشهور ثم رأت الدم انتقلت اليه هكذا ذكر القدوري في شرحه وهذا على الرواية
التي لم يقدر الاياس فيها وعلى الرواية التي قدر الاياس فيها على قول بعض المشايخ ولو اعتدت بحيضة او
حيضتين ثم ايست استقبلت العدة بالشهور ولو طلق الامة ثم اعتقت فان كان الطلاق رجعيا
انتقلت الى عدة الحراير وان كان باينا لم تنتقل والفرق ان الطلاق اذا كان رجعيا فالعتق حلها
وملك النكاح قايم فيتشرف بالعتق والملك الشريف لا يزول بعد الطلاق الا بمضي ثلثة اقرا او ثلثة
اشهر كما في الحرة الاصلية اما بالطلاق البائن زال ملك النكاح مطلقا الا في حق الفراش ولما زال مطلقا
لا يتصور تشرفه بالعتق واما المطلقة اذا مات عنها زوجها فان كان الطلاق رجعيا انتقلت الى
عدة الوفاة وان كانت مبتوتة فان كانت لا ترث لم تنتقل الى عدة الوفاة وان كانت ترث فقد ذكرنا
ان المطلقة اذا حبلت بعد الطلاق فعدتها ان تضع حملها فاما المتوفى عنها زوجها اذا حبلت
فعدتها الشهور لان عدة الطلاق انما تنتقل بالحبل لان المقصود منها تعرف براءة الرحم ووضع
الحمل ادل على براءة الرحم اما المقصود من هذه العدة ليس تعرف براءة الرحم الا ترى انه يجب قبل
الدخول وانما المقصود منها اظهار التاسف على فوات نعمة الزوجية وفي حق هذا المقصود لا تفاوت
وقال محمد ان حبلت بعد انقضاء العدة قبل وضع الحمل بستة اشهر حملا لامرها على الصلاح
وإذا زوج الرجل ام ولده ثم مات عنها وهي تحت زوج او في عدة من زوج فلا عدة عليها يعني من
المولى لان العدة انما تجب من المولى لزوال فراشه ولا فراش للمولى عليها اذا كانت تحت زوج او في عدة
زوج وان طلقها الزوج بعد الاعتاق فعدتها عدة الحراير فان طلقها اولا ثم اعتقها المولى فان كان
الطلاق رجعيا انتقلت الى عدة الحراير وان كان باينا لا تنتقل اذا انقضت عدتها من الزوج ثم
مات المولى فعليها ثلاث حيض عدة المولى لانها عادت فراشا للمولى بانقضاء عدة الزوج وإذا اشترى
الرجل زوجته وطلقها ولده فاعتقها فعليها ثلاث حيض حيضتان من النكاح يجتنب فيهما ما يجتنب

المكوحة

المنكوحة وحيضة من العتق لا يجتنب فيها لانه كما اشترى فسد النكاح ووجبت العدة الا
ترى انه لا يجوز له ان يزوجها من غيره الا انه لم يظهر حكم العدة في غيره لقيام حل الوطي له بملك
اليمين فاذا زال هذا المعنى ظهر حكم العدة في حقه فيجب حيضتان لفساد النكاح بينهما وهي
امة ويلزمها ثلاث حيض بالاعتاق الا ان العدتين تداخلتا فما وجب من الحيضتين بفساد
النكاح يعتبران من اعتاق لكن يجب الحداد في الحيضتين الاوليين ولا يجب في الحيضة الثالثة
لانها محض عدة ام الولد ولا احداد في عدة ام الولد فان كان اتاها قبل الشرى ثم اشتراها حل له وطيها
لان ملك اليمين سبب لحل الوطي والطلقة الواحدة لا تمنع عمل هذا السبب فان حاضت ثلاث
حيض قبل العتق ثم اعتقها فلا عدة عليها من النكاح لانها صارت معتدة بعد الشرى بفساد النكاح
الا ان اثر العدة لا يظهر في حق التزوج وانما يظهر في حق غيره واذا صارت معتدة انقضت عدتها
بمضي المدة ويجب عليها العدة بالعتق ثلاث حيض وقوله في الكتاب حاضت ثلاث حيض قبل
العتق وقع اتفاقا والصحيح حاضت حيضتين لان تلك العدة وجبت بفساد النكاح وهي امة
وعدة الامة اذا اوجبت بفساد النكاح مقدرة بحيضتين **نوع اخر في بيان ما يلزم
المعتدة في عدتها** المعتدة من الطلاق لا تخرج من بيتها ليلا ولا نهارا فاما المتوفى عنها
زوجها فلا باس بان تخرج بالنهار لحاجتها ولا تبيت في غير منزلها والفرق ان نفقة المتوفى عنها زوجها
عليها وعسى لا تجد من يسوي امرها فتحتاج للخروج لتسوية امر معيشتها غير ان امر المعيشة عادة يسوى
بالنهار دون الليالي فابيح لها الخروج بالنهار دون الليالي فاما المطلقة فنفقتها في مال الزوج فلا
تحتاج الى الخروج حتى لو كانت مختلعة على ان لا نفقة لها فقد قيل يباح لها الخروج نهارا كالمعتاد
كالمتوفى عنها زوجها وقيل لا يباح لها الخروج لانها هي التي اختارت ابطال النفقة فلا يصح هذا الاختيار
في ابطال حق عليها وبهذا كان يفتي الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله وهذا بمنزلة ما لو اختلعت
على ان لا سكنى لها فانه يبطل مونة السكنى عن الزوج ويلزمها ان تكترى بيت الزوج فاما ان يحل لها
الخروج فلا وعن ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه قال المتوفى عنها زوجها لا باس ان تغيب من بيتها اقل
من نصف الليل قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله وهذه الرواية صحيحة لان المحرم عليها البيتوتة
في غير منزلها والبيتوتة هي الكينونة في جميع الليل واكثرها وتعتد المعتدة في المكان الذي يسكنه
قبل مفارقة الزوج وقبل موته قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن والاضافة اليهن باعتبار السكنى
فيلزمهن السكنى في البيوت التي كن يسكن فيها قبل المفارقة ولو طلقها وهي غايبة كان عليها ان تعود
الى منزلها فتعتد فيه وإذا طلقها ثلاثا او واحدة باينة له بيت واحد فينبغي له ان يجعل بينه وبينها
حجابا حتى لا تقع الخلوة بينه وبين الاجنبية وانما اكتفى بالحايل لان الزوج معترف بالحرمة فان كان
فاسقا يخاف عليها منه فانها تخرج وتسكن منزلا اخر احترازا عن المعصية وان خرج الزوج وتركها
فهو اولى وان اراد القاضي ان يجعل معها امراة ثقة تقدر على الحيلولة فهو حسن وللمعتدة ان تخرج من
بيتها الى صحن الدار وتبيت في اي منزل شاءت الا ان يكون في الدار منازل لغيرهم فلا تخرج من بيتها الى
تلك المنازل لان صحن الدار هاهنا بمنزلة السكة وان كانت المراة مع زوجها في منزل هو ملك الزوج فمات
الزوج فان كان نصيبها يكفيها فانها تسكن في نصيبها في العدة وتستتر عمن ليس بمحرم لها من ورثة الزوج
وان كان نصيبها لا يكفي لها فان رضي ورثة الزوج ان تسكن فيه سكنت وان ابوا كانت في سعة من التحول

ويكون ذلك عذرا لها في التحول قال القدوري في كتابه والمطلقة ثلاثا او رجعيا او بائنا وساير
وجوه الفرق التي توجب العدة من النكاح الصحيح والفاسد سوا يعني في حق حرمة الخروج عن بيتها
في العدة لان الله تعالى نهى المطلقة عن الخروج مطلقا والمعنى صيانة الما عن الاختلاط والتبس عن
الاشتباه وذلك لا يتفاوت وهذه المسئلة تنصيص ان المنكوحة نكاحا فاسدا تعتد في بيت الزوج وحكى
فتوى شمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله انها لا تعتد في منزل الزوج لانه لا ملك للزوج عليها
وانه يخالف رواية القدوري واذا اراد الزوج ان يلزم المراة ان تعتد بجوار القاضي فليس له ذلك
وتعتد في مسكنها قبل مفارقة الزوج فاذا كانت مع زوجها في منزل باجر فمات عنها زوجها فاجر المنزل
عليها في مالها فان امكنها اهل المنزل من المقام بكرا وهي تجد ذلك فعليها ان تسكن فيه وان كانت
لا تجد ذلك فهي في سعة من التحول ولو طلقها زوجها فاجر المنزل على الزوج فان كان زوجها غايبا فاخذ
اهل المنزل بالكرا فعليها ان تعطي الكرا وتسكن اذا كان يقدر على ذلك هكذا ذكر شيخ الاسلام وشمس
الايمة السرخسي وذكر شمس الايمة الحلوائي ان المنزل اذا كان باجارة ينظر ان كان مساهرة فلها ان تتحول
وان كانت اجارة الى مدة طويلة فليس لها ان تتحول وان خافت سقوط ذلك المنزل وان نعار على متاعها
فلا باس بان تخرج وتسكن منزلا اخر لم تخرج من ذلك المنزل الا بعذر لان الانتقال عن الاول كان لعذر
فصار المنتقل اليه في انه لا يجوز الانتقال عنه الا بعذر نظير المنتقل عنه في الفتاوى واذا لم يكن معها
احد وهي تخاف من الليل لا من اللصوص ولا من الجيران بل تخاف بالقلب من امر الميت والموت ان كان الخوف
شديدا كان لها الانتقال لانها تخاف ذهاب عقلها وان لم يكن الخوف شديدا فليس لها الانتقال وهذا
بمنزلة وجع دخلت في قلبها واذا انهدم بيت العدة فالتدبير في اختيار المنزل في الوفاة وفي الطلاق
البائن اذا كان الزوج غايبا اليها وفي الطلاق الرجعي وفي الطلاق البائن اذا كان الزوج حاضرا الى
الزوج ذكره في الاصل وفي الاصل ايضا اذا كانت بالسواد وهي تخاف على نفسها او مالها من سلطان او
غيره كانت في سعة من التحول الى المصر وفي الفتاوى اذا طلق امراته بالبادية وهي معه في الخيمة
والزوج ينتقل الى موضع اخر في الكلا والما وهل يسعه ان ينتقل ينظر ان كان يدخل عليها ضرر بين
في نفسها او ما لها يكونها في ذلك الموضع فليس له ان ينتقل بها ولا لها ان تنتقل لان الاعتداد في موضع
الطلاق واجب والخروج حرام الا للضرورة وفي الوجه الاول تحققت الضرورة وفي الوجه الثاني
لم تتحقق وان كانت المعتدة امة فلها ان تخرج لخدمة المولى في الوفاة والخلع والطلاق سوا كان
الطلاق رجعيا او بائنا اما في الطلاق الرجعي فظاهر لان النكاح قايم والحال بعد الطلاق كالحال قبله
وقبل الطلاق يحل الخروج لخدمة المولى كذا بعد الطلاق وان كان الطلاق بائنا فكذلك لان بالطلاق
لا تثبت حرمة جديدة بل تبقى ما كان من الحرمة فاذا لم تكن حرمة الخروج ثابتة قبل الطلاق لا
تتاكد بالطلاق فان اعتقت في العدة لزمها فيما بقي من العدة ما يلزم الحرة المسلمة وفي القدوري
اذا كان المولى والامة لم تخرج ما دامت على ذلك الا ان يخرجها المولى اعتبارا وروى عن محمد ان لها
ان تخرج وان لم يامرها المولى والمدبرة وام الولد والمكاتبة كالامة في اباحة الخروج وهذا الجواب مشكل
في المكاتبة لانه ما كان يباح لها الخروج حال قيام النكاح لخدمة احد فينبغي ان لا يباح لها الخروج في
العدة كما في الحرة بخلاف الامة والمدبرة وام الولد لانه كان يحل لهن الخروج لخدمة المولى فيبقى كذلك
والجواب ان المكاتبة تحتاج الى الخروج لاكتساب بدل الكتابة لان ذلك واجب عليها واما الكتابية فانه

يحل لها الخروج باذن الزوج ولا يحل لها الخروج بغير اذن الزوج سوا كان الطلاق رجعيا او بائنا
او ثلاثا والحرة المسلمة لا تخرج الا باذن الزوج ولا بغيره لان العدة على الحرة المسلمة كما وجبت حقا للزوج
وجبت حقا لله تعالى وحق الله تعالى لا يسقط باذن الزوج والعدة على الذمية وجبت حقا للزوج
لا غير فجاز ان تسقط باذن الزوج فان اسلمت في العدة لزمها فيما بقي من العدة ما يلزم الحرة المسلمة واما
الصبية فان كان الطلاق رجعيا فلها ان تخرج باذن الزوج وليس لها ان تخرج بغير اذنه كما قبل الطلاق
فان كان الطلاق بائنا فلها ان تخرج باذن الزوج وبغير اذنه الا اذا كانت مراهقة فح لا تخرج بغير
اذن الزوج كذا اختاره المشايخ والمولى اذا اعتق ام الولد فلها ان تخرج لان هذه العدة انما وجبت لزوال
الفراش لا لزوال النكاح وحرمة الخروج تختص بعدة تجب بزوال النكاح والمجوسية اذا اسلم زوجها
فلا سكنى لها ولا نفقة الا ان يحتاج الزوج الى حفظ مائه فيحبسها للصيانة مائه وعن ابي يوسف في
النصراني اذا طلق النصرانية ان لها النفقة ولا سكنى لها لان من اصله ان العدة تجب على الذمية بحق
الذمي الا ان السكنى لا تلزمها لان السكنى حق الله تعالى وحق الزوج لا يجب الا بطلبه بخلاف النفقة لان
ذلك حقها على الزوج فلا يتوقف على طلب الزوج واذا املت المراة ابن زوجها فلا نفقة لها ولها السكنى
واذا اختارت المعتقة او امراة العنين الفرقة فلها السكنى والنفقة اما وجوب السكنى في هذه المسايل
لان في السكنى حق الشرع وحق الشرع لا يسقط بصنعها واما الفرق بين مسئلة التقبيل وبين امراة
العنين والمعتقة مع ان الفرقة جاءت من قبلها في المسايل كلها لان في التقبيل الفرقة بغير حق وفي
اختيار امراة العنين والمعتقة نفسها الفرقة بحق

نوع اخر في الحداد

المتوفى عنها زوجها يلزمها الحداد في عدتها وتفسير الحداد الاجتناب عن الطيب والدهن والكحل
ولبس المطيب والمعصفر ما صبغ بزعفران ولبس القصب والخز ولبس الحلي والتزين والامتشاط
وكذلك المبتوتة يلزمها الحداد في عدتها لان وجوب الحداد على المتوفى عنها زوجها لاظهار التاسف
على فوات نعمة النكاح لما فيها من قضاء الشهوة وحصول الصيانة ودرور النفقة عليها وهذا المعنى يقتضي
وجوب الحداد على المبتوتة وانما يلزمها الاجتناب عن هذه الاشيا حالة الاختيار اما في حالة الاضطرار فلا باس
بها فان اشتكت راسها او عينها فصبت عليه الدهن او اكتحلت لاجل المعالجة فلا باس به ولكن لا تقصد
به الزينة وكذلك ان اعتادت الدهن مخافة وجع يحل بها لو لم تفعل فلا باس به اذا كان الغالب هو الحلول
لان الضرر الذي يلحق غالبا بمنزلة التحقق فيجب الاحتراز عنه لكن لا تقصد به الزينة لما قلنا وكذلك
اذا لم يكن لها الا ثوب مغصوب فلا باس به لان ستر العورة واجب واذا لم يكن لها ثوب اخر فهذا الثوب
تعين لستر العورة ولكن ينبغي ان لا تقصد بذلك الزينة قال شمس الايمة الحلوائي والمراد من الثياب
المذكورة ما كان جديدا منها تقع به الزينة واما ما كان خلقا لا تقع به الزينة فلا باس بان يلبسه لان مقصودها
ستر العورة لا التزين والاحكام تبتنى على المقاصد ولا حداد على الكتابية اذا كانت بائنة من مسلم
او متوفى عنها زوجها ولا على الصبية ويجب على الامة والمكاتبة ولا يجب على المطلقة الرجعية
لان نعمة النكاح ما فاتت عنها فلا يجب عليها اظهار التاسف ولا حداد في عدة ام الولد وكذلك في العدة
من النكاح الفاسد لان الحداد انما يجب لاظهار التاسف على فوات نعمة النكاح والنكاح الفاسد معصية
وليس بنعمة ولا نكاح بين ام الولد وبين المولى اصلا واذا احتاجت المعتدة الى الامتشاط فانها تمتشط
بالاسنان المنفرجة ولا تمتشط بالطرف الاخر لان الطرف الاخر للزينة والطرف المنفرجة لدفع الاذى

نوع اخر في المطلقة تسافر في عدتها قال محمد رحمه الله في الجامع
الصغير عن ابي حنيفة في الرجل يخرج مع امراته من خراسان الى الحج فلما نزلا الكوفة مات الزوج او
طلقها ثلاثا فانها لا تخرج من الكوفة ولا الى مكة اذا لم يكن لها ذو رحم محرم وان كان لها ذو رحم محرم لم تخرج
ما دامت في عدتها ولا باس بان تخرج اذا انقضت العدة وقال ابو يوسف ومحمد اذا كان لها ذو رحم
محرم فلا باس بان تخرج في عدتها لانها ليست في منزلها يجب ان يعلم انه لا خلاف ان الزوج اذا مات او
طلقها ثلاثا وبينها وبين مصرها ومقصدها اقل من السفر انها بالخيار ان شاءت مضت وان شاءت رجعت
سواء كانت في المصر او غيره وسواء كان معها محرم او لم يكن لانها ليس في الحالين جميعا انشاء السفر
وخروج المطلقة والمتوفى عنها زوجها الى ما دون السفر فلا باس به اذا مست الحاجة اليه بمحرم وبغير محرم
الا ان الرجوع اولى ليكون الاعتداد في منزل الزوج وان كان احد الوجهين سفرا والاخر دونه اختارت
ما دون السفر وهذا ظاهر وان كان كل واحد منهما سفرا فان كان في المفازة فان شاءت مضت وان
شاءت رجعت بمحرم وبغير محرم لان المفازة ليست موضع القرار والسكون حقيقة ولا موضع للاعتداد
شرعا ولكن الرجوع اولى لما مر فان كانت في مصر لا تخرج بغير محرم لان ما يخاف عليها في السفر
بلا محرم اعظم مما يخاف عليها في المصر وان لم يكن مصرها فكان المكث في المصر اولى بخلاف المفازة
وان كان معها محرم لم تخرج عند ابي حنيفة في العدة وقالا يخرج وهو قول ابي حنيفة اولا وقول ابي ح
الاخر اظهر لان هذا موضع طمانينة وقرار وما يخاف عليها من الفساد اذا خرجت مع المحرم اعظم مما
يخاف عليها اذا مكثت في هذا المصر بلا محرم لان المصر موضع امن وعتاب والاصل فيه الامن عن
الفساد وان قصدها انسان لفساد واستغاثت يلحقها الغوث والمفازة موضع فساد وهو الغالب فيها
واذا توجه اليه الفساد عسى يمكن للمحرم والركب دفع ذلك وعسى لا يمكن فكان المكث اولى بها من الخروج
بخلاف المفازة لان الخوف ثمة في المكث اكثر ولهذا احل لها انشاء السفر من غير محرم وبخلاف ما اذا كان
بينها وبين مصرها اقل من مسيرة سفر لان الفساد في مدة قليلة وفي طريق قصير نادر وانما
اذا كان الطلاق رجعيا ينظر ان طلقها في المفازة وبينها وبين مقصدها مسيرة سفر والى مكانها مسيرة
سفر تمضي مع الزوج اينما ذهب الزوج وان كان بينها وبين مقصدها مسيرة ما دون السفر
والى مكانها مسيرة سفر كان لها الخيار وان كان بينها وبين مكانها مسيرة ما دون السفر رجعت الى
مكانها على كل حال **نوع اخر في بيان ما يصدق فيه المعتدة في انقضاء
العدة** يجب ان يعلم بان اقل المدة التي تصدق الحرة في انقضاء العدة فيها شهران
في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد تسعة وثلاثون يوما لانها امينة في الاخبار عما في رحمها
فيجب قبول قولها اذا اخبرت بما هو محتمل بان يكون طلقها في اخر الطهر وطهرها اقل الاطهار
خمسة عشر يوما وحيضها اقل الحيض ثلاثة ايام فيكون انقضاء عدتها بطهرين وذلك ثلاثون يوما
وبثلاث حيض وذلك تسعة فجملته تسعة وثلثون يوما واختلفت الروايات عن ابي حنيفة
رحمه الله في تخريج قوله فعلى ما ذكر محمد رحمه الله يجعل كان الطلاق في اول الطهر تحرزا عن ايقاع
الطلاق بعد الجماع ويجعل طهرها خمسة عشر يوما ويجعل حيضها خمسة اذ هي الوسط فتنقضي
عدتها بثلاثة اطهار وكل طهر خمسة عشر يوما وبثلاث حيض كل حيض خمسة فجملة ذلك ستون
يوما وعلى ما رواه الحسن عنه يجعل كان الطلاق كان في اخر الطهر تحرزا عن تطويل العدة عليها وطهرها

خمسة

خمسة عشر وحيضها عشرة لانه وجب تقدير الطهر نظرا للمراة ووجب تقدير الحيض باكثر
الحيض نظرا للزوج فتنقضي عدتها بطهرين كل طهر خمسة عشر وثلاث حيض كل حيض عشرة
فجملة ذلك ستون يوما واما الامة فعلى قولهما تصدق في احد وعشرين يوما لان عدتها تنقضي
بحيضتين كل حيضة ثلاثة وبطهر واحد وذلك خمسة عشر فجملة ذلك احد وعشرون واما على
قول ابي حنيفة على الوجه الذي خرجه محمد يصدق في اربعين لانه يجعل كان الطلاق كان في
اول الطهر فيحتاج الى طهرين كل طهر خمسة عشر والى حيضتين كل حيضة خمسة فجملة ذلك
اربعون يوما وعلى الوجه الذي خرجه الحسن بن زياد تصدق في خمسة وثلاثين لانه يجعل الطلاق
واقعا في اخر الطهر فيحتاج الى حيضتين كل حيضة عشرة والى طهر واحد خمسة عشر فجملة ذلك
خمسة وثلاثون وفي مجموع النوازل المطلقة بثلاث تطليقات اذا جاءت بعد اربعة اشهر وقد
كان تزوجت فيما بين ذلك بزوج اخر وقالت انقضت عدتي من الزوج الثاني واردت ان تعود الى
الزوج الاول هل تصدق عند ابي حنيفة اجاب بعض ائمة سمرقند انها تصدق واجاب
الشيخ الامام الزاهد نجم الدين عمر النسفي رحمه الله انها لا تصدق وهو الصحيح لان الاربعة الاشهر مدة
العدتين عند ابي حنيفة فلا بد لزمان اخر لنكاح الزوج الثاني ووطيه اياها وفيه ايضا معتدة رجل
اقرت بعد اربعين يوما من وقت الطلاق انها ما حاضت الا مرة واحدة ثم قالت بعد عشرة ايام انقضت
عدتي هل للزوج المطلق ان يخاصمها ويرفع الامر الى القاضي قال نعم ويامرها القاضي باتمام العدة
اذا ثبت اقرارها عند القاضي صيانة لماء الزوج عند طلبه ذلك ولو كانت تزوجت بزوج اخر لكان
القاضي يفرق بينها وبين الزوج الثاني اذا ثبت اقرارها بذلك

الفصل السابع والعشرون في المتفرقات

سيل نجم الدين النسفي عن زوجين وقعت بينهما مشاجرة
فقالت المراة من با تو نمي باشم مرا طلاق كن فقال الزوج طلاق ميكنم طلاق ميكنم اجاب وقال بانها
تطلق ثلاثا لان قوله طلاق ميكنم يتمحض للحال وهو تحقيق بخلاف قوله كنم لانه يتمحض للاستقبال
وهو وعد وبالعربية قوله اطلق لا يكون طلاقا لانه دائر بين الحال والاستقبال فلم يكن تحقيقا مع
الشك حتى انه في موضع غلب استعماله للحال كان تحقيقا كقول الكافر اشهد ان لا اله الا الله وكقول
الشاهد اشهد بهذا على فلان كذا وكقول الحالف احلف بالله لافعلن كذا وهذا الاحتمال بالعربية اما
بالفارسية فقوله مي كنم للحال وقوله كنم للاستقبال وفي المنتقى طلقني ان تزوجت فلانة او قالت ان
تزوجت علي فقال الزوج انت طالق وهو ينوي جوابا لكلامها ومعناه ان تزوجت فهذا ليس بجواب
قضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وسعه ان يمسكها وفي فتاوى الفضلي امراة قالت لزوجها مرا طلاق
ده فقال دايم ذكر البامكان الدال فان كان هذا لغة بلده هذا الزوج لم يصدق انه يرد الجواب ويقع
الطلاق لانه ظاهر جواب لما كان لغة بلده لان الظاهر ان الانسان يتكلم بلغة بلده وكذلك اذا كان
هذا لغة بلدة من البلدان كان جوابا وان لم يكن هذا لغة بلدة من البلدان لم يكن جوابا ولا يقع الطلاق وفي
فتاوى النسفي قيل لرجل اين زن تو هست فقال هست فقال له اين سه طلاقه هست فقال هست يقع
ثلاث تطليقات ولا يصدق الزوج في قوله انما سمعت قوله سه طلاقه هست وانما ظننت انه يعيد
الكلام الاول امراة قالت لزوجها من با تو نمي باشم فقال الزوج اكر نمي باشي بس ترا طلاق فقالت بعد
ذلك تو مي باشم اختلف المشايخ فيه عامتهم انه يقع الطلاق لانه تحقيق لا تعليق لان مثل هذا انما

يذكر على سبيل المجازاة وقدم جنس هذا وعلى هذا اذا الام الرجل ابنه لاجل امراته وقال مرا بازن تو خوش نيست كه او جبين ميكند فقال الابن اكر ترا با او خوش نيست بر دادمش سه طلاق فقال الاب بعد ذلك مرا با او خوش است يقع الطلاق عند عامة المشايخ ولا تشبه المسئلتين قوله لامراته ابتداء اكر مرا نمى خواهى ترا طلاق فقالت مى خواهم حيث لا تطلق فقيل في الفرق ان قول الزوج ابتداء اكر مرا نخواهى لا يمكن حمله على المجازاة وانه من حيث الصورة تعليق فحمل على التعليق حتى ان المراة لو بدات فقالت من ترا نمى خواهم تطلق وفي تلك المسئلتين لو قال الزوج لها ابتداء اكر با من نباشى ترا طلاق فقالت مى باشم او قال الابن للاب اكر ترا با زن من خوش نيست ورا طلاق فقال الاب خوش است لا يقع الطلاق ويكون تعليقا وفي المنتقى رجل قالت له امراته ابغضتك واعرضت عنك فقال لها الزوج ان كنت تبغضيني واعرضت عني فانت طالق فسكتت المراة ولم تقل شيا لا تطلق وهذه المسئلة تبطل ما ذكرنا من الفرق ويويد قول من يقول في الفرق في تلك المسئلتين وحكى عن نجم الدين النسفي رحمه الله انه كان يقول في الفرق في تلك الكلمتين ذكر كلمه بس وانها كلمة تحقيق حتى انه لو لم يذكر بس ولكن قال اكر بيا همى ترا طلاق وقال في المسئلة الاخرى اكر ترا با وى خوش نيست دادمش سه طلاق يكون تعليقا ولا تنجيزا وفي هذه المسئلة لم يذكر بس وانما قال اكر مرا نخواهى ترا طلاق وهنا تعليق ولو ذكر بس دادمش طلاق كان تنجيزا وفي المنتقى ايضا بشر عن ابي يوسف رجل قال لامراته ان قلت لك انت طالق فانت طالق ثم قال لها قد طلقتك فقال تطلق اخرى قال وان عنى ان يكون الطلاق معلقا باللفظ وهو قوله انت طالق لا يدين في القضا ويدين فيما بينه وبين الله تعالى رجل قال لامراته هذه طالق هذه لامراة اخرى طلقت الاولى لا غير لان لفظ الطلاق متصل بالاولى ولم يعطف الثانية على الاولى ليثبت الاتصال بالثانية بحكم العطف ولو قال هذه هذه طالق طلقت الاخرى لا غير ولو قال ذلك لامراة واحدة لا يقع الا واحدة في الوجهين هكذا ذكر في النوازل وذكر في المنتقى اذا قال هذه طالق هذه لامراة اخرى طلقتا وكذلك لو قال هذه او فهذه وفي العيون اذا قال لامراته انت طالق انت او قال انت طالق وانت طالق يقع واحدة لان هذا يحتمل التكرار لان قوله وانت يحتمل التكرار كذا قوله وانت لانه كما يقال انت انت يقال انت وانت ولو قال ذلك لامراة اخرى يقع على كل واحدة تطليقة لان هذا لا يحتمل التكرار فيكون ايقاع طلاق اخر وعن محمد فيما اذا قال لامراة اخرى انت طالق وانت انه يقع تطليقتان وما ذكر في العيون فيما اذا قال لامراته انت طالق انت لامراة اخرى انه يقع على كل واحدة تطليقة يوافق ما ذكر في المنتقى في قوله هذه طالق هذه لامراة اخرى ويخالف ما ذكر في النوازل ذكر في فتاوى اهل سمرقند في رجل حكى يمين رجل فلما بلغ الى ذكر الطلاق خطر بباله امراته ان ينوى عند ذكر الطلاق عدم الحكاية واستيناف الطلاق وكان الكلام موصولا بحيث يصلح الايقاع على امراته طلقت امراته وان لم ينو ذلك لا تطلق وهو محمول على الحكاية وحكى عن القاضي الامام شمس الاسلام محمود الاوزجندي رحمه الله في رجل يذكر مسايل الطلاق بين يدي امراته ويقول انت طالق وهو لا ينوي بذلك طلاق امراته لا تطلق امراته قيل لرجل الست طلقت امراتك قال بلى تطلق لان بلى جواب الاستفهام بالاثبات فكانه قال طلقت امراتي ولو قال نعم لا تطلق امراته لان نعم جواب الاستفهام بالنفي فكانه قال ما طلقت امراتي والدليل عليه قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى وكان بلى للاثبات ومن لم اقف صلوته نعم تفسد صلوته وصاحب برسام طلق امراته فلما صحا قال طلقت امراتي

ثم قال بعد ذلك انما قلت ذلك لاني توهمت ان الطلاق وقع فان كان اقراره في غير حال مذاكرة الطلاق الذي كان منه في حالة برسامه لا يصدق لانه صحيح عاقل اقر بالطلاق مرسلا فيوا خذ باقراره وان كان في حال مذاكرة الطلاق يصدق لان مذاكرة تلك الطلاق تدل على ارادة ذلك الطلاق اذا قال لامراة اكر ترا بزني كنم ترا يك طلاق ودو طلاق ثم تزوجها يقع واحدة على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله وان اخر الشرط يقع الثلاث اصل المسئلة ما ذكرها محمد رحمه الله في باب الطلاق اذا قال لامراة ان تزوجتك فانت طالق وطالق وطالق فتزوجها وقعت واحدة عند ابي حنيفة ولو اخر الشرط يقع الثلاث اذا قال اكر فلانه را بزني كنم وى از من بيكى ودو وسه طلاق فتزوجها تطلق ثلاثا هكذا حكى عن نجم الدين النسفي رحمه الله وليس هذا كقوله اكر فلانه را بزني كنم وى از من بيكى طلاق ودو وسه طلاق فتزوجها فان هناك تطلق واحدة عند ابي حنيفة لان قوله از من بيكى كلام منهم يحتاج الى التفسير وكذلك دو وكذلك سه والتفسير بذكر الطلاق وعند ذكر الطلاق الاعداد جمعت فصار كقوله انت طالق ثلاثا اما قوله از من بيكى طلاق كلام مفسر فثبت حكمه ثم ترتب عليه الثاني والثالث فنزلن عند الشرط كذلك والاول يكون في الملك فيقع دون سايرها وسيل نجم الدين عمن قال حلال الله على حرام ما واخذت بيميني فهو على حرام ان كنت فعلت كذا وقد كان فعل ذلك قال يقع تطليقة واحدة باينة نوى او لم ينو دخل بها او لم يكن يدخل بها لان كل واحد من اللفظين باين عندنا وقد تكلم بهما وعلقهما بفعل قد فعله والتعليق بفعل موجود كاين تنجيز وليس بتعليق فكانه نجز وما علق فقال حلال الله على حرام وما اخذت بيميني فهو على حرام وهناك تقع الاولى وتبطل الثانية كذا ههنا بخلاف ما اذا علقهما بفعل في المستقبل فان هناك اذا فعل ذلك الفعل يقعان جميعا لان هناك اللفظا تعلقا بذلك الفعل جميعا فيوجدان جميعا عند وجوده وسيل عمن هو خلع امراته ثم قال لها في العدة دادمت سه ولم يزد على هذا قال ان نوى التطليقات طلقت ثلاثا الا انه لم يتلفظ بالطلاق وقوله دادمت سه كلام محتمل فلا بد من النية قيل له ينبغي ان لا يقع شي وان نوى لان هذا من كنايات الطلاق والكنايات لا يلحق المختلعة بالاجماع قال الكنايات التي هي بواين لا تلحق المختلعة اما الكنايات التي هي رواجع تلحق المختلعة الا ترى انه لو قال للمختلعة انت واحدة ونوى الطلاق يقع عليها تطليقة اخرى وهذا لان صحة اللفظة بالاضمار فان معنى قوله انت واحدة انت طالق تطليقة واحدة فيصير الحكم للصريح ولكن لا بد من النية بسبب هذا المضمر قيل له اذا وقع الطلاق ههنا عند النية تقع الثلاث والثلاث بواين والمختلعة لا يلحقها البواين قال لا تقع الثلاث ههنا بل يقع ما بقي من التطليقتين لانه وقع طلقة واحدة بالخلع والبينونة حصلت الا انه تقع البينونة ههنا لان الثلاث قد تم لا لان الواقع بواين وهو نظير ما لو كان للمختلعة تطليقتين انت طالق يقع الطلاق وان كان اذا وقع تثبت البينونة وطريقه ما قلنا رجل قال لامراته بدحين وبخانه مادر رو وسه ماه عدت من بدار ثم قال دادمت يك طلاق ثم قال اين سخن بدان كفتم كه تو نبايد كه معنى سخن اول ندانسته باشى فقد قيل يقع عليها ثلاث تطليقات لان قوله لها قومى من لدولات الطلاق وكذلك قوله اذهبي الى بيت امك وقد عطف هذا على الاول فكان اثنان فلما صرح بالطلاق بعد ذلك وقال اين سخن با تو بدان كفتم كه نبايد كه معنى سخن اول ندانسته باشى فقد بين انه اراد بما تقدم الطلاق وقد تقدم منه كلامان كل واحد يصلح للطلاق فصار التطليقتين والصريح ثالثهما فيقع الثلاث وقد قيل

تطليقتان احدهما بقوله برخيز والثانى بالصريح ولا يقع بقوله بخانه مادر روسى لان الواقع بقوله
برخيز طلاق باين والواقع بقوله بخانه مادر رو كذلك والباين لا يلحق البابن اما الصريح تلحق البابن
اذا قال لامراته وهبتك او قال وهبت لك طلاقك وقال نويت ان يكون الطلاق في يدها لا يدين
في القضاء لان الهبة تقتضى زوال الملك للواهب وذلك بالايقاع لا بجعل الطلاق اليها فان بجعل
الطلاق اليها لا يزول ملك الرجل عن المراة فاذا نوى غير الايقاع فقد نوى ما لا يحتمله لفظه وروى عن
ابى حنيفة انه لا يقع الطلاق لانه يحتمل وهبت لك طلاقك اعرضت عن طلاقك فلو اراد ان يطلقها فقالت
هب لى طلاقى اى اعرض عنه فقال وهبت لك طلاقك صدق في القضا ولو قال اعرضت عن
طلاقك ينوى الطلاق لا تطلق ولو قال تركت طلاقك او قال خليت سبيل طلاقك ينوى الطلاق وقع
لان تخلية الطلاق وتركه قد يكون باخراجه من ملكه وذلك ايقاع للطلاق فاما الاعراض عن الشى ترك
التعرض له والايقاع تعرض للطلاق فكان ما نوى مخالفا لما يقتضيه ظاهر كلامه وسيل نجم الدين
النسفى رحمه الله عن امراة قالت لزوجها من بن توسه طلاقه ام فقال الزوج هلا هلا تطلق ثلاثا فقال
الا ان ينويها قال لان هذه الكلمة في ديارنا تستعمل المعنيين بمعنى الاستعجال هلا زود اين كار بكن وتستعمل
بمعنى الموافقة يقول الرجل لغيره بيا تا جايى رويم فيقول هلا ويريد به اظهار الموافقة فعلى احد الاعتبارين
يكون الزوج مساعدا وموافقا لها وعلى الوجه الاول لا يكون مساعدا لها فلا بد لها من النية قيل
له ان هذه الكلمة في معنى نعم فكانه قال ارى قال ليس على الاطلاق كذلك فان نعم يصلح للماضى والمستقبل
تقول لغيرك هل ذهب هل يذهب فتقول نعم وهذا لا يستعمل للماضى فلا يقال هل ذهب فتقول هلا
ولكن يقال اذهب فتقول هلا وسيل ايضا عمن قال اكر دختر من درين چند روز ازشوى بيرون
نايد مادر وى از من بطلاق فقد اخرجت ايا ما ثم اختلعت ايا ما من زوجها قال ان كانت اختلعت
قبل تمام شهر من وقت مقالة الاب لا يقع الطلاق على امها قال لان قوله درين چند روز يستعمل
بمعنى العاجل وما دون الشهر في معنى العاجل والشهر وما فوقه في حكم العاجل ولهذا اقدر
ادنى الاجال في السلم بشهر وسيل نجم الدين عمن قال لامراته دادمت يك طلاق سر خويش
كير و روى خويش طالب كه قال الطلاق الاول رجعى فان لم ينو بقوله سر خويش كير طلاقا
بقى الاول رجعيا ولا يقع بهذا القول شى وان نوى به الطلاق كان طلاقا باينا ويصير الاول مع الثانى
باينين وسيل هو ايضا عمن قال لغيره في مجلس الشراب هر زنى كه بخواسته ام يا تو خواسته
ام و داشتن و رها كردن در دست تو بوده است فقال ذلك الرجل اكر چنين است زن ترا دادم
يك طلاق و دو طلاق و سه طلاق هل تطلق امراته قال لا لان قوله در دست تو بوده است
اخبار عن كون الامر في ذلك في يده في الزمان الماضى وليس من ضرورة ما كان في يده بقاوه في يده
بل الامر المطلق مقتصر على المجلس وقد تبدل المجلس فبطل ولو انه قال در دست تو است فهذا
اقرار منه بكون الامر في يده للحال فيصح منه التطليق وسيل هو ايضا عمن قال بسپاهه مادر ان ت الطلاق
وقال ما عنيت امراتى لا تطلق امراته لانعدام الاضافة اليها وقدم حسن هذا قال لامراته طلاق بر
دار و رفتى فهذا تفويض الطلاق اليها فان طلقت نفسها في المجلس طلقت وما لا فلا وعلى قياس قوله
لها خذى طلاقك ينبغى ان يكون هذا ايقاعا لان بر داشتن طلاق يستدعى وجود الطلاق بالايقاع
امراة قالت لزوجها حين كان يخرج بعيب بازده فقال الزوج باز دادم وهو ينوى الطلاق قال

الشيخ الامام ابو الحسن لا يطلق قيل له ان قال اب المراة كر ان بخريدى بمن باز ده فقال دادم
ونوى به الطلاق قال تطلق ويكون هذا بمنزلة قوله لامراته الحقى باهلك وهو ينوى الطلاق
اذا قال لامراته طالق ثلاثا وله امراة معتدة عنه عن طلاق باين لا تطلق هي الا اذا اشار اليها بان قال
امراتى هذه طالق او قال بالفارسية اين زن ورا طلاق وسيل ابو نصر عمن قال لامراته ان اشتريت
امة او تزوجت عليك امراة فانت طالق واحدة فقالت لا ارضى بطلقة واحدة فقال انت طالق
ثلاثا ان لم ترض بواحدة قال هذا الكلام يراد به الشرط ولا يراد به الابتدا ولا يقع في الحال شى قال
محمد رحمه الله في الجامع اذا قال الرجل امر امراتى بيد فلان شهرا او لم ينو شهرا بعينه فالشهر من يوم
قال ذلك القول وان ذكر الشهر منكرا الا انا اعتبرنا الشهر الذى يلى هذه المقالة بدلالة العرف
فان العرف الظاهر فيما بين الناس انهم اذا اطلقوا الشهر اطلاقا في التفويض يريدون به الشهر
الذى يلى التفويض وهذا لان الحامل على جعل الامر بيد غيره طلبها وتطييب قلبها او حاجة
الزوج الى الخلاص والطلب موجود في الحال والحاجة الى الخلاص قايمة في الحال ولان جعل الامر
باليد لا يختص بوقت دون وقت والاصل في كل ما لا يختص بوقت دون وقت اذا ذكر له وقتا ان
يعتبر ذلك الوقت من وقت الذكر كما في الاجل والاجارة ومدة الايلاء فان مضى شهر من وقت
هذه المقالة ولم يعلم فلان ان الامر جعل اليه خرج الامر من يده لان التفويض موقت بالشهر فلا يبقى
بعد مضى الشهر لما ذكرنا كان الفقه في ذلك انه لو بقى الامر بعد مضى الشهر كان فيه اثبات زيادة
على ما فوض وانه لا يجوز توضيحه انه لو اقتصر على قوله امر امراتى بيد فلان اقتصر على مجلس علمه
بعد اليمين فاذا قال شهرا فقد مده الى الشهر فلا يبقى بعد ذلك بمضى الشهر ضرورة ولو قال اذا مضى
هذا الشهر فامر امراتى بيد فلان فمضى هذا الشهر ولم يعلم به فلان ثم مضى شهر اخر ثم علم به فلان فله
مجلس العلم لان التفويض هاهنا ما توقت بالشهر بل التفويض مطلق الا ان هذا المطلق يتعلق بمضى الشهر
والمعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمرسل ولو ارسل التفويض بعد مضى الشهر مطلقا كان له مجلس
العلم كذا هاهنا بخلاف المسيلة الاولى لان التفويض ثمة موقت بالشهر فلا يبقى بعد مضى الشهر
وهو نظير ما قلنا فيمن قال والله لا اكلم فلانا شهرا فكلمه بعد مضى الشهر لا يحنث في يمينه لان اليمين
موقت بالشهر فلا يبقى بعد مضيه ولو قال اذا مضى الشهر فوالله لا اكلم فلانا وكلمه بعد مضى الشهر يحنث
لان اليمين غير موقت بالشهر بل هو معلق بمضى الشهر ولو قال امر امراتى بيد فلان وفلان شهرا فمضى
شهر ثم علم احدهما بما جعل اليهما ثم مضى شهر اخر ثم علم الاخر بذلك او علما جملة بعد ما مضى شهر
واحد خرج الامر من يديهما لما ذكرنا في الواحد ولو قال اذا مضى شهر فامر امراتى بيد فلان وفلان
فمضى شهر ثم علم احدهما فامرها بيده ما دام في مجلسه ذلك فان علم الاخر بعد ذلك كان الامر في
يده ما دام في مجلسه ذلك لانه علق كون الامر بيد فلان وفلان بمضى الشهر فيعتبر بما لو ارسل ذلك
بعد مضى الشهر وهناك الجواب كما قلنا فهاهنا كذلك فلو ان الذى علم اولا فرق بينهما كانت فرقته
موقوفة في مجلس علمه فان علم الاخر بعد ذلك وفرق بينهما ايضا في مجلس علمه وقعت الفرقة لان بعد
مضى الشهر صار الامر بيديهما وتوقف على مجلس علمهما وقد اجتمعا على التفريق في مجلس علمهما فتقع
الفرقة ولو ان الذى علم اولا لم يفرق بينهما حتى قام عن مجلس علمه او اشتغل بعمل اخر يدل على الرد
بطل الامر لان الامر خرج عن يد الذى علم اولا بالقيام عن المجلس فيخرج من يد الاخر ضرورة لان الاخر

لا ينفرد بالتفريق فيبطل الامر ضرورة وانما لم ينفرد الاخر بالتفريق لوجهين احدهما ان في
التفويض تمليك وتعليق الطلاق بمشية المفوض اليه ولهذا لا يملك الرجوع فصار كما لو قال
اذا شيتما فهي طالق ولو قال هكذا فشاء احدهما لا يقع الطلاق كذا هاهنا والثاني ان هذا تصرف
يحتاج فيه الى المشورة والراي وقد رضي برايهما والراضي براي المثنى فيما يحتاج فيه الى الراي لا يكون
راضيا براي الواحد بخلاف الوكيلين بالطلاق المفرد حيث ينفرد احدهما بالايقاع لان الطلاق المفرد
لا يحتاج فيه الى الراي والراضي براي المثنى فيما لا يحتاج فيه الى الراي يكون راضيا براي الواحد
فينفرد احدهما بالايقاع وفي المنتقى اذا قال لها طلقي نفسك ان شيت واعتقي عبدي ان شيت
فبدات بعتق العبد او بدات بتطليق نفسها جاز وفي البقالي لو قال لها طلقي نفسك ان شيتي
وفلانة ان شيت بدات بايهما شاءت ولو قال لها طلقي نفسك ان شيت وقال لها رجل اخر اعتقي عبدي
ان شيت فبدات بالاعتاق خرج الامر من يدها وفي البقالي ان لم تطلقي نفسك فانت طالق
فهذا تمليك وفي المنتقى اذا قال لامراته انت طالق غدا او هذه كانا جميعا على الغد ولو قال هذه طالق
غدا وهذه طالق طلقت الثانية ساعتئذ وكذلك هذا في عتاق العبدين وكذلك في عتق وطلاق
بان قال لامراته انت طالق غدا وهذا حر واشار الى عبد له كان العتق على العبد وفيه ايضا اذا قال
لامراتين له احديهما زينب والاخرى عمرة انت يا عمرة طالق ويا زينب لم تطلق زينب الا ان
ينويها وفي المنتقى قال هشام سالت محمدا عن رجل ادعت عليه امراته انه طلقها ثلاثا وهو يجحد
فمات الزوج وجاءت المراة تطلب ميراثها فقال ان صدقته المراة قبل ان يموت وقالت صدقت
لم تطلقني ورثت وان لم ترجع الى تصديقه حتى مات لم ترثه وفيه ايضا امراة مرت بين يدي رجل فقال
الرجل هي طالق وسمع ذلك منه قوم ثم راوها معه بعد ذلك وهو يقول هي امراتي فشهدوا عليه انه طلقها
فقال الرجل طلقتها امس وهي ليست لي بامراة وتزوجتها اليوم وقال القوم طلقتها امس ولا ندري
اكانت امراته فالقاضي لا يقضي بطلاقها حتى يشهدوا عليه انه طلقها وهي امراته وفيه ايضا اذا قال
لامراته انت طالق واحدة او ثلاثا فان لم يدخل بها بانت بواحدة ولا خيار في الثلاث وان كان قد
دخل بها فهو بالخيار ما دامت في العدة فان انقضت العدة بانت بواحدة وليس في الثلاث خيار
وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى وعلى قياس ما ذكرنا فمثل هذا ان من اوقع احد الطلاقين
اما الاخف او الاغلظ يقع الاخف ينبغي ان تقع الواحدة على كل حال ولا يكون له الخيار وفي
البقالي لو قال لها انت باين او رجعي ثم قال لها انت باين صار مختارا للرجعي ووقع اخرى ولو قال عنيت
الاولى صدق وكذلك اذا قال انت باين وقال عنيت الاولى صدق قال محمد في الجامع الصغير
اذا قال الرجل لامراته ولم يدخل بها انت طالق واحدة فماتت المراة بعد قوله طالق قبل قوله واحدة
لم يقع عليها شيء الاصل في هذه المسالة واجناسها ان الزوج اذا وصل العدد بقوله انت طالق
كان العامل هو العدد لا قوله انت طالق الا ترى انه لو قال لها قبل الدخول بها انت طالق ثلاثا يقع الثلاث
كذلك لو قال لها انت طالق ثنتين يقع ثنتان ولو كان العامل قوله انت طالق وقد بانت به لا الى عدة
ينبغي ان لا يقع عليها الزيادة على الواحدة علم ان العامل في مثل هذه الصورة العدد وقد صادفها العدد
وهي ميتة فلا يقع عليها شيء وعلى هذا اذا قال لها انت طالق ثلاثا فماتت بعد قوله طالق قبل قوله ثلاثا
لا يقع عليها شيء قال في الجامع الصغير ايضا وكذلك اذا قال لها انت طالق ثلاثا ان شاء الله فماتت

بعد قوله ثلاثا قبل قوله ان شاء الله لا يقع شيء لان قوله ان شاء الله اذا اتصل بالكلام ابطله وقد
اتصلت بالايقاع هاهنا فاخرجته من ان يكون ايقاعا وايجابا والموت ينافي ايجاب الطلاق ولا ينافي
ما لا يبطله بل يلايمه وفي الاصل لو قال لها انت طالق وهو يريد ان يقول ثلاثا فانه يقع واحدة لان
الزوج ما اوصل العدد بالايقاع هاهنا فكان العامل قوله انت طالق ونية الثلاث لا تعمل فيه وفي الاصل
اذا قال انت طالق وانت طالق فماتت المراة قبل ان تتكلم بالكلام الثاني يقع واحدة بالكلام الاول ويبطل الكلام
الثاني لان كل كلام عامل في الوقوع فانما يعمل ما صادفها وهي حية ولو قال لها انت طالق وانت طالق ان
دخلت الدار فماتت عند الاولى او الثانية لا يقع عليها شيء لان الكلمات المعطوفة بعضها على بعض اذا اتصل
الشرط باحدهما يخرج من ان يكون ايقاعا وقد وجد اتصال الشرط بعد الموت ه امراة قالت لزوجها وهبت
لك مهري فعوضني فقال الزوج عوضتك ثلاث تطليقات طلقت ثلاثا لان العوض هبة فصار
كانه قال وهبت لك ثلاث تطليقات ه رجل قال لامراته بعت منك امرك بالف درهم ان اختارت
نفسها في المجلس وقع الطلاق ولزمها المال لانه ملكها امرها في الطلاق وبالمال وجواب التمليك يقتصر
على المجلس فاذا اختارت نفسها في المجلس فقد تملكت وفي مجموع النوازل رجل له امراتان قالت
احديهما له خويشتن خريدم از تو بكابين وهزينه عدت فقال الزوج اين ديكر را بخوان فجاءت الاخرى
وقالت مثل ما قالت الاولى فقال الزوج فروختم فقيل للزوج كدام زن را فروختي فقال هر دو را يحرم
عليه الاخيرة بالخلع والاولى بالاقرار هكذا حكي عن نجم الدين النسفي رحمه الله ه اذا اختلف الزوج والمراة
كم كان بينهما من الخلع فقال الزوج كان الخلع بيننا مرتين وقالت المراة لا بل كان ثلاثا فالقول قول من حكى
فتوى شيخ الاسلام علي بن محمد الاسبيجابي رحمه الله ان القول قول الرجل وحكي عن نجم الدين النسفي
رحمه الله انه كان يقول ان كان هذا بعد نكاح جرى بينهما فقالت المراة النكاح لم يصح لان النكاح بعد
الخلع الثالث وقال الزوج لا بل صح النكاح لانه بعد خلعين فالقول قول الزوج لان سبب الحل قد
جرى بينهما وهو النكاح فالمراة تدعي الحرمة مع قيام سبب الحل والزوج ينكر واما اذا اختلفا بعدما
انقضت عدتها عن خلع والزوج يقول هذا هو الخلع الثاني ويريد ان يتزوجها والمراة تقول هذا هو
الخلع الثالث وليس لك ان تتزوجني فالقول قولها ولا يجوز النكاح بينهما لانهما اتفقا على الحرمة وهو يريد
ان يعقد عليها ويزعم ان له ذلك وهي تنكر والاول اقرب الى الصواب لانهما ما اتفقا على حرمة المحل بل
اختلفا فيه المراة تدعي حرمة المحل بادعائها الخلع ثلاث مرات والزوج ينكر وسيل نجم الدين هذا عن
رجل خلع امراته ثم تزوجها بعد ذلك بمهر مسمى ثم قال تو بر من حرامي به ان خلع هل يحرم قال نعم لانه اقر
انها حرام عليه في الحال بذلك الخلع ولن يكون كذلك الا اذا كان ذلك الخلع ثلاثا واقراره حجة عليه
فقيل هل يجب عليه المسمى ان كان قد دخل بها قال نعم لانه لم يصدق عليها في حق فساد النكاح فصح النكاح
في حقها وثبت الحرمة باقرارها الان وفي المنتقى عن محمد اذا خلع امراته على ان جعلت صداقها لاجنبي
فالخلع جايز والمهر للزوج ولا شيء للولد وفي البقالي اذا قالت اخلعني على ان اهب لفلان فالهبة من
جهتها فان سلمتها فلا رجوع والطلاق باين والا ضمنت فان قالت عنك فالهبة عنه ه رجل خالع امراته
ثم طلقها بعد الخلع على جعل يقع الطلاق ولا يقع الجعل انما يقع الطلاق لان هذا طلاق صادف محله اما لا
يجب الجعل لان الجعل انما يجب بازاء ملك النفس والمراة بهذا الطلاق لم تملك النفس ه رجل خلع امراته على
ان ترد على الزوج جميع الزوج فان عليها ان ترد على الزوج مثل ذلك ان كان المقبوض من ذوات الامثال وقيمته

ان لم يكن المقبوض من ذوات الامثال لان بدل الخلع يستحق والحكم في مثله ما قلنا اذا جرى بين
الرجل وبين امراته خلع صحيح فساله رجل بازن جداى كردى فقال نعم فهذا اقرار منه بالحرمة واقراره
حجة عليه ولو كان قال بزن خلع جداى كرده ام وذلك الخلع غير صحيح لا يقال الطلاق قال في الاصل
واذا اختلعت المراة من زوجها على مال الى اجل مسمى فالخلع جائز والمال الى اجله واذا اعطت كفيلا
او رهنا ببدل الخلع جاز لانه دين مضمون عليه فيصح به الرهن والكفالة كساير الديون واذا اختلعت
من زوجها بالف درهم الى الحصاد والدياس فالخلع جائز ولو اختلعت من زوجها بالف درهم الى موت
فلان فالخلع جائز والاجل باطل وكل واحد من الاجلين مجهول انما كان كذلك لان الجهالة في مجي الحصاد
والدياس يسير لانه لا يتقدم ولا يتاخر الا بمقدار شهر او اقل والجهالة في موت فلان متفاحشة لان موت
فلان قد يوجد بعد مدة يسيرة وقد لا يوجد الا بعد مدة طويلة والاصل ان الجهالة المتفاحشة في
الاجل يمنع صحة التاجيل في الخلع واليسيرة لا تمنع فلو ذهب الحصاد في تلك السنة فانه يعتبر
الوقت لان المقصود من ذكر الحصاد الوقت لا عينه اختلعت من زوجها على عبد بعينه وهلك العبد
قبل التسليم رجع الزوج عليها بقيمته وقد مر جنس هذا في فصل الخلع وان ظهر انه كان ميتا وقت
الخلع فعلى قول ابي حنيفة ومحمد يرجع الزوج عليها بما دفع اليها من المهر وعلى قول ابي يوسف رحمه الله
يرجع عليها بقيمته ان لو كان حيا وهذه المسئلة فرع ما اذا تزوجها على عبد بعينه فاذا هو حر وميت
فعلى قول ابي حنيفة ومحمد لها مهر المثل ففي الخلع يجب عليها رد ما قبضت من المهر لان حكم فساد التسمية في
النكاح وجوب مهر المثل وحكم فساد التسمية في الخلع رد ما دفع اليها من المهر فاذا اختلعت من زوجها
على خادم او وصيف بغير عينه فالخلع جائز وكان للزوج خادم وسط ووصيف وسط لان
الجهالة في الصفة لا في الجنس وجهالة الصفة لا تمنع صحة التسمية في معاوضة مال بما ليس بمال
على ما عرف في النكاح واذا خالعها على عبد او ثوب فان كان بعينه جاز الخلع وكان للزوج عين ذلك
وان كان بغير عينه ففي العبد يجوز لان العبد معلوم الجنس الا انه مجهول الصفة لكن جهالة
الصفة لا تمنع صحة التسمية في معاوضة مال بما ليس بمال وفي الثوب لا يجوز لان الثوب مجهول
الجنس ومثل هذه الجهالة تمنع صحة التسمية كما لو خالعها على حيوان وان كان العبد بعينه الا انه
لم يره فليس له فيه خيار الرؤية لان العبد ملك بعقد لا يحتمل الفسخ وفي مثل هذا لا يثبت خيار
الرؤية لعدم الفائدة وان وجد به عيبا ان كان يسيرا لا يرده وان كان فاحشا يرده والخلاف في
هذا وفي النكاح سواء والعيب اليسير ما يدخل تحت تقويم المقومين ومعناه ان يقوم صحيحا بعشرة
ومع هذا العيب بعشرة وقعت في زماننا ان رجلا وكل رجلا بخلع امراته وقال له بالفارسية تو
وكيل منى بخلع بازن من جون زن من قبا من بتو دهد فدفعت المراة قباء الزوج الى الوكيل وجرى الخلع
بينهما وكتب خط المراة كما هو الرسم فيه فنظر الزوج الى القبا فوجده بلا بطانة فقيل لا يصح الخلع لانه
لا يسمى قباء انما يسمى بكانى او برهو والتوكيل بالخلع بشرط دفع القبا ولو كان له بطانة الا انه لا
كمين له او لم يكن له احد الكمين فقيل فيما اذا لم يكن له كمان يحنث في يمينه لان الكم للثوب بمنزلة اليد
للرجل ومقطوع اليدين يسمى رجلا فمقطوع الكمين يسمى ثوبا فكذا يسمى قباء فقد قيل ينظر ان كان
في زعم الزوج ان قباه مع البطانة ومع الكمين كان التوكيل بشرط دفع القبا مع البطانة والكمين فلا يصح
الخلع اذا دفع ولا بطانة له ولا كم وان كان في زعم الزوج ان قباه بدون البطانة او بدون الكمين كان التوكيل بشرط

دفع القباء الذي لا بطانة له ولا كم له وقد وجد فيصح الخلع وهو الاظهر والاشبه واذا خالع الرجل
امراته على ان اعطته درهما فقد نظر اليه في يدها فاذا هو زيف او ستوق فان له ان ياخذ منها درهما
جيدا اما انه اذا وجده ستوقا فلانه اشار وسمى والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فتكون
العبرة للتسمية فصار كانه قال خالعيني على درهم ولم يشر وهناك ينصرف الى الجيد كذا هاهنا واما
اذا وجده زيفا فلان المشار اليه وان كان من جنس المسمى الا ان الاشارة الى الدراهم لغو عندنا في
المعاوضات فصار كانها سمت الدرهم ولم تشر فان قيل الاشارة الى الدراهم لغو في استحقاق
عينها اما في حق الصفة والمقدار لها عبرة الا ترى انه اذا قال لاخر بعت منك هذا القدر بهذا الدرهم
وهو زيف والبايع يعلم به فانه لا يقع البيع بالجياد وانما يقع بالزيف قلنا انما تعتبر الاشارة في حق الصفة
اذا كان العاقد الاخر يعلم بصفته اما اذا كان لا يعلم فلا الا ترى ان في مسئلة البيع لو لم يعلم البايع بكونه
زيفا يقع البيع بالجياد وتاويل مسئلتنا ان الزوج لم يعلم بكونه زيفا حتى لو علم بكونه زيفا كان له الزيف
واذا اختلعت منه على ثوب في يدها اصفر فقالت هذا هروي فاذا هو مصبوغ كان له ثوب هروي
وسط قال وتاويله ان المصبوغ لم يكن هرويا لانه متى لم يكن هرويا فقد اشارت وسمت والمشار
اليه من جنس المسمى فتكون العبرة للتسمية وصار تقدير المسئلة كانها قالت خالعني على ثوب هروي
فاما اذا كان المصبوغ هرويا فالمشار اليه من جنس المسمى فتكون العبرة للاشارة فيكون له عين المشار
اليه وفي فتاوى ابي الليث سكران قال لامراته ان لم يكن فلان اوسع دبرا منك فانت طالق قال
ابو بكر الاسكاف هذا شي غير مفهوم ولا مقدور على معرفته فلا يقع به الطلاق وفي فتاوي
سمرقند ان رجلين قال كل واحد منهما لصاحبه ان لم يكن راسي اثقل من راسك فامراتي طالق فطريق
معرفة ذلك انهما اذا ناما دعيا فايهما كان اسرع جوابا كان راس الاخر اثقل منه وفي ايمان العيون
رجل حلف ان فلانا ثقيل وهو عنده ثقيل وعند الناس ليس بثقيل لا يحنث الا ان ينوي ما عند
الناس لان اليمين يقع على ما عنده ظاهرا فيعمل عليه ما لم ينو خلافه رجل اتخذ مسافة فقدم عليه
رجل من قرية اخرى فقال ان لم اذبح على وجه هذا القادم بقرة من بقوري فامراتي طالق ينظر ان ذبح
بقرة قبل ان يرجع هذا القادم بر في يمينه والا طلقت امراته لان يمينه انعقدت على هذا القدوم
عادة وان ذبح بقرة من بقرة امراته لم يبر في يمينه لان شرط البر ذبح بقرة فلا يبر الا اذا كان بين هذه
المراة وزوجها من الانبساط ما لا يميز كل واحد منهما ماله من مال صاحبه فقط فح رجوت ان يبر لان
هذا بعد ذبح بقرة عادة فان كان هذا الرجل قد ذبح بقرة نفسه لا لاجله لكن ما اضافه بلحمها بعد
الذبح فان كانت القرية التي انتقل منها هذا المقام قريبة من هذه القرية بر في يمينه وان كانت بعيد
مما يعد سفرا اخاف ان لا يبر لان مثل هذا اذا قدم يتخذون الضيافة لاجله فيقع اليمين على
الضيافة بعد الذبح اذا قال بالفارسية اگر هر كز من كشت كنم في هذه القرية فامراته طالق
ثلاثا فان زرع شيا من الحبوب او بزر البطيخ او القطن طلقت امراته لانه قد زرع وان سقى
زرعا قد زرعه غيره او حصد لا تطلق امراته لانه ما لم يبذر لا يسمى كشت كردن ولو دفع الى
غيره مزارعة او استاجر اجيرا فزرع اجيره لا تطلق امراته اذا كان ذلك الرجل ممن يلي ذلك بنفسه
وان نوى ان لا يامر غيره طلقت امراته لانه نوى ما يحتمله لفظه وفيه تغليظ فان كان قد زرع اجيرا
له او زرع غلامه وقد كان يعمل له قبل ذلك لا تطلق امراته لانه كان يزرع قبل اليمين بهذا الغلام وبهذا

الاجير يدخل هذا النوع تحت اليمين الا ان يعني بنفسه لانه نوى حقيقة كلامه اذا
قال ان عمرت في هذا البيت عمارة فامراته طالق فخرب حايط بين هذا البيت وبين رجل
اخر فعمره وكان من قصده عمارة البيت الاخر طلقت امراته وسيل الفقيه ابو جعفر عن هذا
فقال الارادة مع حقيقة الفعل غير نافذ اراد به انه لا يعتبر بالارادة مع حقيقة الفعل واذا
قال الرجل لاصحابه ان لم اذهب بكم الليلة الى منزلي فامراته طالق فذهب بهم بعض الطريق
فاخذهم العسس وحبسهم لا تطلق امراته هكذا احكي عن الفقيه ابي جعفر رحمه الله قال
الفقيه ابو الليث رحمه الله هذا الجواب يوافق قولهما في مسلة الكوز وفي ايمان المنتقى اذا
قال لامراته ان لم تطلقي نفسك فانت طالق فهذا على المجلس وهو اذن لها في التطليق ويلزمها
ذلك ان طلقها • ابن سماعة قال سمعت ابا يوسف يقول فيمن قال كل امراة اتزوجها بشرب
السويق فهي طالق او قال كل امراة اتزوجها بلبس المعصفر فهي طالق فتزوج امراة فهذا على ان يشرب
السويق ويلبس المعصفر بعد التزوج الا ان تكون نيته على ما قبله • المعلى عن ابي يوسف رجل
قال لامراته كل امراة اتزوجها غيرك الا ان لا اتزوجهن نفسك فهي طالق ثم ان المحلوف عليها ابت ان
تزوج نفسها منه وتزوج بامراة اخرى ثم ان المحلوف عليها زوجت نفسها منه قال اذا تزوج
هذه طلقت كل امراة تزوجها بعد اليمين • بشر عن ابي يوسف اذا قال لامراة لا املكها اذا تزوجتك
فانت طالق ثم قال لامراة اخرى لا املكها اذا تزوجتك فقد اشركتك في هذه التطليقة فتزوج الثانية
مع الاولى او بعد الاولى طلقتا ولو تزوج الثانية اولا لا يقع عليها الطلاق ما لم يتزوج الاولى
فاذا تزوج الاولى الان يقع الطلاق عليهما قال في الجامع اذا قال الرجل ان دخلت الدار فعبدي
حر او ان كلمت فلانا فامراتي طالق فدخل الدار عتق عبده ولا ينتظر فيه كلام فلان ولو كلم فلانا طلقت
امراته ولا ينتظر فيه دخول الدار ولو قال انت طالق غدا او عبدي حر بعد غد لا يقع شي ما لم يجي
بعد غد واذا جاء بعد غد خير بين ان يختار الطلاق او يختار العتق والفرق ان في الصورة
الاولى كلمة او دخلت على الشرطين لا يكون دخولا على الجزاين لان الشرط تبع للجزاء حالا وهو
التاخر وما يوجب لغيره حالا فهو كالصفة لذلك الغير والصفة تابعة للموصوف واذا كان
الشرط تبعا للجزاء لا يستتبع الجزاء فاقتصرت كلمة او على الشرطين وبقي كل جزاء على الشرط
الذي علق به فاذا وجد ذلك الشرط نزل الجزاء المتعلق به وبطل الامر كيلا يلزمه حكم اليمينين
وقد دخل بينهما حرف او لان او ان كانت تعم في النفي وهو الشرط تخص في الاثبات وهو الجزاء اما في
الصورة الثانية كلمة او دخلت على الجزاين ودخولها على الجزاين يكون دخولا على الوقتين لان
الوقت كالصفة للجزاء لانه يوجب صفة التاخر للجزاء والصفة تابعة للموصوف فادخل على الاصل
يكون داخلا على التبع فصار الطلاق مضافا الى احد الوقتين والعتاق كذلك وصار تقدير المسلة
كانه قال امراته طالق او عبده حر غدا او بعد غد فصار ملتزما احد الجزاين في احد الوقتين والملتزم
في احد الوقتين ملتزم في احدهما فيصير عند اخر الوقت كانه قال عبده حر او امراته طالق لو قال
هكذا كان له ان يختار ايهما شا وبطل الاخر كذا ههنا ولو قال الرجل امراته طالق ان لم يكن فلان
دخل هذه الدار امس ثم قال عبده حر ان كان دخل فلان هذه الدار امس حلف باليمينين على رجل واحد
ولم يدر افلان دخل الدار او لم يدخل ذكر في الجامع انه تطلق امراته ويعتق عبده قال ثمة

ومن

ومن العلماء من قال لا يعتق عبده ولا تطلق امراته وعن ابي يوسف في النوادر انه تطلق
امراته ولا يعتق عبده فالوجه لظاهر الرواية انه باليمين بالطلاق اقر ان فلانا دخل الدار وباليمين
بالعتق اقر ان فلانا لم يدخل الدار فقد وجد شرط الحنث في اليمينين باقراره فيحنث فيهما الا
ترى انه لو اقر بعد اليمين فقال فلان دخل الدار ثم قال لا بل لم يدخل يحنث فيهما جميعا وطريقه
ما قلنا وفي القدوري ان ابا يوسف رحمه الله كان يقول بالحنث اولا باليمينين كما ذكر في الجامع
ثم رجع عن هذا وقال اذا قال بعد الاول وهمت او غلطت حنث في اليمين الاولى ولم تلزمه
الثانية وفي نوادر ابن سماعة عن محمد اذا قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار ثنتين قال هي طالق
بدخول الدار ثنتين وكذلك اذا قال انت طالق ان دخلت الدار ثلاثا وكذلك اذا قال انت طالق
ان دخلت الدار باين كانت طالقا بدخول الدار واحدة باينة ولو قال انت طالق واحدة ان دخلت
الدار ثنتين كانت طالقا الساعة ثنتين واذا دخلت الدار طلقت واحدة اخرى قال الا
ترى انه لو قال لها انت طالق واحدة ان دخلت الدار طالق كانت طالقا الساعة واحدة بقوله
طالق وكانت الاولى على دخول الدار • بشر عن ابي يوسف فيمن قال كل امراة من نساي تدخل الدار
فهي طالق وفلانة فسمى بعض نسايه وقع الطلاق على المسمى قبل الدخول فان دخلت الدار لزمها اخرى
يريد به اذا كانت في العدة فيقع عليها تطليقتان احديهما بحكم اليمين المنعقد بقوله كل امراة من
نساي والاخرى بغير يمين وقدمت هذه المسلة من قبل وكذلك اذا قال كلما دخلت امراة من
نساي الدار فهي طالق وانت قال ذلك لامراة اخرى او قال من دخلت من نساي الدار فهي طالق وانت
قال ذلك لامراة اخرى لزمها الطلاق حيث ما مكثت فان دخلت لزمها اخرى ايضا ما دامت هي في
العدة وكذلك لو قال لامراته انت ومن دخل الدار من نساي فهي طالق للحال فان دخلت الدار وهي
في العدة لزمها اخرى ولو قال لها انت وفلانة طالق ان دخلت الدار لم تطلق واحدة منهما حتى
تدخل فلانة الدار وكذلك اذا قال لها انت وفلانة طوالق ان دخلت فلانة الدار لم تطلق واحدة
منهما حتى تدخل فلانة الدار • سيل نجم الدين عمن له امراة حلال وامراة حرمت عليه بثلاث
فدخل الرجل على امراته الحلال فقالت له رو بخانه ان زن سه طلاقه فقال الزوج سه طلاقه كس
است كه ان زن راسه طلاقه ميكويد هل تطلق هذه ثلاثا قال نعم وسيل هو ايضا عمن قال اكر
باين خانه الله حيزي اندر آرم از ياب كو خداي فامراته طالق بس اين مرد بخانه اندر آمد وبيمار شد
بدر كشك او رد يا اهل وي بخت باجملة خرد ند قال لو جا به للمريض وحلف لا تطلق امراته ولو كان
بخلافه تطلق وسيل هو ايضا عمن قالت له امراته تو از من بيكسو ومن از تو بيكسو فقال الزوج
همچنان كير هل تطلق بهذا قال لا لانه لو قال الزوج لها تو از من بيكسو ومن از تو بيكسو لا تطلق لان هذا
ليس بصريح ولا كناية وسيل هو ايضا عمن قالت له امراته طلقني فقال لها ترا نه طلاق بابد آ
ونه نكاح بر حين وروى قال هذا اقرار انه طلقها ثلاثا وسيل هو ايضا عمن حلف بطلاق امراته
ان لا يشتري خمرا فكانت امراته تشدد عليه في هذا التحليف فقال لها اكنون جو هفتاد طلاقه
شدي ديكر چه مي خواهي قال هذا اقرار بالطلقات الثلاث وسيل هو ايضا عمن قال لامراته همه
زنان خويشتن از مردان خريدند من خويشتن از تو مي خرم مي فروشي زن كفت كه اكر طلاق در
شكم من است دادمت سد هزار طلاق مرد كفت طلاق دادمت طلاق دادمت

ومىكويد امسوس وى خواستم ورد سخن وى قال سه طلاق افتد لان صيغته صيغة
التطليق وينبغي ان يقال ان عز النعمة بحيث يعلم انه اراد به نسوس زن ورد سخن وى لا تطلق وقد مر
شى من هذا فيما تقدم وسيل هو ايضا عمن قال لامراته اكر ازين سس مرغ دارى ترا طلاق ومرغان
را بكسى ديكر داد اين زن تا اكس بدارد قالت ان كانت يمينه بلمدب منها فى بيته فاذا امسكه غيرها فى
بيته لا تطلق وان كان يمينه لاشتغالها بامساكها وتدبير بيضها وعلفها تطلق لان ذلك حاصل
بامساك غيرها بامرها وسيل هو ايضا عمن قال اكر مى خورم يا بدست كيرم زن او وى بسه طلاق
فتناول اناء من الخمر هل تطلق امراته قال نعم قال وهكذا يكون تناول الخمر باليد فان عينها لا يتناول
باليد بانفرادها وانما يتناول فى الاناء فقيل له ان اخذ الاناء للفسق لكن للنقل الى مكان التحليل هل تطلق
قال نعم اذا لم يخطر بباله عند اليمين الاخذ للشرب وسيل هو ايضا عمن قال لغريمه زن تراجه
نام است فقال عايشه وكان اسم امراته فاطمة فقال رب الدين اين زن كه ترا بخانه است عايشه
نام از تو بطلاق اكر فردا ناى ومراسى فقال نعم فردا ناى مد هل تطلق امراته قال لا وهذا ظاهر وسيل
ايضا عمن قال لامراته اكر كار كرده تو وخرده انكى تو بخورم تو از من بطلاق فعملت وارضعت ووهبت
لاخر ثم ان الموهوب له قدمه الى الحالف فاكله قال طلقت امراته لانه اكل من اجر كسبها وارضاعها لانه
بالهبة لا تخرج من عملها واجر ارضاعها قال وهذا بخلاف ما لو قال ان اكلت من مالك وباقى المسيلة
بحاله حيث لا تطلق لانه خرج من ملكها بالهبة والتسليم فلا يكون مالها اما ها هنا بخلافه قال
القدورى اذا حلف لا ياكل من كسب فلان فانتقل كسبه الى غيره بشرى او وصية فاكل الحالف لا يحنث
لانه صار كسبا للثانى فالمشترى والموصا له لا يملك على حكم ملك الاول فعلى قياس ماذكره القدورى
ينبغى ان لا تطلق فيما اذا قال لها از كار كرده تو خورم لان الكسب عينه كار ردكى والمعنى انه اختلف سبب
الملك واختلاف سبب الملك نزل منزلة اختلاف العين على ما عرف وفى فتاوى الفضلى اذا قال
لامراته ترا طلاق اكر بشيمان بشوم قال لا يقع الطلاق سواء ندم فى الحال او لم يندم اما اذا ندم
واما اذا لم يندم فلانه عسى يندم فى الثانى اذا قال لها ان لم اجامعك مع هذه الجبة التى عليك
فانت طالق فنزعتها وابت ان تلبسها فالحيلة فى ذلك ان يلبس الزوج الجبة ويجامعها ولا تطلق لانه
جامعها مع هذه الجبة • اذا قال ان دخلت بيتا فيه عبد الله فامراتى طالق ثم اراد ان يجتمع مع عبد الله
فى بيت فالحيلة ان يدخل هو اولا ثم عبد الله فلا تطلق • اذا قال لها ان دخلت على او قال ان دخلت
عليك فانت طالق فالحيلة ان يدخلا معا فلا تطلق لانه لم يدخل عليها ولم تدخل هى عليه • رجل
اشترى منا من لحم فقالت له امراته هذا اقل من من وقد خانوك وحلف على ذلك بالعتاق وقال
الرجل ان لم يكن منا فانت طالق ثلاثا فالحيلة فى ذلك ان تطبخ المراة اللحم قبل ان يوزن فلا يقع الطلاق
ولا العتاق بالشك • موذن اذن فى يوم غيم فقال رجل هو للظهر وقال اخر هو للعصر وحلف
كل واحد منهما بطلاق امراته على ما يقول فسالوا الموذن فحلف ان لا يخبرهم بذلك ولم يعرفوا
فانه لا يقع الطلاق على امراة واحد بالشك • رجل قال لامراته انت طالق ان قرات القران اليوم
فحضرت الصلوة فالحيلة فى ذلك ان تاتم من وجها او بامراة اخرى • رجل قال لامراته ان كلمتك ما دمت
فى هذه الدار فانت طالق فخرجت المراة من الدار ثم عادت وكلمته لا تطلق ولو قال لها ان كلمتك ما كنت
فى هذه الدار وباقى المسيلة بحاله طلقت قال الامام اسماعيل الزاهد رحمه الله فى الفرق انه يكون

كون بعد كون ولا يكون ديمومة بعد ديمومة وتفسير قوله ما دمت با تو بدين سراى اندرى
وتفسير قوله ما كنت تا تو بدين سراى اندرها شى قال الفقيه الامام ابو حامد ما كنت اعرف
العرف الا بيان الامام اسماعيل وسياتى مسيلة ما دام فى كتاب الايمان مع تفاصيلها ان شاء الله
تعالى • اذا قال لها ان اكلت من هذا الخبز فانت طالق فطلبت الحيلة فى ذلك حتى تاكل ولا تطلق
فالحيلة ما روى عن ابى حنيفة رحمه الله انه ينبغى لها ان تدق ذلك الخبز وتلقيها فى عصيدة وتطبخ حتى
يصير الخبز هالكا فتاكل العصيدة ولا تطلق قيل لرجل امراتك طالق فاشار براسه اى نعم فان
كان له نطق وعبارة لا تطلق بالاشارة وان لم يكن طلقت • رجل قال لامراته ان لم تاتينى بشى كلمه
الله فانت طالق ثلاثا قيل ينبغى ان تاتيه بالنار فان الله تعالى كلم النار قال الله تعالى قلنا يا نار كونى بردا
وسلاما على ابراهيم • رجل له اربع نسوة طلق واحدة منهن ثم قال لواحدة اخرى من الثلاث الباقيات
اشركتك فى طلاق هذه ثم قال لواحدة اخرى من الثنتين الباقيتين اشركتك فى طلاقهما ثم قال فى
الرابعة اشركتك فى طلاقهن طلقت الاولى والثانية كل واحدة منهما تطليقة وطلقت
الثالثة ثنتين وطلقت الرابعة ثلاثا • امراة ارتدت وبانت من زوجها فقال الزوج لامراة اخرى
قد اشركتك فى بينونة هذه فهو باين ايضا • رجل قال لامراته ان قربتك فانت طالق ثنتين فتركها
اربعة اشهر ثم قال قربتها قال هى ثلاث تطليقات عند محمد • قالت لزوجها طلقنى ثلاثا فقال
الزوج انت طالق طلقت واحدة الا ان ينوى الثلاث ولو قال طلقتك او قال فعلت فهى طالق
ثلاثا • امراة قالت لزوجها انا طالق فقال نعم فهى طالق ولو قالت طلقنى فقال نعم لا تطلق وان
نوى الطلاق • رجل قال لامراته امرك بيدك فقالت اختلعت منك او قال لها اختارى فقالت
اختلعت منك فهى طالق • خلع امراته بجميع ما تملك ورضيت به جاز الخلع وله المهر الذى
تزوجها فان كان دفع اليها المهر اخذه منها وان لم يدفع برى منه ورجع عليها بمثله دخل بها او
لم يدخل بها • رجل قال لامراته انت طالق ان جاء فلان وان جاء فلان او قال اذا جاء فلان واذا جاء
فلان متى جاء فلان ومتى جاء فلان طلقت عند وجود احد الفعلين ولو قدم الفعلين بان قال ان
جاء فلان وان جاء فلان اذا جاء فلان واذا جاء فلان متى جاء فلان ومتى جاء فلان فانت طالق
لا يقع الطلاق الا بوجود الفعلين لان فى المسيلة الاولى الكلام تام بذكر احد الفعلين وفى
الفصل الثانى الكلام لا يتم الا بذكر الفعلين ولو جعل الجزاء بين الفعلين بان قال اذا جاء فلان
فانت طالق وان جاء فلان فايهما جاء اول مرة طلقت واحدة واذا جاء الاخر لا تطلق الا ان ينوى
تطليقتين فيكون على ما نوى • رجل قال لامراته امرك بيدك فطلقى نفسك غدا فلها ان تطلق
نفسها للحال وقوله فطلقى نفسك غدا مشورة وسيل الفقيه ابو جعفر عمن ادعى دابة فى
يدى رجل انها له والذى فى يديه منكر دعوى المدعى فحلف المدعى بطلاق امراته ثلاثا ان الدابة لى
ولم يكن له بينة والمدعى عليه يقول اعلم يقينا ان الدابة لى هل يسع لامراته ان تقيم معه قال نعم
والاحوط ان تحلفه فان حلف اقامت معه وان نكل رافعته الى الحاكم فان ابى ان يحلف فرق
بينهما وسيل ابو نصر ابن سلام عن رجل قال لامراته ان وجهت من هذه الدار الى تلك الدار شيا فانت
طالق ثم ان هذا الرجل امر جاريته ان تعطى كلما طلبوا شيا من تلك الدار فجاء انسان من تلك الدار
فطلب شيا فاعطت الامة ما طلب منها فلم يرض الطالب ذلك الشى فقالت امراة الرجل للجارية

اذهبي واحملي من الشيء الاخر فرجعت وجاءت بالاجود وذهبت بذلك الى تلك الدار
قال ان قامت دلالة ظاهرة على انها اطاعت في ذلك مولاها حنث عليه الحنث وان قامت
دلالة على انها لم تعتمد على قول مولاها وانما اعتمدت على امر مولاها رجوت ان لا يكون حانثا وان
تعذرت الدلالة سيلت الجارية فاي شي عبرت عن نفسها من طاعتها ومعصيتها رجوت ان يسع
الاعتماد على ما عبرت وسيل هو ايضا عن رجل قال لامراته ان رفعت من حنطتي او من شعيري
وبعثت الى القاضي فانت طالق ثلاثا وكان لهذا الرجل في المنزل بردون وكان بين يديه شعير
فضل من اكله مقدار كف على وجه الحالة في فنجانه تعمدت المراة ورفعت الفنجانه مع بقية الشعير
وملات الفنجانه مع شعير اخر هو لغير الزوج وبعثت الفنجانه الى القاضي قال ينظر الى ما في
الشعير والى حال الرجل فان كان لا يبالي بذلك المقدار ولا يعده من شعير نفسه ارجو ان لا يحنث
وان كان يبالي بذلك القدر ويشح بقلبه ويظن به حنث عليها الحنث وسيل الشيخ الامام
ابو الحسن المعروف بشيخ الاسلام عن رجل قال لامراته ان دفعت من مالي الى فلان شيا فانت
طالق ثلاثا فدفعت شيا من الملح او الحطب او نحو ذلك هل تطلق امراته قال ان كان الحالف يشاح في
ذلك ويضايق طلقت ثلاثا والا فلا ووقعت عين هذه المسيلة في زمن محمد رحمه الله وكانت
المراة دفعت اجرة من المحلوف عليه فسيل محمد رحمه الله عنها فقال للسايل سل ابا يوسف فساله
فقال ان كان يجري بينهما المشاحة والمضايقة في ذلك طلقت ثلاثا فاخبر السايل محمدا بذلك
فقال ومن يحسن مثل هذا الجواب الا ابا يوسف وروي عن محمد ابن الحسن عن رجل حلف ان لا يتزوج
امراة كان لها زوج ثم انه طلق امراته وتزوجها قال لا يلزمه الطلاق لان يمينه على غيرها وعن الحسن
ابن زياد امراة قالت لزوجها تركت مهري عليك على ان تجعل امري بيدي ففعل ذلك فلم تطلق المراة نفسها
قال المهر قايم ما لم تطلق نفسها وسيل ابو النصر عن من تشاجر مع امراته من قبل اخت له فقال لها ان كلمت
بين يدي من كلام اختي وتسبها بين يدي فانت طالق ثلاثا ثم ان الزوج دخل بيته وهي تشاجر اخته
وتسبها وهو يسمع ذلك قال ان كانت سبتها وهو يراها وتراه فقد سبتها بين يدي الاخ فتطلق ثلاثا
سيل ابو القاسم عن من قال لامراته بالفارسية اكر اين جامه بر تن من ايد فانت طالق وكان ذلك
قميصا فحمل على عاتقه قال انما يقع يمينه على ما يلبس الناس وسيل ابو القاسم عن رجل قال لامراته
ان شربت شيا من المسكر في سنة فانت طالق فراه الناس سكرانا خارج مجلس الشراب وجحد
ان يكون شرب فشهد واعند الحاكم قال ينبغي للحاكم ان يحتاط لنفسه ولا يقبل شهادة من لا
يعاين الشرب وينبغي للمراة ان تحتاط لنفسها في مفارقته بالفدا وفي اخر حدود المنتقى عن
محمد اذا قال الرجل لامراته طالق ان شربت نبيذا او قال الخمر حتى سكر فشهد عليه شاهدان انهما وجداه
سكرانا ووجدا منه رايحة الخمر وجاوا به الى الحاكم على تلك الحالة قال الحاكم يحده ويفرق بينه وبين
امراته ولا يحمل هذا على انه اوجر وانما هذا على انه شربه قال ثمة الا ترى انه اذا وجد الرجل سكرانا
ووجد منه ريح الخمر او الشراب انه يحد ولا يوضع هذا انه اكره عليه قال الحاكم ابو الفضل رحمه الله
يحتمل ان هذا قول محمد فقد ذكر في الاصل انه لا يحد بالريح ولا بالسكر وفي هذا الموضع ايضا قال محمد
رحمه الله اذا قال امراتي طالق ان شربت نبيذا حتى سكرت فشهد عليه شاهدان انه سكر وقالا لم نجد
منه رايحة الشرب ولا ندري من اي شي سكر فامضى القاضي عليه الحكم بالطلاق ثم رفع الى لم انقض قضاؤه

سيل محمد ابن سلمة عن رجل حلف بطلاق امراته ان غسلت ثيابه فغسلت لفافته قال لا تطلق
الا ان ينوي ذلك ولو اوصى رجل بثيابه دخلت اللفافة في الوصية وسيل ابو القاسم عن
من قال لامراته ان اغتسلت ثيابي فانت طالق فغسلت كمه او ذيله قال ان كانت تغسل ذلك القدر
لا تسمى غاسلة الثياب في ارسال الكلام لا يلزمه الحنث قال الفقيه ابو الليث رحمه الله
روي عن محمد ابن سلمة انه لا يقع الطلاق بغسل هذا القدر ولم يشترط هذا الشرط وبه ناخذ
حلف بالطلاق ان لا ياكل من مال اخته شيا فجعل خميرة الخبز في دقيق الحالف وخبز واكل
قال الحسن ابن زياد لا يلزمه الطلاق لان الخميرة قد ذهبت وسيل ابو نصر عن من قال لامراته
ان فارقتك فكل امراة اضع راسي مع راسها طالق او قال كل جارية اطاها فهي حرة ففارقها ثم
تزوج امراة ووضع راسه مع راسها او اشترى جارية ووطيها لا يلزمه الحنث لانه حلف فيما لا
يملك وما اضاف الحلف الى الملك حتى لو كان في نكاحه امراة اخرى وقت الحلف او كان في ملكه
جارية وقت الحلف ووطي تلك الجارية او وضع راسه مع راس تلك المراة يلزمه الحنث وسيل
نصير عن من قال لامراته ان لم تقومي الساعة وتجي الى دار والدي فانت طالق فلبست الثياب
وخرجت من الدار ثم رجعت وجلست ثم ذهبت الى دار والديه قال لا تطلق ما دامت في تهيو
الذهاب ورجوعها وجلوسها ما دامت في تهيو الذهاب لا يكون تركا للفور وكذلك لو اخذها
البول فبالت قبل لبس الثياب لا تطلق الا ترى ان رجلا لو قال لامراته ان لم تجي هذه الساعة الى
الفراش فانت طالق وهما في تشاجر ذلك الامر حتى طال عتابهما انها لا تطلق ولا ينقطع الفور قيل له
ارايت ان خافت ذهاب وقت الصلوة فصلت قال الصلوة عمل اخر فهي قطع للفور وروي ابن
زياد في رجل قال لامراته انت طالق ان اكلت وان شربت فان اكلت او شربت طلقت واحدة
ولو قال ان اكلت وان شربت فانت طالق لا تطلق ما لم تاكل وتشرب وقد ذكرنا مثل هذا في
قوله ان شيت وان ابيت سكران تشاجر مع غيره فقال له ذلك الغير تقول هذا من السكر فقال
انا لست بسكران ولا اقول هذا من السكر وحلف على ذلك بطلاق امراته قال ابو القاسم يمينه
على ما يسميه الناس سكرانا اذا تغير كلامه ومعاملته فهذا مما يسميه الناس سكرانا فتطلق امراته
سيل ابو القاسم عن رجل حلف بطلاق امراته ان لم يجامع فلانة الف مرة قال يمينه على كثرة العدد
لا على كمال الالف ولا يقدر فيه تقدير والسبعون كثير قال الله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم اذا قال لامراته انت طالق كل سنة ثلاثا يقع الثلاث من ساعته لان هذه الساعة من
السنة وفي فتاوى سمرقند بان قال لامراته في يمينه يوم الخميس انت طالق في يوم الخميس ويوم الخميس
فهو على يوم الخميس القايم في باب الطلاق من الاصل انت طالق اليوم اذا جاء غد يقع الطلاق اذا جا
الغد لان قوله انت طالق اليوم ايقاع في اليوم وقوله اذا جاء غد تعليق والايقاع مع التعليق اذا اجتمعا
كان العبرة للتعليق في هذا الموضع ايضا اكر امسال زن خواهم فهي طالق ثلاثا فهذا يقع على السلاخ
ذي الحجة لان قوله امسال اشارة الى السنة التي هو فيها فيصير عبارة عما بقي من السنة في الباب
الاول من طلاق الواقعات واذا علق الطلاق بفعل في وسعها اقامته لا يقع الطلاق بترك الفعل الا في
اخر جز من اجزاء حيوتها وان حصل التعليق بفعل ليس في وسعها اقامته يقع الطلاق في الحال الا
اذا وقت لذلك وقتا فح لا يقع الطلاق الا بعد مضي ذلك الوقت في باب الطلاق من الاصل وسيل

الفقيه ابو بكر عن رجل طلق امراة غيره فقال الزوج بيس ما صنعت او نعم ما صنعت قال كان ابو عبد الله
يقول ان قال بيس ما صنعت وقع الطلاق وان قال نعم ما صنعت لا يقع الطلاق قال الفقيه
ابو الليث رحمه الله وبه ناخذ لانه هو الظاهر وسيل هو ايضا عن رجل غضب على امراته لما انها تخرج
من دارها الى سطح جارها فقال لها ان خرجت من الدار الى سطح الجار فانت طالق فخرجت الى سطح جار
اخر قال ان علمت ان مراده سطح جار نفسه لا تطلق وان لم تعلم فيمينه على الجيران الجيران وتطلق
بالخروج الى سطح جار اخر وستاتى هذه المسيلة في كتاب الايمان بخلاف هذا وسيل ابو القاسم
عن رجل اتهم بشى فقال فلانه طالق اكرمن وقطع الكلام قال لا يقع الطلاق ويجب ان تكون المسيلة
على الخلاف على قياس ما لو قال لامراته انت طالق او ولم يزد وقد مرت تلك المسيلة من قبل حلف ان
لا يطلق امراته فالى منها ومضت اربعة اشهر من غير قربان حتى وقع عليها طلاق بالايلاء هل يقع عليها
تطليقة باليمين قال نصير يقع وقال غيره لا يقع وفي اختلاف زفر ويعقوب ان على قول زفر لا تطلق
اخرى باليمين وعلى قول ابى يوسف تطلق لان وقوع الطلاق بالايلاء من جهته وذكر ثمة في العنين
اذا حلف ان لا يطلق امراته وفرق القاضي بينهما بحكم العذر هل يلزمه الحنث على قوله فر لا يلزمه
وعن ابى يوسف روايتان وستاتى المسيلة في كتاب الايمان ان شا الله تعالى وسيل ابو بكر
عن من قال لامراته من جيرانه تريدين ان اخلصك من زوجك فقالت نعم فذهب الرجل وخلعها من
زوجها بمهرها ونفقة عدتها فبلغها فلم ترض به قال ان قالت المراة لم ارد بذلك هذا النوع من التخليص
فالقول قولها وسيل هو ايضا عن من قال لامراته ان دخلت دار فلان بغير مرادى فانت طالق ثلاثا
فارادت ان تذهب فقال الزوج تو همى دو بر من جه ايد قال هذا وعيد وليس باذن واذا ذهبت ودخلت
دار فلان طلقت ثلاثا وسيل هو ايضا عن رجل قال لامراته بعت منك امرك بالف درهم قال ان اختارت
نفسها في المجلس وقع عليها الطلاق ولزمها المال وسيل هو ايضا عن رجل باع امر امراته تطليقة بمهرها
ونفقة عدتها واشترت هي ثم قال الزوج من ساعته هرسه هرسه قال اخاف ان يقع عليها ثلاث
تطليقات وينبغى ان ينوى الزوج ان اراد الزوج بقوله هرسه ايقاع الطلقات طلقت ثلاث تطليقات
وما لا فلا وقد مر نظير هذا في مسايل الخلع وسيل هو عن رجل قال لامراته هبى صداقك منى
فقالت لا اهب فقال لها انت طالق ثلاثا ان لم تهبى فاتى على ذلك ايام ثم ان المراة تزعم انها كانت
وهبت منه الا انه لم يسمع لا تصدق وطلقت ثلاثا وفيه نظر وينبغى ان لا تطلق ما دامت حية
وسيل ابو القاسم عن رجل قال لامراته جعلت امر ثلاث تطليقات بيدك ان ابراتينى عن المهر
وطلقت نفسها في المجلس ان طلقت بعد ما ابراته عن المهر يقع الطلاق وما لا فلا لان التوكيل على
شرط ان تبريه عن المهر وسيل ابو بكر عن من قال حلال الله على حرام ان فعلت كذا ففعل ذلك
الفعل وليست له امراة يوميذ فتزوج امراة قال يلزمه كفارة اليمين ولا تطلق امراته التى تزوج ولو
كانت له امراة وقت اليمين طلقت وكان الفقيه ابو جعفر رحمه الله يقول اذا تزوج امراة يقع
الطلاق عليها ويجعل ذلك بمنزلة قوله كل امراة اتزوجها قال الفقيه ابو الليث وانا اقول بقول ابى بكر
فقيل جواب ابى جعفر لا يستقيم وان جعلنا قوله حلال الله على حرام بمنزلة قوله كل امراة اتزوجها
على ما هو موضوع المسيلة في الكتاب فان موضوع المسيلة ان الحالف ذكر الفعل اخرا في اليمين
وتزوج امراة بعد ما باشر ذلك الفعل وفي هذه الصورة لا يقع الطلاق على المتزوجة بعد مباشرة

الفعل وانما يقع على المتزوجة قبل مباشرة الفعل فانما يستقيم هذا الجواب فيما اذا ذكر الفعل
اولا بان قال ان فعلت كذا فحلال الله على حرام وسيل ابو بكر ايضا عن من قال لامراته ان صعدت
هذا السطح فانت طالق فارتقت مرقاتين او ثلاثة قال يجب ان يكون في المسلة الخلاف بين نصير
ومحمد ابن سلمة بناء على ان من قال لامراته ان ذهبت الى قرية كذا فانت طالق فخرجت اليها قال احدهما
يحنث بنفس الخروج وقال الاخر لا يحنث بنفس الخروج ما لم تنته اليها فههنا يجب ان يكون كذلك
قال الفقيه ابو الليث وعندى لا يقع الحنث ههنا بالاتفاق لانه لا يقال صعد السطح ما لم يرتفع ويقال
ذهب الى موضع كذا وان لم ينته اليه وسيل هو ايضا عن من قال لامراته ان ارتقيت هذا السلم
او وضعت رجلك عليه فانت طالق فوضعت رجلها عليه لترتقى فتذكرت الحلف فرجعت قال
اخاف انها تطلق قيل له اليس ان هذه اللفظة صار كناية عن الصعود كما ان وضع القدم في الدار صار
كناية عن الدخول قال انه استقصى في هذا اليمين حيث قال ان ارتقيت او وضعت رجلك عليه
والصعود يستفاد بقوله ان ارتقيت علمنا انه اراد بوضع الرجل نفس وضع الرجل فهو بمنزلة ما لو قال
لامراته ان خرجت من هذه الدار او وضعت رجلك في السكة فانت طالق وهناك اذا وضعت رجلها
في السكة تطلق وان لم تخرج والمعنى ما قلنا كذا ههنا وسيل ايضا عمن قال لامراته كابين وهر سه
عدت تو بتو فروختم بطلاق تو فقالت اشتريت قال لا تطلق وهى امراته لانه باع ما لها منه فهو بمنزلة
ما لو قال لها بعت منك عبدك هذا بكذا او ذلك لا يصح كذا ههنا وسيل هو ايضا عن رجل حلفه
السلطان بطلاق امراته ان يضع ما يتى درهم على كف خليفته فجاء الرجل بالدراهم ليضع على كف
خليفته فامر الخليفه ان يدفع الدراهم الى خادم له فدفع ولم يضعها على كف الخليفه قال ارجو ان
لا تطلق امراته سيل ابو القاسم عن من قال لامراته اكر مادر تو ازحين من بخورد فانت طالق ثلاثا
فحملت المراة من دقيق زوجها ودفعت الى اختها ودفعت الى امراته فخبزت ثم وضع الاخ الخبز بين
يدى امه فاكلت قال ان دفعت الاخت الدقيق الى الاخ على وجه الهبة لم تطلق قال الفقيه
ابو الليث رحمه الله وعندى انها لا تطلق على كل حال لان الاخ لما خبز الدقيق صار الدقيق ملكا له
وهو ضامن للدقيق وسيل ابو نصر عن من قال لامراته ان فعلت كذا فانت طالق واحدة
فقالت لا ارضى بالواحدة فقال الزوج انت طالق ثلاثا ان لم ترضى بالواحدة قال هذا الكلام يراد به
الشرط ولا يراد به الايقاع فلا يقع في الحال شى قال وسيل على ابن احمد عن رجل تشاجر مع امراته
فقالت المراة وهبت حقى منك جنك از من بدار فقال جنك باز داشتم قال ذلك ثلاثا قال اخاف
ان يقع عليها ثلاث تطليقات قال الفقيه ابو الليث رحمه الله وعندى انه يقع عليها واحدة
لان قوله جنك باز داشتم فارسية قوله خليت سبيلك وذلك باين والباين لا يلحق الباين
اذا قال لامراته ان لم تصومى غدا فانت طالق فاصبحت من الغد صايمة فلما مضى ساعة حاضت
ومضى اليوم طلقت هكذا ذكر في الفتاوى قال الامام نجم الدين النسفى رحمه الله هذا الجواب
مستقيم على قول ابى يوسف غير مستقيم على قول محمد بناء على ما اذا عقد يمينه على شرب الماء
الذى في الكوز اليوم وفيه ماء فانصب قبل مضى اليوم والصحيح انها تطلق عند الكل واليه اشار
محمد رحمه الله في كتاب ايمان الجامع سيل الفقيه ابو جعفر عن من قال اكر مرا هر كز جز ان فلانه زن
باشد ساهان ازمن بهر طلاق ثم اراد ان يتزوج امراة غيرها قال ينبغى ان يبدا فيتزوج امراة سوى التى

يريد نكاحها بمهر قليل فتطلق ثلاثا ويلزمه نصف مهرها ثم يتزوج بالتي يريد نكاحها بما احب فلا
تطلق ان لم يكن للحالف نية كل امراة يتزوجها وهذه المسيلة تشير الى اليمين بهذه اللفظة
تنعقد على امراة واحدة وسيل ابو نصر عن رجل اتهم امراته برفع شي من الدراهم فانكرت فقال
الزوج تو از من بسه طلاق هشته اگر برداشتي ثم ظهر انها لم ترفعه قال طلقت ثلاثا وهذا ظاهر
لان الزوج علق طلاقها بالبرداشتن وكذلك اذا قال تو از من بسه طلاق هسته كه برداشته
وظهر انه لم ترفع طلقت ثلاثا لان الزوج اخبر عن رفعها واكد ذلك باليمين فكان شرط وقوع
الطلاق عليها عدم الرفع وهو نظير ما روى عن ابي يوسف في النوادر اذا قال لامراته انت طالق
ان دخلت الدار ولم يكن دخل طلقت لانه اخبر عن الدخول واكده باليمين فكان شرط الحنث عدم
الدخول سيل نصير عن من قال لامراته طلاق ترا دادم خريدي فقالت خريدم وخويشتن را سه
بارهشيم ارزني فقال لها الزوج رستي قال ان اراد بقوله رستي الاجازة وقع الثلاث وان لم يرد به
الاجازة لا يقع الا واحدة رجعية سيل ابو القاسم عن سكران ذهب الى دار صهر به وقال اني
حلفت بطلاق امراتي ان التقي بها الليلة فابو ذلك عليه فلما اصبح قال اني اردت بذلك تخويفهم
ولم اكن حلفت بالطلاق قال طلقت امراته وسيل هو ايضا عن من قال لامراته ان تكوني امراتي غير غد
فانت طالق ثلاثا قال ان طلقها واحدة باينة في يومه ذلك او في الغد ثم مضى الغد سقطت اليمين
وله ان يتزوجها بعد ذلك في العدة وبعد مضي العدة ولا تطلق سيل ابو نصر عن من قال لامراته اگر
باكسي حرام كني فانت طالق ثلاثا ثم ان الزوج طلقها واحدة باينة وجامعها في عدتها هل تطلق ثلاثا
قال لا ويمينه على عزم قال الفقيه ابو الليث وعندي ان المسيلة تجب على الخلاف على قول ابي ح
ومحمد تطلق ويكون يمينه مطلقا يقع عليه وعلى عزم وعلى قول ابي يوسف لا تطلق اصل المسيلة اذا
قالت لزوجها انك تزوجت على امراة فقال الزوج كل امراة لي طالق وسيل ابو نصر عن رجل قال
لامراته ان اعطيتك دراهم تشتري بها شيا فانت طالق فدفع اليها دراهم وامرها ان تعطي فلانة
لتشتري بها شيا ثم تذكر يمينه واسترد الدراهم منها هل تطلق امراته قال ان كان امراته هي التي تشتري
الاشيا بنفسها لا تطلق وان كانت لا تتولى شراها بنفسها اخاف ان يقع الطلاق عليها قال
صاحب مجموع النوازل سالت نجم الدين عن معنى هذا الجواب فقال لانها اذا كانت تشتري بنفسها
وقعت يمينه على حقيقة فعلها فما لم تشتر لم تحنث وهذا الجواب مستقيم فيما اذا دفع اليها الدراهم
ولم يامرها ان تدفع الى فلانة لتشتري بها فاما اذا امرها ان تدفع الى فلانة ليشتري بها ينبغي ان لا تطلق
امراته على كل حال اذا قال الرجل ان فعلت كذا فكل امراة لي طالق وليس له امراة ونوى امراة يتزوجها بعد
هذا هل تصح نيته كان شمس الاسلام الاوزجندي يقول تصح نيته ويصير تقدير المسيلة كل امراة
تكون لي فهذا من باب نية الاضمار وانها صحيحة وكان نجم الدين النسفي يفتي بانه لا تصح نيته ولو قال
ان فعلت كذا هر چه بردست راست گيرم بر من حرام وليس له امراة وقت الحلف ولم ينو امراة
يتزوجها كان شمس الاسلام الاوزجندي يقول يكون يمينا وعليه الكفارة وبه كان يفتي شيخ الاسلام
ابو الحسن وقدم نظير هذا في قوله حلال الله علي حرام وكان نجم الدين النسفي يفتي بانه لا شي عليه
لو نوى امراة يتزوجها في هذه الصورة تصح نيته بلا خلاف قال نجم الدين وانما صحت نية كل امراة
يتزوجها في هذه الصورة لان قوله هر چه بردست راست گيرم تكون صيغته صيغة استقبال فتصح نية

ما يستقبل لاحتمال اللفظة له بخلاف قوله كل امراة لي لانه للحال فلا يحتمل الاستقبال فلا تصح نية
الاستقبال فيه وقدم جنس هذا في مسايل الكنايات ٥ سيل نجم الدين عن من قال لامراته بجدد
النكاح بينا احتياطا فقالت بين وجه الحرمة حتى اعرف ونازعته في ذلك وقالت لم تكتم الحرمة
فغضب الزوج وقال بشر اي اين زن كه انست كه مجمنين حرام بداري هل يكون هذا اقرارا بالحرمة قال
نعم لانه اشار اليها مرتين بقوله اين زن وبقوله مجمنين وهو تحقيق لصفة الحرمة فيها لو قال اين
زن كه انست كه حرام بداري لا يكون اقرارا بالحرمة هذه واذا قال لغيره خواهي تا زنت را طلاق كنم
فقال خواهم فقال دادم سه طلاق هل تطلق فقيل ها هنا مسيلتان احديهما ان يقول دادم
طلاق وفي هذه المسيلة لا تطلق اصلا وهو قياس قول ابي حنيفة ٥ سالت المراة زوجها ان يطلقها
واحدة فقال دادم يكي ودو وسه فقالت چه يكي وچه دو وچه سه
فلم يجبها شي فقد قيل انها تطلق ثلاثا وظهر سبق سوال العدد في الطلاق انه اراد بالعدد الطلقات
قال الرجل لغيره قد استفدت امراة جليلة جميلة فقال الزوج به ده درم بخريدش فقال ذلك الرجل
مرا سه درم فروختي فقال فروختم فقد قيل لا تحرم على زوجها بهذه المقالات لان الاجنبي ما
اخرج الكلام مخرج الاخلاع فانه لم يقل سروي فروختي بسه درم ليجعل ذلك خلعا بل طلب شراها
لنفسه وهي ليست بمحل الشراية اياها لنفسه فبطل ضرورة ٥ رجل له امراتان فقال لاحدهما سه طلاق
ان زن ديگر ترا دادم او قال بتو دادم تو اين سه طلاق بوي ده زن گفت كه من اين سه طلاق نوي دادم
لا تطلق واحدة منهما لان كلام الزوج تفويض وكلام المراة ايضا تفويض ولم يوجد التطليق من المفوض
اليها فلهذا لا تطلق واحدة منهما اذا قال بعد ما طلق امراته تطليقة زن بر من حرام است الحرمة
تلك الطلقة هذا الكلام مبتدا ان قال عنيت الحرمة تلك الطلقة فقد جعل الطلاق الرجعي باينا
فلا يقع تطليقة اخرى وان قال هذا الكلام مبتدا فهو طلاق اخر باين قال لامراته تو از من جنان دوري
چون مكه از مدينه لا تطلق الا بنية الطلاق قال لها سرم بي داري كه حرام كرده كار من مي كردي
فهذا اقرار بحرمتها وسيل شيخ الاسلام ابو الحسن السعدي عن من قال لامراته اذهبي الى فلان
واستردي منه كذا واحمليه الى الساعة فان لم تحمليه فانت طالق ثلاثا فذهبت ولم تقدر على الاسترداد
فرجعت ثم استردته في يوم اخر فحملته فقال قد وقع عليها ثلاث تطليقات لان قوله فان لم تحمليه
الي وان كان مطلقا الا انه بناء على قوله واحمليه الى الساعة فيكون على الفور وينبغي ان لا يقع الطلاق
ويكون عجزها عن الاسترداد بمنع فلان اياها عن ذلك عذرا كما في المسيلة التي تقدم ذكرها وهو ما اذا حلف
بالفارسية اگر امشب بدين شهر اندر باشم فكذا فتوجه للخروج واحد وحبس فانه لا يلزمه الحنث
وجعل عجزه عن الخروج بمنعهم اياه عن الخروج عذرا سيل هو ايضا عمن قال لامراته دست باز داشتمت
بيك طلاق فقالت المراة باز گوي تا گواهان بشنوند فقال داست باز داشتمت بيك طلاق ثم تفرقا فقال
رجل للزوج دست باز داشتي زن را گفت باز داشته ام بيك طلاق او قال باز داشتم فهذا اخبار
عن الاول فلا يقع بهذا الطلاق اخر وان قال باز داشتم بيك طلاق فهذا الطلاق اخر فيقع الطلاق
الا اذا قال عنيت بالثاني والثالث الاخبار فيصدق ديانة لا قضاء وهو نظير ما قال محمد رحمه الله
في الاصل اذا قال لها انت طالق انت طالق او قال قد طلقتك وقال عنيت بالثاني الاخبار فانه يصدق
ديانة لا قضاء كذا ها هنا واشار في القدوري الى انه يقع واحدة ايضا في الفصل الثاني وقدم هذا

في صدر الكتاب وسئل هو ايضا عن سكران ضرب امراته فهربت منه فقال ان لم تعد الى فهي طالق
ثلاثا وكان ذلك عند العصر فعادت اليه عند العشاء الاخيرة قال هي طالق ثلاثا لان هذا يمين فور
فقيل له هل يصدق في انه لم يرد الفور قال لا قيل بماذا انقدر مدة الفور قال ساعة واستدل بما ذكر
في الجامع الصغير اذا قال الرجل لامراته حين ارادت الخروج ان خرجت فانت طالق فعادت وجلست
ثم خرجت بعد ذلك بساعة لا تطلق وسئل هو ايضا عمن قال ان فعلت كذا فامراته طالق ففعل ذلك
وله امراة معتدة من طلاق باين هل تطلق فقال لا تطلق الا اذا اشار اليها بقوله اين زن من از من طلاق
كم تطلق وهذا الجواب صحيح ظاهر لان الجواب امراته وان كان لا يقع على معتدته عن طلاق باين الا انه
اذا اشار اليها يقع الطلاق عليها بحكم الاشارة لا بالاسم وهذا لما عرف ان الاشارة مع التسمية اذا اجتمعا
والمشار اليه من جنس المسمى فالعبرة للاشارة واذا قالت المراة لزوجها خويشتن خريدم از تو بعدت
وكابين فقال الزوج دست كوتاه كردم لا يقع الخلع بنية الطلاق في الخلع والمباراة شرط لصحة الخلع
والمباراة ان مشايخنا لم يشترطوا نية الطلاق في الخلع قالوا لان العرف جرى فيما بين الناس في الطلاق
على مال بهذه الالفاظ خويشتن خريدم از تو بكذا مفوك في وختم خويشتن بخر از من فيقول المراة بخريدم
وصار ذلك ظاهرا معروفا فيما بينهم في الطلاق على مال الا هذا ولا يستعمل غير هذا فيما بينهم فيحكم عليه
الاستعمال وقع الاستغناء عن النية وان كان هذا من كنايات الطلاق فبقيت النية مشروطة في المباراة
وساير الكنايات على ما هو قضية الاصل اذا قالت لها اكر تو قلبتا بكى كي تراسه طلاق وكان الزوج يحادث
امراة وكانت تلك المراة من معارف هذين الزوجين وكانت تاتي دارهما مظهرة زيارتهما وغرضها محادثة
هذا الرجل فاجتمع هذا الحالف وتلك المراة يوما في هذه الدار وتمازحا وتصافحا وتعلق كل واحد منهما
بالاخر وامراة الحالف تنظر اليهما وتراهما ولا تمنعهما عن ذلك هل تطلق امراته قيل ان كان الناس يعدون
هذا قلبتا سه تطلق وما لا فلا وسئل شيخ الاسلام ابو الحسن رحمه الله عمن له امراتان طلبت احديهما
من الزوج ان تطلق صاحبتها وضيقت الامر عليه وهو لا يتخلص عنها وليس من رايه ان يفارق صاحبتها
ما الوجه في ذلك قال يتزوج امراة باسم صاحبتها ثم يقول طلقت امراتي فلانة وينوي التي تزوجها ووجه
اخر ان يكتب اسم تلك المراة واسم ابيها على كفه اليسرى ويشير بيده اليمنى الى المكتوب ويقول طلقت
فلانة هذه بنت فلان فتتوهم الطالبة انه يطلق الذي تطلب منه طلاقها قال وسمعت نحو هذا من
القاضي الامام ابي الحسن الماتريدي رحمه الله انه فعل مثل ذلك في تحليف الخاقان اياه ومشايخ عصره
انهم لا يخالفونه ولا يخرجون عليه فكتب على كفه اليسرى اسم الخاقان وكان يقول عند التحليف لا اخالف
هذا الخاقان ولا اخرج عليه وكان يشير بيمينه الى يساره • سكران قال ان كان لي ولد سوى عمر فامراته
طالق وله ولد يسمى عمر وامراته حامل بولد اخر قال ان كان عنى بهذا الكلام الولد المولود لا تطلق امراته
والا طلقت لان الولد في البطن ولد في حق جميع الاحكام وانما يعرف كون الولد في البطن يوم الحلف
اذا جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر سئل نجم الدين عمن قال لامراته اين پيراهن كه تو ساخته اي
من درين عيد بپوشم تراسه طلاق فلبسه بعد العيد بعشرة ايام هل تطلق امراته قال لا لان يوم
العيد قد انقطع فقيل الى اي وقت بعد ايام العيد قال الى سبعة ايام فان ثلاثة ايام لزيارة العامة
وبعد ذلك الى تمام الاسبوع للاقارب يجتمعون في هذه الايام ويسمون ذلك مباركباد عيد
واهل السوق لا يفتحون الابواب للصناعة والتجارة وكذلك اهل المدارس لا يجتمعون في هذه الايام

للتدريس

للتدريس • رجل اتهم بفعل قد فعله واراد ان يحلفوه بثلاث تطليقات امراته وهو يريد ان
يحلف ولا تطلق امراته ما الحيلة في ذلك فقيل الحيلة ان يطلق امراته تطليقة باينة ثم يقول
كل امراة لي فهي طالق ثلاثا ان فعلت كذا ولا ينوي امراته المطلقة فلا تطلق هي ووجه اخر انه ان
كان له ام تجيء اليها وتعانقها قبل ان يذهب للحلف ثم يذهب ويقول منذ فارقت بطن امي ما فعلت
هذا الفعل ولو كنت فعلت هذا الفعل فامراته طالق ثلاثا وينوي بذلك المفارقة للحال دون
الولادة فان لم يكن له ام يعانق امراته التي منها ولد او لها ولد من غيره منها ام لذلك الولد لا محالة ثم
يحلف ويقول منذ فارقت بطن الام ما فعلت هذا الفعل • رجل قال ان فعلت كذا افعلي صوم سنة
وسنه طلاق در وي ففعل ذلك الفعل لا تطلق امراته اما لان صوم السنة لا يكون فيه الطلاق
او لان الرجل لم يضف الطلاق الى امراته • رجل قال لامراته ان لم تهبي صداقك مني اليوم فانت
طالق ثلاثا فاستاذنت اباها في ذلك فقال الاب ان وهبت صداقك فامك طالق ثلاثا
فالحيلة في ذلك ان تشتري من زوجها ثوبا ملفوفا في شيء بمهرها وتقبض ذلك الشيء من
الزوج فاذا مضى اليوم فقد مضى وقت اليمين ولا مهر لها في ذمة الزوج فيسقط اليمين ولا يحنث
الزوج بترك الهبة ثم تكشف عن الثوب المشترى فترده بخيار الشرط ويعود المهر على الزوج ولا
تطلق امها ايضا لانها ما وهبت المهر انما اشترت به • قال لامراته اكر تو احالي كنم مرادش ان بود
كه جهان بر تو سك كنم وعيش بر تو تلخ كنم وبحق تو جفاها كنم اكر اين چيزها بكند طلاق سيفتد
قال لامراته ان لم اتزوج عليك واتيك بها حتى تنظري اليها فانت طالق فاتى بها فلم تنظر اليها
قال لا تطلق لان النظر ليس بغاية وكذلك اذا قال لها ان لم اتيك غدا بثوب لتلبسيه فانت طالق
فاتاها غدا فلم تلبسه لا تطلق لان اللبس ليس بغاية • رجل قال لامراته ان لم تغزلي كل جمعة قطنا
بدرهم فانت طالق فاشترى قطنا بدرهم وغزلته ثم رخص القطن حتى يوجد بدرهم اضعاف
ذلك او غلا حتى يوجد بذلك نصف درهم او ثلث ذلك قال محمد هو على غزل قدر ذلك القطن
معناه ان يمينه على غزل قدر قطن يوجد بدرهم يوم الحلف ولا ينظر الى الغلاء والرخص بعد ذلك
فان اعطاها قطنا وهب له او ورثه فهو على ما يساوي درهما وقت اليمين قال لعرفه اكر من شبا
نكاه سيم تو مراست ني كنم زن ورا طلاق لا تطلق امراته قبل غيبوبة الشفق قال الا ترى ان الرجل يقول
لغيره في العادة شبانكاه بيز دما باش تا با ماشام خوري فيما يكون عشاوهم عند غيبوبة الشفق
هكذا ذكر في مجموع النوازل لا يفعل حتى يمسي فهذا على غيبوبة الشمس قال لامراته ان تركت هذا
الصبي حتى يخرج من الدار فانت طالق فافلت منها وخرج او قامت تصلي فخرج فانها لم تتركه ولا
تطلق قال لقوم اكر بخانه من مهمان برويت فامراته طالق فلم يطعمهم شيا لا تطلق امراته قال لامراته
بعد ما اصبح ان لم اجامعك هذه الليلة فانت طالق فان كان يعلم انه اصبح فيمينه على الليلة القابلة
وان كان لا يعلم وهو ينوي تلك الليلة لم تطلق عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهي مسيلة
الكوز • رجل قال لامراته انت طالق تطليقتين تطليقة بالالف وقبلت المراة فان كانت المراة غير مدخول
بها يقع واحدة بغير شيء وان كانت مدخولا بها يقع تطليقتان بالف درهم ووجه ذلك ان احدى
التطليقتين معجل لانها بغير بدل لا تحتاج لوقوعها الى القبول والاخرى تقف على القبول فاذا كانت
مدخولا بها لا تبين بالمعجلة وتجب العدة فيصح قبول الثانية ويقع لمصادفتها المعتدة • رجل قال كلما وطيت

امراة فهي طالق فتزوج امراة ووطيها لا تطلق لان اليمين في حق هذه المراة لم ينعقد لانها ما
حصلت في الملك ولا مضافا الى الملك حلف بطلاق امراته ان لا يجامعها فاتاها في دبرها
ذكر هذه المسيلة في مجموع النوازل في موضعين واجاب في احد الموضعين بالحنث وفي احدهما
بعدم الحنث ولو كان حلف بطلاق امراته ان لا يزني فاتاها في دبرها او اتى امراة اجنبية في دبرها
حكي عن الفقيه ابي القاسم رحمه الله انه قال يمينه على الجماع في الفرج وسيل محمد ابن مقاتل رحمه الله
عن رجل قال لامراته ان لم يجي غدا ابتاع كذا فانت طالق فغيبه مع انسان غدا ولم يجي هي قال
سيل عن نيته ومراده فان كان مراده وصول عين المتاع اليه لا غير لا تطلق وان كان مراده ان تحمل
هي بنفسها تطلق وان لم يكن له نية فلا جواب عندي فاما عند علماينا فهو على ما تلفظ به وسيل
الفقيه ابو جعفر عن من قال لجاره ان امراتي كانت عندك البارحة فقال الجار ان كانت امراتك
عندي البارحة فامراته طالق ثم قال بعد ما سكت ولا غيرها ثم تبين انها كانت امراة اخرى عنده قال
اختلف نصير ابن يحيى ومحمد بن سلمه في كل يمين يلحقها شرط اخر بعد الفراغ من اليمين والسكوت
قال نصير ان كان الشرط على الحالف يلتحق باليمين وان كان الشرط له لا يلتحق وقال محمد ابن سلمة لا يلتحق
باليمين في الحالين قال وبقول محمد ابن سلمة اخذ ابو نصر ابن سلام وبه ناخذ وسياتي هذه المسيلة
مع زوايدها في كتاب الايمان ان شاء الله تعالى وسيل ابو بكر عن جماعة كانوا على سطح فاراد احدهم
ان يذهب فمنعوه فقال ان بت الليلة هاهنا فامراته طالق وقال اردت به البيتوتة في موضع قد
قيام على غير ذلك الموضع من السطح قال طلقت امراته قضاء لا ديانة وسيل نصير عمن قال لامراته
ان شكوت مني الى اخيك فانت طالق فجاء اخوها وعندها صبي لا يعقل فقالت المراة ان زوجي
فعل كذا او كذا اخاطبت الصبي بذلك حتى سمع اخوها قال لا تطلق قيل له فان كان قال لها ان شكوت
بين يدي اخيك قال هذا اشد وسيل شيخ الاسلام ابو الحسن عمن قال لامراته اكر جيزي از مال من بر
دهي فانت طالق ثلاثا فامرت المراة امراة اخرى حتى غزلتها وجعل اجرتها ثوبا خلقا كان ملكا لها
وقبضت الثوب الخلق ثم باعت هذا الثوب من الاجرة بشي من دقيق الحالف ودفعت الدقيق اليها
ثمنا للثوب قال تطلق امراته ثلاثا الا ان غرض الزوج ان لا تعطي شيا من ماله وقد اعطت وقد
قيل ينبغي ان لا تطلق لان اللفظ في باب اليمين مراعا عند الامكان والامكان ثابت هاهنا وسيل
هو ايضا عن من قال لغيره اكر من ترا يك درم تو بكار برم زن از من بطلاق فدفع ذلك الغير الى الحالف
درهما وامر بان تشتري به الاخباز ليتصدق بها على المساكين فاشترى هل تطلق امراته قال نعم
لانه وجد الشرط وهو بكار بردن واليمين مطلقة فيعمل باطلاقها وقيل يجب ان لا تطلق لانه انما يراد
بمثل هذا في المتعارف به كار بردن به حوايج خويش وهو الاشبه والاظهر وسيل هو ايضا
عن رجل يضر الناس بالجبايات والسعايات وغير ذلك من وجوه المضرات فاخذ وحلف اكر بيش
كسي را زيادة ده درم زيان كنم فامراته طالق ثلاثا ثم زن خويش را زيادة از ده درم زيان كرد لا تطلق امراته
فكذا الجواب والصحيح انها تطلق وقد ذكرنا جنس هذه المسيلة فيما تقدم وسيل نجم الدين عمن قال
لاخر في حين سكره حلال خداي بر من حرام اكر اين زن ترا با تو يك روز بايم وجنك رو زد ربيد بر ان
كذاشت ونتوانست بيرون اوردن قال جون سبس سوكند يك روز نماند زن بروي حرام شود وسيل
هو ايضا عمن حلف بطلاق امراته انه يعطيها كل يوم درهما وربما دفع اليها عند المغرب وربما دفع اليها عند

العشا قال اذا لم يخل يوما وليلة عن دفع درهم بر لانه ذكر اليوم على سبيل العموم فيستتبع ما بازايها
من الليالي فصار من حيث التقدير كانه قال اعطيك كل يوم وليلة درهما وفيه نظر وسيل ايضا
عن من قالت له امراته مرا بزك باتو نباشيد نيست مرا طلاق ده فقال الزوج تو دفتي طلاق داده
شد وقال لم انو الطلاق هل يصدق قال نعم ووافقه في هذا الجواب بعض الايمة وسيل ايضا
عن من قال اكر از حد بخت بيرون نروم زن از من بسه طلاق قال هذا على ان يجاوز فراها ولو قال
اكر از شهر بخت بيرون نروم فهذا على ان يجاوز عمران المصر وسيل هو ايضا عمن حلف بالفارسية
وقال اكر من سر بر بالين تو نهم تو از من بسه طلاق ثم ان الحالف نام على فراش وجاء به امراته
ووضعت راسها على وسادته قال ان كان الزوج عنى بهذه المقالة الجماع فهو ايلا ان قربها في الاربعة
الاشهر طلقت واحدة باينة بالايلا وان لم ينو فاليمين على ان يضع راسه على وسادتها سوا كان
معها او وحده وسيل ايضا عن من تزوج امراة وحلف قبل ان يحملها الى بيته اكر وى را بخانه آرم
فهي طالق فحملها غيره الى بيته بغير امره ورضاه قال ان عنى حقيقة الحمل بنفسه لا تطلق وان عنى الامساك
في بيته فاذا خلاها في بيته ولم يخرجها ولم يمنعها تطلق وسيل ايضا عن من قال لامراته اكر بي دستوري
تو از شهر بروم تو از من بسه طلاق ثم استاذنها فقالت دستوري دادم تا ده روز او قالت دستوري
دادم كه بروي ده روز را زيادة بي فذهب ولم يجي اكثر من عشرة ايام قال لا تطلق امراته وهذا ظاهر
لان اليمين انعقدت على الذهاب بغير اذن والذهاب هاهنا كان باذن الا ان المكث هناك اكثر من عشرة
ايام لم يكن باذن ولكن اليمين ما انعقدت عليه وعنه ايضا اذا قال لها اذهبي الى ابويك فقالت
طلقني حتى اذهب فقال تو رو من طلاق دمادم فرستم قال لا تطلق بهذا القدر لان هذا وعد الفعل
وليس بفعل وعنه ايضا اذا قالت المراة لزوجها او قال رجل لرجل حلال خداي بر تو حرام فقال
اري حرمت عليه بتطليقة لان اري تضمن اعادة كلام السايل فكانه قال حلال خداي بر من حرام
وقد ذكرنا جنس هذا فيما تقدم وعنه ايضا اذا قال الرجل كر برينه بدين خانه اندر ايد مكر كسي كه
من ورا دست كيرم واندر ارم فامراته طالق ثلاثا دست يكي كرفت اين مرد واندر اورد بكبار بعد از ان بار
ديكر انكس بي وي اندر امد قال زن بروي طلاق وي شود لانه عين شخصا موصوفا بصفة فاذا
صار مستثنيا مرة لم يدخل في اليمين قط ولو كان قال اكر زن نه باين خانه اندر ايد مكر كه من دست
كيرم واندر ارم ودست يكي كرفت واندر اورد يكبار اكر ديكر بار همين مرد اندر ايد بي وي زن بروي
طلاق شود لان في هذه الصورة لم يستثن شخصا بل استثنى دخولا موصوفا بصفة وعنه ايضا
فيمن حلف بطلاق امراته لا يدخل بيت صهره وصهره مستاجر بيتا في خان فدخل الخان ولم يدخل
الذي فيه صهره او دخل بيتا جار له يسكنه باجارة لا تطلق امراته وان جلس على دكان متخذ على باب
بيت استاجره الصهر مع البيت فان كان الدكان تبعا للبيت ينتفع به مستاجر البيت تطلق امراته
هكذا حكي عنه وهذا مشكل الا ترى ان من حلف لا يدخل دار فلان فقام على اسكفة الباب فان كان
الباب اذا اغلق كانت الاسكفة خارج الباب لا يحنث وان كانت داخل الباب يحنث ولا شك ان
تبعية الاسكفة للدار فوق تبعية الدكان المتخذ على باب الدار ثم لا يقع الحنث بالقيام على اسكفة
الباب اذا كانت الاسكفة تبقى خارج الباب اذا اغلق الباب فهاهنا اولى وعنه ايضا اذا قال لغيره
اكر بكنم باتو امروز انج بايد كردن فامراته طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يعمل معه شيا لا احسانا ولا اساءة

فان الزوج يسال عن مراده ونيته فان كان مراده ان لم يفعل به ماينبغي ان يفعل مع الناس من ترك الاذى
والجفا لا تطلق امراته لانه قد ترك الاذى والجفا وان كان مراده انه ان لم يفعل بي اليه بضرب او
غم جزاء على مشاجرته فاذا لم يفعل ذلك تطلق امراته فان لم يكن له نية لا تطلق امراته وسيل هو ايضا
عن من قال لامراته ابك سه طلاق بات كشاده كردم قال قوله ابك سه طلاق ليس باشارة بنفسه
وقوله بابت كشاده كردم ايقاع طلاق واحد لان هذا اصرح الطلاق بالفارسية بحكم العرف والعادة
فان عنى وصل هذا الكلام بالكلام الاول فهو ايقاع الثلاث والا فهو ايقاع الواحدة ؟ حلف الرجل
بطلاق امراته لغيره كه من عيب تو باكسي بگفته ام وقد كان قال مع امراته فلان سيكي فروسي بود و
سكي خواره وكارها نا بايسته مي كرد والحون توبه كرده است قال تطلق امراته لانه تكلم بعيبه اولا
ثم مدحه بالتوبة وسيل هو ايضا عن رجل كان يضرب امراته فاراد جماعة من النساء منعه فقال ار
مرا باز دارت از زدن وي فهي طالق ثلاثا فمنعته ولم يمتنع هو بمنعهن قال طلقت هي ثلاثا وانه
صحيح لان المنع ممن لا ولاية له على المنع يتحقق بالقدر الذي وجد منهن ؟ مال ضاع في دار رجل
فحلفوا كل واحد ممن كان من اهل الدار بطلاق امراته انه لم ياخذه ولم يخرجه من الدار فحلفوا واحدا
بعد واحد ثم ظهر ان واحدا ممن حلف اخرجه مع رجل اخر هل تطلق امراة هذا الحالف ينظر ان
كان ذلك شيا لا يطيق هو حمله وحده طلقت امراته وان كان هو شيا يطيق حمله وحده لا تطلق
امراته وهو نظير مسيلة حمل الخشبة المذكورة في الجامع وسيل هو ايضا عن دهقان جرى بينه
وبين اكاره كلام فحلف الاكار بهذه اللفظة اگر من امسال اين زمين اين دهقان را بكد نوري دارم
زن از من بسه طلاق فباع الدهقان هذه الارض من رجل ثم ان الاكار اخذ الارض من المشتري
بكد نوري لا تطلق امراته على قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف بناء على ان من جمع بين السد والاثنا
في عين مملوك للغير في اليمين يعتبر قيام النسبة وقت وجود الفعل المحلوف عليه للحنث ولم
توجد النسبة هاهنا وقت وجود الفعل المحلوف عليه ولو قال وقت الحلف اگر امسال اين
زمين را بكد نوري دارم ولم يقل زمين اين دهقان را وباقي المسيلة بحاله تطلق امراته ثم اذا اخذ مزارعة
من المشتري فرفع امراته الامر الى القاضي وقال ان هذا الرجل حلف بطلاقي كه امسال اين زمين
را بكد نوري بي دارد ودانست ومن بطلاق شدم وانكر الزوج الطلاق وقال من سوگند چنين
خورده ام كه امسال زمين اين دهقان را بكد نوري ني دارم وبه اين سوگند طلاق فرو نيايد
وزن مي گويد كه تو سوگند چنين خوردي كه من امسال اين زمين را بكد نوري ني دارم وباين سوگند
طلاق فرو مي ايد واقام كل واحد بينة على وفق دعواه قال يقضي بشهادة شهود المراة وهذا لان
شهود الزوج وان اثبتوا زيادة لفظة وقوله اين دهقان الا انهم ينفون الحنث ببقي شرطه وشهود
المراة يثبتون الحنث والمقصود من الدعوى هو الحنث والخلاف فيه فكان بينة المراة اولى بالقبول
من هذا الوجه وسيل هو ايضا عن امراة كانت تخاف من زوجها ان يسافر فقالت لزوجها اذهب
عند الضحاك لحطا باليمين بطلاقي ان لا تخرج مسافرا الا باذني فقال نعم فذهب الى الضحاك وقال
الزوج للضحاك اكتب لها خطا كه هر گاه كي من از اين شهر بسفر روم بي دستوري وي وي از من
بيك طلاق فقالت المراة لا ارضى بالواحدة واريد الحلف بالطلقات الثلاث فلم يتفقا على مرادهما
وخرجا من عند الضحاك ولم يكتب الضحاك شيا هل يثبت اليمين بالواحدة حتى لو سافر بغير اذنها

يقع الطلاق عليها قال نعم لان الامر بكتابة خط اليمين لا يكون الا بعد ثبوت اليمين وهو بمنزلة
قوله اخبر امراتي انها طالق نبهها انها طالق بشرها انها طالق فان هناك يقع الطلاق عليها وان لم
يخبرها بذلك وطريقه ان الاخبار عن الطلاق لا يكون الا بعد وجود الطلاق ووقوعه قال
رضي الله عنه وهكذا فيما اذا قال للضحاك اكتب لهذا خطا باقراري بماية درهم له علي كان اقرارا
بماية درهم وكذلك اذا قال للضحاك اكتب لهذا بيعي دار كذا منه بالف درهم كان اقرارا منه بالبيع
قيل كان قال الزوج للضحاك اكتب لها كتاب الصلوة على نحو ما بينا فلم يكتب الضحاك حتى قال الزوج
للضحاك ثانيا اكتب لها كتاب الطلاق هل يكون هذا يمينين او كانت يمينا واحدة قال هي يمين واحدة
ويجعل كلامه الثاني تقاضيا لما طلب منه بالكلام الاول لا يمينا مبتدا وسيل هو ايضا عن من له
مطلقة قد انقضت عدتها فحلف وقال اگر وي را باز كنم حلال ايزد بر وي حرام ثم تزوجها قال لا تطلق
هي وانما تطلق امراة كانت في نكاحه وقت اليمين وسيل هو ايضا عمن اخذ صبي سوي بابكش برم
وگويم زن طلاق ونجه اورم هل تطلق امراة المتكلم بهذا الكلام قال لا وانه ظاهر وسيل هو عن من
رفع مكعبا خفية ودفعه الى غيره فقال صاحب المكعب لرافعه كفش تو برداشته بازده فقال الرافع
من نه برداشتم فقال صاحب المكعب زن تو از تو بطلاق كه نه برداشته ونمي داني كه كه برداشته
است وباكيست فقال الرافع همچنين قال تطلق امراته لانه تعليق عندنا وهو حانث بشرطه فانه يعلم
من رفعه ويعلم انه في الحال باكيست وعنه ايضا في سكران انشد بيتا وقال اين گفته منست اگر
جز از من كسي اين بيت گفته است فامراته طالق لا تطلق امراته الا اذا علم انه من انشاء غيره او يعرف
هو انه من انشاء غيره وعنه ايضا فيمن حلف وقال حلال ايزد بر من حرام كه مرا بفلان جاي دريتيم
درم داوني بيست شمار كردند دو درم ودو دانك امد قال لا تطلق ولو كان قال مرا بفلان دو نيم
درم مرادني است شمار كردند دو درم ودو دانك امد تطلق امراته لان في الوجه الاول بقي الزيادة على
درهمين ونصف وهي كذلك وفي الوجه الثاني اثبت درهمين ونصف ولم يكن كذلك ونظير هذه
المسيلة مسيلة ذكرها في الجامع تاتي في كتاب الايمان وصورتها اذا قال الرجل لغيره عبده حران كنت
املك الا خمسين درهما فاذا هو لا يملك الا عشرة دراهم لا يحنث في يمينه لان العشرة بعض الخمسين
والخمسون مستثنى عن اليمين فكذا بعضها وفيما اذا قال مرا بفلان جرد دو نيم درم دادني بيست
دو نيم درم مستثنى عن اليمين فما دونه يكون مستثنيا ايضا وعنه ايضا فيمن حلف بطلاق امراته
كه با اين زن اكنون بيايد تا الكون برروند بعضي در روند از جهت برو رابه امد قال اگر اين دو دن
بوقت معهود در رفتن است وهو عند الحريف للنقل الى الثبوت طلاق بيفتد فان المتعارف
فيما بين الناس من هذا الكلام ما قلنا والافهام تتسارع اليه وعنه ايضا فيمن اراد ان يتزوج امراة
فقيل له ان لك زوجة فلم يتزوج اخرى فقال هر زني كه مرا بود وباشد از من بطلاق ثم تزوج بهذه
التي تريد تزوجها قال تطلق هي ولا تطلق التي كانت في نكاحه وهذا لما بينا ان معنى قوله هر زني
كه مرا بود وباشد هر زني كه بتزوجها وعنه ايضا فيمن حلف وقال بالفارسية تا درين رز يك عرف
انگور مانده است اگر من با وي اندر ايم زن از من بسه طلاق انگور درودند بوقت خويش و بخانه
بردند لكن لا يعرف ان بقي على العرايس حبات في عناقيد او حبات واقعات على الارض لا يمكن نقلها
عن الكرم قال لا تطلق امراته استحسانا وعنه ايضا فيمن لازم غريمه يطالبه بدينه فواعده غدا فقال

الطالب انى اخاف ان تخلف الوعد فقال العزيم لا افعل فقال له الطالب احلف فقال العزيم
اكر فردا نيايم وترا نبينم فامرأتى طالق ثلاثا فردا عزيم امد وطالب را ازدور ديدند اما طالب ورا نديد
قال بر في يمينه قال رضي الله عنه وهكذا اجاب السيد الامام الاجل الاشرف ابن محمد رحمه الله
وفيه ايضا في امراة اجرت دارها من رجل فغصب فقال يا ابن فلان درين خانه است وقباله دردست
وى است من باين خانه اندر نيايم واكر اندر ايم تو از من بسه طلاق ثم ان الاجر والمستاجر
تفاسخا العقد وخرج المستاجر من الدار ولكن تعذر عليه رد المكتوب لضياعه او ما اشبه ذلك
فدخل الحالف الدار لا تطلق امراته لان المراد من قوله قباله دردست وست قيام عقد القباله لا قيام
نفس القبالة وعنه ايضا اذا قالت لزوجها مرا طلاق كن مرا طلاق كن مرا طلاق كن قال ذلك
ثلاث مرات فقال الزوج كردم كردم كردم طلقت ثلاثا وهكذا احكى فتوى السيد الامام الاجل الاشرف
رحمه الله وقيل تطلق واحدة والاول اصح وعنه ايضا فيمن راى امراته تكلم اجنبيا فغاصبه ذلك فقال
اكر بيش تو باز دبيكانه سخن كوهى تو از من بسه طلاق فكلمت بعد هذا تلميذ الزوجها ليس من محارمها
او رجلا سكن في دارها بينهما معرفة الا انه لا محرمية بينهما او كلمت رجلا من ذوى محرمها وليس من
محارمها قال تطلق وعنه ايضا فيمن حلف بطلاق امراته ان لا ياكل من خبز حنته فنا وحنته وخلف
لاهله واولاده النفقة وهى حنطة ودقيق فاتخذت امراته الاخباز واكل الحالف منها طلقت امراته
لان ما حلف باقى على ملكه والاخباز اتخذت باذنه فكانت الاخباز له قيل هذا الجواب مستقيم فيما
اذا قال لها يعنى الختن كلى من حنطتى من دقيقى ما يكفيك ولم يقدر لها مقدارا معينا ولم يفرز لها ذلك
من حنطته ودقيقه فاما اذا قدر لها مقدارا معلوما وافرز لها ذلك من حنطته لا يحنث لان المفرز
يصير ملكا لها بالدفع اليها وعنه ايضا رجل قال العيره زن برتو بهزار طلاق است فقال ذلك الغير
ان تو نيز برتو همچنان است فهذا منه اقرار بتطليق امراته وعنه اذا قال اكر تا بكسال كرباس كريم وبيافم
فامراته طالق مبحر كرفت وبافت لا تطلق امراته لانه اختص باسم على حدته وعنه ايضا فيمن قالت له امراته
بانو بمى باشم فقال الزوج اينك تو واينك سه طلاق انه لا تطلق امراته بهذا القدر وعنه ايضا في
امراة لها ابن يشرب من لبن هذه البقرة فوقع بينها وبين الابن وحشة فقال الابن للام اكر من از شير تو بخورم
زن از من بسه طلاق ولم يقل شيرگاو تو فشربت من لبن البقرة قال تطلق امراته لان يمينه وقعت على لبن
مملوك للام بدلالة الحال لا على لبن يتولد منها وقد شرب لبنا مملوكا لها وعنه ايضا فيمن حلف وقال
اكر فلان را مايم باى باين در اندر نهد فامراته طالق ثلاثا ثم ان الحالف راه في الكرم ولم يرحال ما دخل فيه
فلم يخرجه وترك فيه قال تطلق امراته مرهذا الجنس اذا قال زن از من بسه طلاق اكر فلان را بدين خانه
خويش اندر راه وهم فدخل فلان عليه وهو في البيت افتى شيخ الاسلام على الاسبيجابي رحمه الله
انه لا تطلق امراته اكر بهمان ساعت كه درامد بيرون كردش فشيخ الاسلام جعل قوله راه وهم عبارة
ان اندر ارم ونجم الدين جعل قوله راه دهم عن تركه فيها وما قاله نجم الدين اظهر وعنه ايضا اذا خلف
عنه وقال اكر براد رخويش را فرمايم ليعمل له عملا فامراته طالق ثلاثا ثم ان الحالف دفع بكعبه الى
امراة ليام اخاه ان يصلحه فامر به قال ان كان الحالف ارسلها اليه بهذا الامر طلقت امراته وعنه ايضا
فيمن قال اكر مى خورم بارناكم حلال خداى بر من حرام وهر چه بدست است كيرم بر من حرام مى خورد ولكن
زنانش ندد قال تطلق تطليقتين لان الشرط احد الشيين والجزاء يمان فيزلان عند وجوده وعنه ايضا

خالع امراته ثم خطبها فابت الا ان يحلف ان لا يشرب الخمر فحلف بهذه اللفظة حلال خداى
بر من حرام اكر تا شش ماه مى خورم ثم انه تزوجها هذه لان اليمين في حقها ما حصلت في
الملك ولا مضافا الى الملك قيل اليس انها كانت في العدة قال نعم ولكن في عدة الخلع والخلع طلاق
باين واليمين حصلت بلفظة التحريم لا بلفظ صريح الطلاق والواقع بلفظة التحريم باين والباين
لا يلحق الباين فلا يصح ايضا وعنه ايضا فيمن قال لامراته اكرها كميت تا بخانه فلان روى تو از من بهزار
طلاق فاستاذنته الذهاب الى الخانة فلان فاذن لها فذهبت طلقت واين رها كردن بود وعنه ايضا
فيمن قال لامراته اكر با تو جنان نكنم كه سك با انبان ارد كند تو از من بسه طلاق انه ينبغى ان يخرق بعض ثيابها
ويجرها ويلقيها على الارض ونحو ذلك فاذا فعل ذلك لا تطلق امراته وعنه فيمن يسكن سكة كورين
وهذه السكة في سكة عمور حلف بطلاق امراته ان لا يسكن في هذه السكة فانتقل من ساعته
عن سكة كورين الى الشارع سكة عمور باهله ونقله فقد بر في يمينه قيل له اليس ان سكة كورين
من ازقة سكة عمور ومن توابعها فقوله في هذه السكة لم لا ينصرف الى سكة عمور بازقتها قال سكة
كورين ليست من الازقة الصغار حتى تكون من توابع سكة عمور بل هى سكة منفردة معتبرة وسكة عمور
كالمحلة لها فيقتصر يمينه على سكة كورين قال رحمه الله سالت السيد الامام الاجل الاشرف
رحمه الله عن ذلك واجاب على نحو ما اجبت وعنه ايضا فيمن حلف بطلاق امراته لا يدخل سكة كذا وفي
اخر هذه السكة دار ظهرها الى هذه السكة وبابها في سكة اخرى فدخل تلك الدار من السكة التى بابها
فيها ثم خرج من ذلك الباب لا يحنث وهذا ظاهر لان باب الدار اذا لم تكن في السكة المحلوف عليها لا
تكون الدار من جملة السكة المحلوف عليها فلا يصير داخلا في السكة المحلوف عليها فان كان لهذه الدار باب
اخر في سكة المحلوف عليها فدخل الدار من الباب الذى في سكة غير المحلوف عليها يحنث لانه اذا كان للدار
باب في السكة المحلوف عليها يصير داخلا في السكة المحلوف عليها بدخوله في تلك الدار فان سد الباب
الذى في السكة المحلوف عليها فلم يبق لها باب الا من تلك السكة لزمه الحنث لان طريقها عن هذه السكة
لا يرتفع بسد هذا الباب وله ان يفتح ذلك الباب متى شاء فسد هذا الباب لا يخرج من ان يكون من هذه السكة
فان لم يكن لهذه الدار باب في السكة المحلوف عليها في الاصل ففتح لها باب في السكة المحلوف عليها
فدخلها من باب السكة الاخرى ولم يخرج من الباب المحدث في السكة المحلوف عليها لا تطلق لان تفتح الباب
المحدث في السكة المحلوف عليها لا تصير الدار من السكة المحلوف عليها وعنه فيمن قال لامراته اكر باى
به بستر تو فرو كنم تا طلاق فان لم ينو الجماع لا يصير موليا لان هذا اللفظ غير مستعمل في الجماع وله حقيقة
وهو جعل رجليه في فراشها فعند الاطلاق ينصرف الى ما هو حقيقة حتى لو جامعها من غير ان يدخل في
فراشها لا تطلق وان نوى القربان صدق في حق تعلق طلاقها بقربانها ولا يصدق في حق صرف الطلاق
عن دخوله في فراشها من غير قربان فقيل له ايقع الطلاق بمجرد دخوله في فراشها وهى ليست في الفراش وتنعقد
اليمين بدخوله في فراشها وهى في الفراش قال ان كان الحامل له على اليمين كراهته استعمال فراشها تطلق
بدخوله في فراشها بدونها وان كان الحامل كراهة مضاجعتها لا تحنث الا بدخوله في فراشه وهى فيها
وعنه ايضا فيمن حلف بطلاق امراته كه هر ماهى جهل درم سود سيم مى دهم وقد اخذ مال انسان قرضا والتزم
لذلك كل شهر اربعين درهما في المستقبل على ما هو العادة ولكن لم يعط لذلك شيا الى الان هل تطلق قال
نعم وهذا ظاهر فان كان اعطى لشهر وهو يطالب لذلك في المستقبل على العادة بر في يمينه ولا بد من تقديم

وظيفة شهر لان قوله مى دهم صيغة حال وعنه ايضا فيمن قال لامراته اكر روى بهيچ نامحرم نماى تراسه
طلاق وبعد اليمين يراها الناس لا لانها لا تقصد روية اياها قال ان سترت فى الكن واطلع عليها الناس لا
تطلق وان تكشفت حيث يراها الناس لم يكن من قصدها روية الناس اياها تطلق لانها ارت نفسها الناس
لما انكشفت حيث يراها الناس وعنه ايضا فى رجل قال له رجل اخر فلان نزديك تو زرها وديباها
است فقال اكر كسى را بزد من زرها وديباها است زن از من بسه طلاق ولم يكن لفلان عنده شى ولكن كان
لرجل عنده ذهب وديباج قال تطلق امراته هكذا اجاب وهذا يجب ان يكون على قول ابى حنيفة ومحمد
اما على قول ابى يوسف ينبغى ان لا تطلق اصله المسيلة المعروفة فى الجامع اذا قالت المراة انك تزوجت على
فقال كل امراة لى طالق وعنه ايضا فيمن استحلف غيره بهذه اللفظة زن از تو بسه طلاق كه فلان درخانه
تو نيست فقال الخانه من دراست ولم يزد على هذا قال لا تطلق امراته لانه لم يحلف وعنه ايضا فيمن قال لامراته
ان ضربتك بغير جناية فانت طالق ثلاثا فاتاها بخمر قد اشتراه فقالت نانى اوردى جون كن نان سياه بكير
وبفلان خوس اندر فثار فضربها بهذا قال لا تطلق امراته وهكذا احكى فتوى الصدر الشهيد حسام
الدين رحمه الله وفى عين هذه الصورة لو جاءت المراة بقصعة مرقة لتضعها على المايدة الموضوعة
بين يدى الزوج فمالت القصعة وانصب بعض الطعام قال لا تطلق امراته وهكذا احكى فتوى الصدر
الشهيد حسام الدين رحمه الله وفى عين هذه الصورة لو جاءت المراة بقصعة مرقة لتضعها على
المايدة الموضوعة بين يدى الزوج الى المرقة على رجل الزوج وهى حارة فاذته فضربها لا تطلق لان
هذا جناية منها الا ترى فى هذه الصورة لو انصب بعض المرقة على شى وافسد يجب الضمان
وسقوط الاثم اذا لم تكن قاصدة لا توجب خروجه من ان يكون جناية وعنه ايضا فيمن قال لامراته
ان اكلت شيا من مالك فانت طالق ثلاثا فجعلت شيا من ملحها فى طعام واكله الزوج قال لا تطلق
امراته الا ان ياكل عينه مع الخبز او كان الطعام مالحا جدا فيكون ظاهرا بطعمه فح تطلق وسناتى هذه
المسايل فى كتاب الايمان واختيار الفقيه ابى الليث بخلاف ما ذكرها هنا وعنه ايضا فى رجل له ابنان
صغير وكبير وقد عزم ان يتخذ وليمة لعرس الولد الاكبر وختان الولد الاصغر ثم حلف لعارض فقال
اكر بسر تراسور كنم حلال خداى بر من حرام ثم انه اتخذ وليمة لختان الابن الاصغر وحمل زوجة
الاكبر الى داره بهذه الوليمة قال تطلق امراته وفيه نظر وعنه ايضا فيمن قال لامراته اكر بخانه بدر تو اندر
ايم هر زنى كه بزنى كنم ورا طلاق فدخل دار ابيها ثم ابانها ثم حرمت عليه بعد ذلك بزمان ثم تزوجها هل
تطلق قال لا لانها صارت معرفة فى هذا اليمين بقوله خانه بدر تو فلا تدخل تحت اسم النكرة وهو
قوله هر زنى وهذا ليس بصحيح الا على رواية ابى يوسف لان الموجود هاهنا يمينان فصيرورتها معرفة
فى شرط احديهما لا يمنع دخولها تحت اسم النكرة فى اليمين الاخرى وقد ذكرنا هذه المسيلة ورواية
ابى يوسف مع اجناسها فيما تقدم وعنه ايضا فيمن قال لرجل اكر من ترا مست بخانه فلان فى برم وى
ندهم زن از وى بطلاق فذهب به الى دار فلان ولم يسقه الخمر قال تطلق امراته لان شرط البر شيان
وقد وجد احدهما ففات البر ومن ضرورته وقوع الحنث وانما نظرنا الى شرط البر لان اليمين
عقد على عزم الفعل فى محلين وفى مثل هذا ينظر الى شرط البر وعنه ايضا فيمن حلف رجلا
وهما بالكاسه بهذه اللفظة زن تو از تو بسه طلاق كه مى نخورى تا انكاه كه بار من بكشاى وبراى
ندهم وحلف ذلك الرجل على هذا الوجه ثم ذهب المستحلف الى سمرقند واتبعه الحالف فسقاه الخمر

بسمرقند فشرب قال تطلق امراته ثلاثا لانه شرب الخمر واليمين باقية لان شرط انتهاء اليمين عود
المستحلف الى كاسه وسقيه الحالف الخمر وهاهنا ان وجد سقى المستحلف اياه الخمر لم يوجد عود
المستحلف الى الكاسة فهو معنى قولنا انه شرب الخمر واليمين باقية فلهذا حلفت امراته وعنه ايضا
فى رجل قال لامراته ان غبت عنك ولم اتك الى اربعة اشهر فانت طالق ثلاثا فلما كان قبل تمام الاربعة
اشهر بايام ذهبت المراة اليها فتمت اربعة اشهر ولم يات اليها تطلق وهذا ظاهر وليس هذا كمسيلة الكوز
لان ثمة بصب الما يصير شرب باقيه بحيث لا يتصور وجوده وهاهنا يتصور رجوعها الى موضعها
وبعد ذلك يتصور اتيانه اياها فان اتى الزوج مع المراة جميعا المكان الذى كان فيه الحلف قبل تمام
اربعة اشهر ثم تمت الاربعة الاشهر طلقت لانه لم ياتها انما اتيا جملة وعنه ايضا فيمن قال لامراته هرجه
دران خانه است اكر بخورم زن از من بطلاق فيمينه على اكل ما كان موجودا فى البيت وقت اليمين لا
على ما يدخل فيه بعد ذلك ولو قال هرجه دران خانه بخورم زن از من بطلاق فيمينه على اكل ما كان
فى البيت وقت الاكل سواء كان موجودا فى البيت وقت اليمين اذا دخل بعد ذلك وعنه
ايضا فيمن قال لامراته ان كلمت فلانة فانت طالق ثم ان المراة المحلوف بطلاقها غسلت يوما ثيابها
فقالت لها فلانة ما بدمه سدى وهى تعلم انها فلانة او لم تعلم فقالت خوبست او قالت نعم او قالت ارى
فهذا كله كلام ويطلق المراة وعنه فيمن اشترى ثلاث اشياء بثلاثين درهما ثم حلف بطلاق امراته
على واحدة منها بعينها انه اشترى هذه بعشرة دراهم قال تطلق امراته لانه ما اشترى هذه بعشرة دراهم
انما اشترى الكل بثلثين وذلك ينقسم على مقدار قيمتهن فلا يصير هذا القدر ثمن هذه الواحدة بعينها
وعنه فيمن قال لامراته اكر كسى تو باين خانه درايد تراسه طلاق فدخلها انسان هو قريب الزوج
والمراة جميعا قال ان قيل تطلق فله وجه وان قيل ان الداخل دخل صلة للمراة تطلق وان دخل صلة للزوج
لا تطلق فله وجه قال وعليه الاعتماد وعنه ايضا فيمن قال لامراته اكر تو با بخنى روى بى دستورى
من تو بسه طلاق بردوك بيان رفت بى دستورى قال از بخانه همسايه رفته است ودرانجا حند زن
جمع شده اند از زنان وهر كسى در ان خويش مى رشتند لا تطلق اما اكر خداوند خانه زنان ديكر را خوانده
است تا دوك خداوند خانه وبند تطلق رجل حلف بالطلاق انه لا يذهب الى وليمة فلان والحالف
غريم فلما كان يوم الوليمة ذهب الغريم الى دار الوليمة واتبعه الطالب ودخل دار الوليمة ليخرجه فمنع
صاحب الوليمة الغريم من الخروج فمكث الطالب هناك ليحفظ الغريم فكتب شيخ الاسلام على الاسبيجابى
على الفتوى انه لا تطلق امراة الحالف وكتب نجم الدين على الفتوى زن حالف بد طلاق نى شود جون
حالف بخانه سور از جهت سور اندر نيامده است وعنه فيمن قال لامراته اكر به بسه خريدن
روى فانت طالق ثلاثا فذهبت هى مع امراة اخرى الى القطان ولخارت هى شيا من ذلك واشترت
المراة الاخرى هل تطلق هى اذا لم تشتر بنفسها قال نعم لان اليمين انعقدت على ذهابها لشرى القطن لا
على شراها وعنه ايضا فيمن قال لامراته اكر بى دستورى من بفلان جاى روى فانت طالق فاستاذنها
والح عليها فى ذلك فقالت هر كجا خواهى رو وكه من دستورى بى دهم فذهب الى ذلك الموضع قال لا
تطلق امراته لان قولها هر كجا خواهى رو اذن وقولها كه من دستورى بى دهم تعليل باطل لانها قد اذنت
له وقيل تطلق لان قولها هر كجا خواهى رو مقرونا بقولها كه من دستورى نمى دهم ليس باذن بل هو تخويف
وتهديد وعنه ايضا فى رجل كان ياخذ حباية السكة فجرى بينه وبين اهل السكة كلام فحلف بهذه اللفظة

اکر بیش ستم جبایت بدست کیرم حلال خدای بروی حرام ودفع ماکان فی جیبه الی واحد من اهل
السکة وبقی شیء قلیل کان وضعه فی بیته فذهب واخذ ذلک من بیته وجابه علی یده ودفعه
الیهم قال تطلق امراته قال لانه اطلق اخذ الجبایة بیده وقد اخذ قیل وهذا بعید لان یمینه
تنعقد علی جبایة تدفع فی المستقبل لا علی جبایة ماضیة هذا هو المتعارف والمتفاهم الدلیل
علی صحة ما قلنا انه اذا لم یخرج ماکان فی جیبه وقت الحلف لیدفع الی اهل السکة لا تطلق امراته
بذلک وان وجد الاخذ وماکان الطریق الا ما قلنا وعنه ایضا فی رجلین بینهما الفة ومودة قیل
لاحدهما ان صاحبک یبیع امراتک قال اکر من ورا با زن خویش در یکی بستر بینم خدوک نیایدم او اکر
بیایدم زن از من بسه طلاق ثم راها مع هذا الرجل قال ان قال خدوک بمی اید یم لا تطلق لانه علق الطلاق
بصفة من صفات قلبه فیتعلق بالاخبار عنه علی ما عرف وعنه ایضا فیمن قال اکر امشب بروم وحرام
راسیم فامراته طالق ثم رکب الیها فی اللیل فانفجر الصبح قبل ان یاتیها ویراها قال تطلق امراته لان یمینه
انعقدت علی الذهاب والرویة فی اللیل وقیل لا تطلق لان یمینه انعقدت علی الذهاب لیلا وعلی
الروایة مطلقا وعنه ایضا فیمن قال ای کم مست اکرم ابکار اید فهی طالق ثلاثا قال هذا علی الوطی
قبل ان قال الزوج مراد من این بود که اکر ابکار اید بکدبانوی هل یصدق قال یصدق فی حق تعلیق
الطلاق بافعال تسمی کدبانوی ولا یصدق فی حق صرف الطلاق عن القربان لان الوطی هو المراد
بمثل هذا الکلام فی العرف یقول الرجل چندین کاه است که مرا زن بکار نیامده است ویرید به الوطی
ویقول هر شبی مرا زن بکار می اید ویفهم منه الوطی فان قال ما اردت الوطی فقد اراد صرف الکلام
عن ظاهره فلا یصدقه القاضی فی ذلک وعنه ایضا اذا قال الرجل ان فعلت کذا فامراتی طالق
وله امراتان سارة وسعادة قال ان طلق سعادة طلاقا بائنا ثم فعل ذلک الفعل طلقت سارة وانقضت
عدتها ثم فعل ذلک الفعل طلقت سعادة وان طلق سارة طلاقا رجعیا ولم تنقض عدتها حتی فعل ذلک
الفعل طلقت احدیهما والخیار الیه وهذا ما عرف ان المعلق بالشرط عند مباشرة الشرط کالمنجز فیصیر
قائلا عند الزوج امراته طالق ومن قال امراته طالق وله امراة مطلقة طلاقا بائنا او رجعیا قد
انقضت عدتها لا یقع الطلاق علیها فکذا هاهنا وان لم تکن سارة محلا لوقوع الطلاق علیها فی تقدیر
الوجهین تتعین سعادة لوقوع الطلاق ایضا علیها وعنه ایضا فیمن له امراتان اعطته احدیهما
دراهم اشتری حنطة لاجل البیت فاشتری بها حنطة واعطت تلک الدراهم فی ثمن الحنطة الا
درهما واحدا فانه صرف ذلک الدراهم الی حاجة اخری ثم دفع بعد ذلک درهما من مال نفسه فی ثمن
الحنطة عوضا عن الدرهم الذی صرفه الی حاجة اخری فقالت له المراة الاخری انک اشتریت لتلک المراة
الحنطة فاشتر لی مثلها فقال الزوج اشتریتها بدراهمها وحلف علی ذلک بالطلاق قال لا یقع الطلاق
لانه اشتراها بدراهمها وکذلک لو کان قال اعطیت فی شری هذه الحنطة دراهمها وحلف علی ذلک لا
یقع الطلاق ولو کان قال سیم خویشتن بداده ام ان اراد به کل الثمن لا یقع الطلاق ایضا وان انه که
حیزی از سیم خویش در بهای این کندم بداده ام تطلق امراته وعنه فیمن قال لغیره ان لم افعل کذا غدا
بدان که زن که مرا بخانه اندر است بطلاق است فلم یفعل ذلک الفعل غدا فهی طالق ولا فرق
بین قوله بدانکه بطلاق است وبین قوله فهی طالق وعنه ایضا فیمن قال لامراته بخانه فلان اندر ای تو از من
طلاق او قال تو از من بسه طلاق ولم یقل چون ولا اکر طلقت الساعة ونظیره بالعربیة انت طالق دخلت

الدار

الدار والمسئلة بالعربیة فی النوادر وعنه ایضا فیمن جاء بهدیة تدعی علان الی غیره وقال له الطمع
فی قابلک فقال نعم ترا قبای دهم به بایین علان واکر دهم حلال خدای بر من حرام ثم ان المهدی
الیه بعد ذلک ندم فقال للمهدی اصالحک علی عشرة دراهم ورضی به المهدی وقبض العشرة
وانصرف هل تطلق امراته قال نعم قیل ان الیمین عقدت علی العدم والعدم لا یتحقق قبل الموت
قال نعم ان الیمین عقدت علی العدم الا انه تحقق العدم هاهنا لما اصطلحا عن القبا علی دراهم وقبض
المهدی الدراهم فترکه وانصرف عنه وعنه ایضا فیمن قال از ترش وشیرین این باغ بخورم واکر بخورم
زن از من بطلاق فاکل من حصرمه وعنبه تطلق امراته ولو قال از شیرینی این رز خورم فاکل عنبه لا تطلق
وانما تطلق اذا شرب من الرب الذی یتخذ من ماء العنب وعنه ایضا فیمن قال اکر امسال کاره خورم
باکل سرخ نه بینم فامراته طالق وکان الحلف بالشتاء فرای بعد ذلک وردا احمرا وهو فی الشتاء بعد قرب النجم
قال تطلق امراته لان یمینه انعقدت علی الورد الاحمر الذی یظهر فی وقت المعهود من الربیع بحکم العرف
والعادة وعنه ایضا فیمن حلف بطلاق امراته ان لا یشتم اباها ثم قال لامراته ای عزن بدر هل تطلق امراته
قال نعم وهذا شتم لابیها وعنه فیمن حلفه اقرباء امراته بطلاقها که بروی حرم نیمی وورا بخیره بهمت
نکنی فحلف علی ذلک ثم قال لها بعد ذلک خدای داند تا توجه کرده هل تطلق بهذا قال لا ورجل له فالیز
امر رجلا ان یحفظ هذا الفالیز واباح له ان یاکل منه ما یشا فحلف هذا الحافظ بطلاق امراته ان لا
یاکل من فالیزه ولیس له فالیز ملک ولا مستاجر ولا مستعار فاکل من هذا الفالیز الذی امر بحفظه هل
تطلق امراته الا ان کان یضاف الیه هذا الفالیز عرفا وعادة او ینویه اما بدون ذلک لا یحنث وقیل
یحنث علی کل حال لان الاضافة للاختصاص وله نوع اختصاص بهذا الفالیز من حیث الحفظ ومنع
غیره عن الدخول فیه فاذا لم یکن له فالیز اخر هو مختص به اختصاصا اقوی من هذا علمنا انه اراد
بیمینه هذا القدر من الاختصاص وعنه ایضا فی مریض قالت له امراته فلان ترا عیادت نکرد و برتو
نیامد فقال من تیز چون برخیزم به نزدیک وی بروم وباوی سخن بکویم واکر بروم وباوی سخن کویم تو از
من بطلاق ثم ان فلانا عاده فی مرضه واهدی له هدایا فکلمه حین عاده وهو مریض علی حاله لا تطلق امراته
لان یمینه انعقدت علی الکلام معه بعد ما قام من مرضه حتی انه لو صح ثم کلمه تطلق امراته وینبغی ان یقال
اذا صح من مرضه وذهب الیه وکلمه تطلق امراته لانه قال اکر بروم وسخن کویم وعنه ایضا فی رجلین
لهما علی رجل دین من غیر مشترک فحلفاه بالطلاق بهذه اللفظة اکر روی از ما بوشی زن از تو به طلاق
فحلف علی ذلک فاحکمه فقال اذا طلباه وعلم بالطلب ولم یظهر نفسه علیهما طلقت امراته فان دخل
السوق مختفیا عنهما لا تطلق امراته لانه لا یراد بهذا ان لا یخفی نفسه فی کل ساعة وزمان عرفا وعادة
وانما یراد بهذا ان لا یخفی نفسه عند الطلب وعلمه بالطلب وان طلباه او طلبه احدهما فی داره او سوقه
او کرمه وهو غایب ولم یعلم بالطلب لا تطلق امراته ایضا وان ادی دین احدهما لا ینتفی الیمین فی حقه
لان الیمین موقتة بحال قیام الدین معنی وعنه ایضا فیمن قال هرچه بدست راست کیرم بر من
حرام که فلان کار بکنم وکرد لا تطلق امراته لان العرف فی قوله هرچه بدست راست کیرم لا فی قوله هرچه
بدست راست کیرم وعنه ایضا فیمن قال بالفارسیة من این پیرماه این انکورها در زرامی کنم وبا یاران
هم انجا بخورم وبخانه نبرم واکر بخانه برم زن از من بسه طلاق فجعل کلها خمرا وشرب بعضها مع اصحابه
هاهنا وحمل غیره بغیر امره بعضها الی بیته قال ان کان مراده ان لا یحمل کلها الی بیته بنفسه لا یحنث

يحل البعض ولا يحل غيره وبغير امره وان كان مراده ان يشرب الكل هاهنا ولا يترك شيا للحمل الى بيته
يحنث وان لم يكن له نية فكذلك يحنث قيل وينبغي ان لا تطلق في هذين الوجهين لان تحمل البعض الى
بيته لا يمنع الناس عن الشرب لانه يمكن اعادة ما حمل الى البيت والشرب هاهنا فلا تطلق ما دام الخمر باقيا وهو
الصحيح وعنه ايضا فيمن حلف بطلاق امراته لا يوذيها فتنجس ثوبه يوما فامرها ان تغسله فابت فقال
زهرم ودلت بدرد بايد شستن هل يكون هذا ايذا او هل تطلق امراته قال لا لان المراد من اليمين الايذاء
ابتداء من غير سبب او يقال هذا لا يعد ايذا فيما بين الناس اذا كان بناء على عصيانها في مثل هذه الامور
وعنه ايضا فيمن حلف غريمه بهذه اللفظة كه اكر سيم من ناداده ار سهر بر وى زن ازتو سه طلاق فحلف
على ذلك واعطاه بعض حقه وذهب قال تطلق امراته لان معنى قوله سيم من نه دهى همه سيم لانه اسم
جنس ولفظه واحد ومعناه الجمع وهو الجميع الذى عليه وعنه ايضا فيمن قال لامراته اكر مرا
جواب دهى تو از من بطلاق فبعد ذلك بازمنة قال رجل للحالف تو با زن خويش بفلان جاى روى
فقال الزوج وى شهرم كيست كه من با وى بجاى روم فقالت المراة من شهرم تراز توم قال لا
تطلق بهذا لان الجواب انما يكون بهذا الخطاب وانه لم يخاطبها فلا يكون جوابا وفيه نظر فان
نظر فان الجواب لا يتوقف على الخطاب لا محالة عرفا وعادة فان العرف والعادة فيما بين الناس
ان من ذكر غيره حال غيبته بسوء فاذا بلغ ذلك الغير مقالته يعارضه بمثله ويقول جواب دادم
وعنه ايضا فيمن قال لامراته اكر ازين خانه بى دستورى من بيرون ايى تو از من بسه طلاق وكانت
رهنت محدورا لها رجلا بمال ويحتاج الى ان يخرج اليه ويقضي دينه وتفتك رهنها فطلبت الاذن
من الزوج بذلك فقال لها برو وسيم بده وكرو بيرون ار فذهبت فلم تجده واحتاجت الى الخروج
مرارا حتى تم الامر وخرجت كل مرة بغير اذن قال لا تطلق ووافقه بعض مشايخ عصره وعنه ايضا
في امراة قالت لزوجها اكر زير من زن من بزنى كنى از تو بطلاق قال بده طلاق فتزوج امراة قال تطلق
ثلاثا وعنه ايضا فيمن قال لامراته اكر من تجز طلاق تو بر زبان بارم فانت طالق ثلاثا ثم قال لها اكر
فلان كار كنى تو از من بسه طلاق قال طلقت ثلاثا باليمين السابقة لانها انعقدت بر اندن طلاق
او بر زبان طلاق وراند فقد تحقق الشرط وعنه ايضا فيمن قال لامراته اكر فلان بچشم خيانت بتو
اند نكرد وتو با من بكوى تو از سه طلاق قال انما يعرف النظر بالخيانة اذا انضم الى النظر كلام او عمل
يدل عليه وهو ان يمازحها او يشير اليها بيد او شي او نحو ذلك وعنه ايضا في رجل له امراتان
فقال اكر بان فلانه بخسم وى از من بطلاق هر دو زن در بستري نخفتند سر اباى اين مرد امد وبا ان
حفت كه در حق وى سوكند خورده بود وان ذكر در هميں بستر بود از روى ما بان قال لا تطلق
ان لم يمسها قصدا فان وضع يده على رجل الاخرى ليخرجها من البستر قصدا قال لا تطلق ايضا لان
الاخراج لم يدخل تحت اليمين فالمس لاجل الاخراج لا يكون داخلا تحت اليمين وعنه ايضا في
جمع اعتادوا الاجتماع في موضع معلوم كل سبت للمشاورة في امورهم فحلف واحد منهم
بهذا اللفظ اكر من نا يكسال با اين جمع كرد ايم زن ان من بسه طلاق فاجتمع مع ثلاثة منهم يوم السبت
قال لا تطلق امراته وان اجتمع مع جملتهم في غير يوم السبت تطلق امراته وان اجتمع معهم يوم السبت
لامر اخر سوى ما كانوا يجتمعون له يوم السبت قبل هذا فان كان اجتماعهم قبل هذا يوم السبت لاجل
المشاورة فاجتمع معهم في سبب اخر للضيافة لا تطلق امراته واذا طلق امراته طلاقا رجعيا ثم قال

جعل

جعلته بائنا او ثلاثا فهو بائن وثلاث عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يكون بائنا ولا يكون
ثلاثا وعند محمد لا يصير بائنا ولا ثلاثا ذكر المسئلة في اخر دعوى الاصل وفي المنتقى عن
ابي يوسف وهذا اذا قال ذلك في العدة اما بعد انقضاء العدة اذا قال جعلتها بائنا او ثلاثا
لا يلزمه واشار ابو يوسف الى الفرق بينما اذا قال جعلته ثلاثا وبينما اذا قال جعلته بائنا على
ظاهر الرواية فقال العدة اذا انقضت كانت التطليقة بائنة بغير كلام ولا تكون ثلاثا هذا كلام
ابي يوسف وفي المنتقى ايضا اذا قال لها اذا طلقتك واحدة فهي بائن او ثلاث فطلقها واحدة
لم تكن بائنا ولا ثلاثا من قبل انه قدم القول قبل نزول الطلاق وكذلك اذا قال لها اذا دخلت الدار
فانت طالق ثم قال جعلت هذه التطليقة بائنة او ثلاثا وكان ذلك قبل ان يدخل الدار وروى
ابو سليمان عن ابي يوسف اذا قال لها انت طالق تطليقة يكون ثلاثا فهي ثلث وفي المنتقى ايضا
اذا طلق امراته واحدة ثم قال في العدة قد الزمت امراتي ثلاث تطليقات بتلك التطليقة او
قال الزمتها تطليقتين بتلك التطليقة فانه يقع عليها تطليقتان في الصورة الاولى سوى
الاولى وفي الصورة الثانية يقع عليها تطليقة سوى الاولى فيقع تطليقتان وروى
ابو سليمان عن ابي يوسف في رجل طلق امراته واحدة ثم جعلها بائنا راس الشهر قال ان لم
يراجعها فهو بائن وان راجعها فيما بين ذلك لا يتحول الى البينونة ولو طلقها تطليقة رجعية ثم قال
جعلتها ثلاثا راس الشهر ثم راجعها قال يكون ثلاثا راس الشهر وليس يشبه قوله جعلتها بائنا
قوله جعلتها ثلاثا وقال ابو يوسف بعد ذلك لا يكون ثلاثا وتكون واحدة بائنة والله اعلم

كتاب العتاق

الفصل الاول في الالفاظ التي يقع بها العتق

يجب ان يعلم ان الالفاظ التي يقع بها العتق نوعان صريح وكناية فالصريح لفظ العتق والحرية وهما
لفظان موضوعان لا تعتبر فيهما النية لان النية انما تعتبر فيما كان مراد المتكلم مشتبها ولا اشتباه
في الموضوعات فان استعمال اللفظ لما وضع له اصل ويثبت العتق بهذين اللفظين سواء ذكرهما
على سبيل الاخبار نحو قوله اعتقتك وحررتك او على سبيل الصفة نحو قوله انت حر وانت عتيق
او على سبيل النداء نحو قوله يا حر يا عتيق او على سبيل الاشارة نحو قوله هذا حر هذا عتيق قال محمد
رحمه الله في الاصل واذا قال لعبده انت حر لوجه الله عتق قال مشايخنا رحمهم الله ذكر وجه الله
ليس على سبيل الشرط بدليل ان محمدا رحمه الله ذكر في الكتاب اذا قال لعبده انت حر لوجه الشيطان
انه يعتق والاصل فيه قول عمر رضي الله عنه من تكلم بطلاق او عتاق فهو جائز عليه من غير فصل لكن
ذكر وجه الله كان لبيان انه قصد بالعتق القربة وفي فتاوى ابي الليث ان من اشهد ان اسم عبده حر
ثم ناداه يا حر لا يعتق ولو دعاه بالفارسية يا ازاد يعتق لان في الوجه الاول دعاه باسم وفي الوجه الثاني

دعاه بغير اسمه وعلى هذا لو سماه ازاد ثم دعاه يا ازاد لا يعتق ولو دعاه يا حر يعتق ذكر في
نسخ الاصل اذا قال يا عتيق يعتق نوى او لم ينو لان العتق مصدر والمصدر يقوم مقام الاسم
لو قال لعبده يا حر او قال لامته يا حرة وقال اردت به اللعب لا يعتق ديانة لان العتق لا يتعلق
به حكم الا ان القاضي لا يصدقه في دعوى الكذب لانه دعوى امر بخلاف الظاهر لان الظاهر في
الخبر الصادق عن عقل ودين ان يكون صدقا اما الله تعالى مطلع على الضماير والظواهر جميعا
والخبر في نفسه محتمل للصدق والكذب فيصدق ديانة لها الا ان احتمال الكذب انما يتاتى
في الاخبار لا في الايجاب فلا يصدق في دعوى الكذب في الايجاب ولو جرى لفظة التحرير
على لسانه خطا بان اراد ان يقول لعبده اسقني فقال له انت حر او جرى لفظة الطلاق على لسانه
خطاء بان اراد ان يقول لها افعلي كذا فقال لها انت طالق فالطلاق واقع باتفاق الروايات وفي
العتاق روى عن ابي حنيفة انه لا يقع وفي الروايات المشهورة يقع كالطلاق وفي المنتقى ابن
سماعة في رجل جالس مع قوم وامته كانت قايمة بين يديه فسالها رجل امة انت ام حرة فاراد المولى
ان يقول ما سوالك عنها انها امة فعجل في القول وقال انها حرة تعتق في القضا ولا تعتق فيما بينه
وبين الله تعالى وفي فتاوى ابي الليث اذا بعث الرجل غلامه الى بلد وقال له اذا استقبلك
احد فقل اني حر فذهب الغلام فاستقبله رجل فساله فاجاب بما قال المولى فان كان قال له المولى
سميتك حرا فقل اني حر لا يعتق اصلا لان قوله بامر المولى انا حر كقول المولى هو حر والمولى لو قال
لعبده بعد ما سماه حرا هو حر لا يعتق وان لم يكن المولى قال له سميتك حرا يعتق قضاء لا ديانة كما لو
قال المولى هو حر واراد به الكذب دون التحقيق وعلى هذا اذا قال الجماعة يذهبون مع غلامه اذا
استقبلكم احد فقولوا وي ازاداست وفي المنتقى اذا قال لعبده اذا مررت على العاشر
فسالك فقل انا حر فمر عليه وساله فقال انا حر عتق ولا يعتق قبل ذلك الا ترى لو قال لعبده ابتداء
قل انا حر لا يعتق ما لم يقل انا حر واذا قال ذلك يعتق كذا هذا وفي واقعات الناطفي اذا قال عبيد
اهل بلخ احرار وهو من اهل بلخ ولم ينو عبده او قال عبيد اهل بغداد احرار وهو من اهل بغداد ولم
ينو عبده او قال كل عبيد اهل بغداد احرار او قال كل عبيد اهل بلخ احرار ولم ينو عبده قال ابو يوسف
لا يعتق عبده وكذلك اذا قال كل مملوك ببغداد حر لا يعتق عبده وان كان عبده ببغداد الا ان ينوي
عند ابي يوسف قال لان هذا امر عام وبقوله اخذ عصام ابن يوسف وذكر ابن سماعة عن محمد
انه يعتق عبده في هذه الصور كلها وبقوله اخذ شداد وعلى هذا الخلاف الطلاق وعلى هذا
الخلاف اذا قال كل عبد في هذا المسجد يعني المسجد الجامع يوم الجمعة فهو حر وعبده في المسجد الا انه
لم ينو عبده او قال كل امراة في هذا المسجد يعني المسجد الجامع يوم الجمعة طالق وامراته في المسجد الجامع
الا انه لم ينوها ولو قال كل عبد في هذه السكة حر او قال كل عبد في هذه الدار حر وعبده في
الدار او في السكة عتق وان لم ينوه بلا خلاف ولو قال ولد ادم كلهم احرار لا يعتق عبده الا بالنية
بالاتفاق وفي نوادر ابن سماعة عن محمد ايضا اذا قال كل عبد يدخل الدار هذه فهو حر او قال كل عبد
يجلس فهو حر فدخل الدار عبد له او كلمه عبد له عتق وكذلك اذا قال كل عبد في الارض حر عتق عبده
ولم يرو عن ابي يوسف في هذين الفصلين شي وفي نوادر ابن سماعة عن محمد ايضا رجل قال قد اعتق
كل رجل عبده ثم اشترى عبدا لم اعتق العبد الذي اشتراه بهذا القول منه لاني اعلم انه فيه كاذب قال

اي كان فيه العتق على قول ابي يوسف

واما المسايل المتقدمة فيمن اوقع بها العتق فاوقع بها ما اوقعه منه على عبده وفي فتاوى ابي الليث
رحمه الله اذا قال لعبده انت حر او قال لامته انت حرة عتق ولو قال لرجل يا زانية لا يحد وفي الاصل اذا
قال لعبده انت حر من عمل كذا او قال انت حر اليوم من هذا العمل عتق في القضا لانه وصفه
بالحرية وتخصيصه وقتا او عملا لا يغير حكم ما وصفه به فاما بينه وبين الله تعالى ان كان لم يرد به
العتق فهو عبده لانه يحتمل ان يكون مراده لا اكلفك اليوم هذا العمل والله تعالى مطلع على ما في ضميره
ولكنه خلاف الظاهر فانه جعل الحرية صفة له في الظاهر فلا يصدقه القاضي وفي نوادر
بشر عن ابي يوسف اذا قال لامته انت حرة من هذا العمل يعني به قد عتقتك منه فهي حرة في القضا
قال ولا يشبه هذا قوله لامراته انت طالق من وثاق وفي المنتقى عن ابي يوسف رجل قال لامته
فرجك حر عن الجماع قال تعتق في القضا وفي المنتقى ايضا رجل له عبد قد حل له دمه بالقصاص فقال
له قد اعتقتك ثم قال عنيت العتق عن الدم فانه في القضاء على الرق ويلزمه العفو باقراره انه عفاه
ولو لم يقل عنيت العتق عن القتل لم يلزمه العفو الا ترى انه لو قال عنيت العتق عن الرق كان له ان يقتله
لان وجه الكلام على ذلك كذا هاهنا ولو اعتقه لوجه الله عن القصاص بالدم كان كما قال ولو كان
له على رجل حر قصاص فقال له قد اعتقتك فهو عفو استحسانا ولو قال له اعتقتك من القصاص
او من القتل فهو عفو قياسا واستحسانا وفي فتاوى ابي الليث سيل ابو بكر الاسكاف عن
رجل قال لعبده تو ازادتر از مني قال لا يعتق لانه لا يراد به التشبيه الا ترى انه لو قال احرار انت ازرق
الناس لا يكون قاذفا قال الفقيه ابو الليث هذا اذا لم ينو العتق فاما اذا نوى العتق يعتق لانه نوى ما
يحتمله لفظه الا ترى انه لو قال لامراته انت اطلق من فلانه وفلانه مطلقة ونوى الطلاق تطلق كذا
هاهنا وقيل يجب ان تعتق بدون النية وفي المنتقى اذا قال لعبده انت اعتق من فلان يعني به عبدا
اخر له وعنى به انت اقدم في ملكي دين فيما بينه وبين الله تعالى ولم يدين في القضاء ويعتق ولو قال
انت اعتق من هذا في ملكي او قال في السن لم يعتق اصلا وكذلك اذا قال له انت عتيق السن لو قال انت
حر النفس يعني في الاخلاق عتق قضاء ولو قال انت حر النفس في اخلاقك وافعالك لم يعتق اصلا
وفيه ايضا اذا قال الرجل لغيره قل لغلامي انك حر او قال قل له انه حر عتق في القضاء ساعة تكلم لو قال
له انت حر لم يعتق حتى يقول له انت حر وعلى هذا الوكالة كانه وكله بعتقه هشام قال سمعت ابا يوسف
قال في رجل قال لثوب خاطه مملوكه هذه خياطة حر بالاضافة او قال لدابة مملوكه هذه دابة حر لا يعتق في
شي من هذا او قال في رجل قال لمملوكه انت مولى فلان او انت عتيق فلان فهو حر لو قال اعتقك فلان
فليس بشي والفرق انه في الفصل الاول اخبر عن عتقه ولا يتحقق العتق فيه الا باعتاقه اياه فيصير مقرا باعتاقه
اياه واقراره حجة عليه وفي الفصل الثاني اخبر عن اعتاق فلان وقد يتحقق اعتاق فلان من غير اعتاقه
فلا يصير مقرا باعتاقه والله اعلم

الفصل الثاني في الالفاظ التي لا يقع بها العتق

في المنتقى اذا قال لامته انت مثل هذه واشار الى امراة حرة
لم يعتق الا ان يقول اردت انها حرة مثل هذه وكذلك اذا قال لامراة حرة انت مثل هذه واشار الى امته
وكذلك لو قال لامراة حرة انت مثل هذه الامة واشار الى امته لا تعتق امته الا انه هاهنا ان اراد التشبيه
في الحرية لا تعتق امته بخلاف الفصلين المتقدمين وفيه ايضا اذا قال كل مال لي حر وله رقيق لا يعتق واحد
منهم لان محل التحرير الرقيق لا مطلق المال فهذا الكلام لم يلاق محله فلم يصح وفيه ايضا اذا قال لعبده نسبك

لو قال لاخر انت ازنى الناس
لا يكون قاذفا

حرا وقال اصلك حر فان كان يعلم انه سبي لم يعتق وان كان لا يعلم انه سبي فهو حر لان في الوجه الاول
ما اقر بحريته لا نصا ولا ضرورة الاقرار بحرية اصله اذ ليس من ضرورة حرية اصل المسبي حريته فالكفار
كلهم احرار قبل الظهور عليهم وثبت حكم الرق في اولادهم بالاستيلاء على الاولاد فهو معنى قولنا
انه ما اقر بحريته وفي الفصل الثاني صار مقرا بحريته ضرورة الاقرار بحرية اصله فان من ضرورة حرية
اصل غير المسبي حريته والثابت ضرورة والثابت صريحا سواء او نقول في الوجه الاول هو صادق في
مقالته لان المسبي نسبه حر واصله حر فلا ضرورة الى الحكم بحرية الولد اما غير المسبي لا يكون نسبه حرا
الا وان يكون هو حرا لان حرية الابوين تقتضي حرية الولد الا ان يجري السبي على الولد فاذا لم يجر بقيت
هذه اللفظة موجبة حرية الولد ولو قال له ابواك حران لم يعتق على كل حال لانه يجوز ان يكون
الابوان حرين ويكون هو رقيقا بان عتق ابواه بعد ولادته واذا قال لعبده عتقك علي واجب لا
يعتق بخلاف ما لو قال طلاقك علي واجب هكذا ذكر في فتاوى الفضلي الفرق ان العتق قد يجب في
الجملة فلم يتمحض هذا اللفظ وقوع العتق بخلاف الطلاق لان نفس الطلاق لا يجب بحال وانما
يجب حكمه بعد وقوعه فاقتضى هذا وقوع الطلاق وقد ذكر القدوري في شرحه في مسيلة الطلاق
عن ابي حنيفة ومحمد بخلاف ما ذكر هاهنا وقد ذكرنا ذلك في كتاب الطلاق واذا قال لعبده راسك
حر او قال بدنك حر فالكلام في العتق نظير الكلام في الطلاق ففي كل ما يقع الطلاق بالاضافة
اليه يقع العتق بالاضافة اليه وما لا يقع الطلاق بالاضافة اليه لا يقع العتق بالاضافة اليه وقد مر
فصل الطلاق في كتاب الطلاق وعن ابي يوسف فيمن قال لغلامه ذكرك حر انه يعتق كما قال له
فرجك حر واذا قال لعبده راسك راس حر او قال بدنك بدن حر قال بالاضافة لا يعتق عبده لان
معناه مثل راس حر مثل بدن حر وانه تشبيه والتشبيه لا يقتضي المساواة من كل وجه ولو
نون فقال راسك راس حر بدنك بدن حر عتق لان هذا صفة وليس بتشبيه ولو قال ما انت الا
مثل الحر لا يعتق لان هذا تاكيد في التشبيه والتشبيه لا يوجب العتق ولو قال ما انت الا حر عتق
لانه كلام اشتمل على النفي والاثبات وهذا اكد ما يكون من الاثبات فكان هذا او قوله انت حر سوا
لو ان عبدا قال لمولاه ازادي من سد اكن فقال المولى ازادي تو بيدا كردم لا يعتق العبد لانه يحتمل
انه اظهر بالتعليق لا بالتنجيز رجل قال لعبده انت غير مملوك فهذا لا يكون عتقا منه ولكن ليس له
ان يدعيه وان مات لا يرثه بالولا وان قال المملوك بعد ذلك اني مملوك له فصدقه كان مملوكا له
رواه ابراهيم عن محمد وفي الفتاوى عبدا خذ منديل مولاه ووضعه تحته فقال المولى بار خداي
مرا دستار من مي بايد تا بر خود نهد لا يعتق العبد بهذا اللفظ لان معناه اين بنده مرا و بهذا لا
يثبت العتق لانه استهزاء واذا قال لعبده يا سيد او قال له يا سيدي او قال لامته يا سيدة او
قال لها يا سيدتي او قال له يا ازاد مرد او قال يا ازاد مرد من او قال لها يا ازاد زن او قال لها يا كدبانو يا كدبانو
من فان نوى العتق في هذه المسايل يثبت العتق بلا خلاف وان لم ينو العتق اختلف المشايخ فيه
واختيار الفقيه ابي الليث انه لا يعتق لانه يراد ببعض هذه الالفاظ اللطف وببعضها الاستهانة
وليس فيه ذكر ما يختص بالعتاق فداياه ولو قال لغلامه يا ازاد مرد بدون حرف الالف لا يعتق وان
نوى العتق هكذا حكي عن الفقيه ابي بكر ولو قال لغلامه انت مولاي او قال له يا مولاي اختلف
المشايخ فيه وذكر الكرخي انه يعتق ولا يحتاج فيه الى النية وقال هشام سالت محمدا عمن قال

لغلامه يا مولاي او قال لامته يا مولاتي قال يعتق وتعتق قلت وان قال يا سيدي يا سيدتي
قال لا يعتق وهذا ليس بشيء قال ابراهيم ابن رستم سمعت محمدا يقول لا عتق في النداء الا في
خصلتين يا حر يا حرة يا مولاي يا مولاتي قال وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وهذا لان لفظ
المولى وان كان لفظا مشتركا فانه يذكر بمعنى الناصر قال الله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا
وان الكافرين لا مولى لهم ويذكر بمعنى ابن العم قال الله تعالى واني خفت الموالي من وراي ويذكر
بمعنى المولى الاسفل الا انه يعين مولى الاسفل هاهنا لان المولى لا يستنصر بعبده عادة ونسب
العبد معروف فانتفى معنى الناصر ومعنى ابن العم وكذلك معنى المولى الاعلى منتفي وانه ظاهر
فتعين معنى مولى الاسفل وانما لا يحتاج الى النية لان اللفظ المشترك اذا تعين فيه بعض وجوهه
كان الحكم في ذلك الوجه ثابتا بطريق الحقيقة فلا يحتاج فيه الى النية اذا قال اين كو بچه منست
قال ذلك لغلامه او لامته هل يعتق فيه اختلاف المشايخ واختيار الصدر الشهيد الكبير برهان
الايمة رحمه الله انه لا يعتق لانه لا يراد به التحقيق الا ترى انه يقال في العرف اين كو بچگان اين ديه اند
ولا يراد به التحقيق واذا قال لغلامه اي جان بدر لا يعتق في باب تنبيه المحب واذا قال لغلامه
بالفارسية تا تو بنده من بودي بعذاب تو اندرم واكنون كه نيستي بعذاب تو اندرم فقد قيل
انه يعتق في القضاء لانه اقر بالعتق وقيل لا يعتق بدون النية عند ابي حنيفة رحمه الله كما في قوله
لامراته لست لي بامراة واشباه ذلك وهذا لانه ليس من ضرورة ان لا يكون عبده ان يكون حرا لجواز
لجواز ان يكون عبد غيره وسياتي بعد هذا ما يوكد هذا القول قال لجاريته وجهك اضوء
من الشمس يا انا عبدك لم تعتق لان هذا كلمة اللطف لا للتحقيق رجل قال لعبده وهبت لك نفسك
بعت منك نفسك عتق قبل او لم يقبل نوى او لم ينو وكذلك اذا قال وهبت لك رقبتك فقال لا اريد
عتق وذكر مسيلة هبة الرقبة في موضع اخر وقال لا يعتق والاول اصح لان الهبة والبيع يقتضيان
زوال الملك الا انه اذا اوجبه لانسان يكون مزيلا الملك اليه فيشترط قبوله واذا اوجبه للعبد
يكون مزيلا للملك بطريق الاسقاط فلا يشترط القبول واذا قال لعبده لا سبيل لي عليك فان نوى العتق
يعتق وان لم ينو لا يعتق لان هذا اللفظ يحتمل وجوها شتى يحتمل لا سبيل لي عليك عقوبة ولوما لانك
وفيت بما امرتك به ويحتمل لا سبيل لي عليك لاني بعتك ويحتمل لاني اعتقتك وكذلك اذا قال
لا ملك لي عليك لا يعتق ما لم ينو لانه يحتمل وجها اخر سوى العتق يحتمل لا ملك لي عليك لاني
بعتك لاني وهبتك وكذلك اذا قال خرجت عن ملكي خليت سبيلك لا يعتق ما لم ينو لانه يحتمل وجها
اخر سوى العتق وهذه المسايل توكد القول الثاني في المسيلة التي تقدم ذكرها وروى عن محمد انه
اذا قال لا سبيل لي عليك الا سبيل الولا فهو حر في القضاء ولا يصدق انه لم يرده لانه لما استثنى سبيل
الولا فقد عين في نفي السبيل جهة الحرية اذ لا ولاء الا بعد الحرية ولو قال الا سبيل الموالاة دين في
القضاء لان اطلاق الموالاة ينصرف الى الموالاة في الدين وان جاز ان يعبر بها عن ولاء العتق ولو
قال له اذهب حيث شيت توجه اينما شيت من بلاد الله لا يعتق وان نوى لان هذا يستدعي زوال
يد المولى عنه وزوال يد المولى عن العبد لا يوجب العتق ولو قال لا سلطان لي عليك ونوى به
العتق لا يعتق بخلاف ما اذا قال لا سبيل لي عليك ونوى به العتق والفرق ان السبيل في اللغة
عبارة عن الطريق المسلوك الا ان العمل بحقيقته غير ممكن اذا اضيف الى العبد لان العبد ليس بطريق

مسلوك فيجعل كناية عن الملك لان الملك فى العبد بمعنى الطريق لان الطريق ما يتوصل به الى
غيره والملك فى العبد مما يتوصل به الى التصرفات شرعا وكانه قال لا ملك لى عليك و لو قال لا ملك
لى عليك وينوى به العتق يعتق كذا هاهنا فاما السلطان فى اللغة يذكر ويراد به الحجة ويذكر ويراد
به الاستيلاء واليد فكانه قال لا حجة لى عليك لا يد لى عليك ولو نص على هذا لا يعتق وان نوى كذا
هاهنا فرق بين قوله لا ملك لى عليك وبين قوله لا يد لى عليك ولا حجة لى عليك يجعل قوله لا ملك
لى عليك من كنايات العتق ولم يجعل قوله لا يد لى لا حجة لى عليك من كنايات العتق و الفرق ان قوله
لا يد لى عليك يتعرض لنفى اليد لا لنفى الملك واليد تنتفى من غير انتفاء الملك كما فى الاجارة والكتابة
فلو جعل كناية عن العتق وفيه ازالة اليد والملك يودى الى ان يثبت باللفظ اكثر مما وضع له اللفظ
وانه لا يجوز وكذا قوله لا حجة لى يتعرض لنفى الحجة لا لنفى الملك والتقريب ما مر اما قوله لا ملك
لى عليك يتعرض لنفى الملك مطلقا الرقبة واليد فيه سواء فلو جعل كناية عن العتق وفيه ازالة الملك
الرقبة واليد لا تودى الى ان تثبت باللفظ اكثر مما وضع له فلهذا افترقا و اذا قال لامته انت طالق
او ذكر شيا من كنايات الطلاقات نحو قوله بنت منى او حرمتك او انت خلية او ما اشبه ذلك
وهو ينوى العتق لا تعتق فى جميع ذلك عندنا و عن ابى يوسف اذا قال لامته طلقتك وينوى
العتق عتقت لان الاطلاق تقتضى زوال اليد فهو بمنزلة قوله خليت سبيلك و لو قال لها فرجك
على حرام يريد به العتق لا يعتق لانه حرم المتعة على نفسه وتحريم المتعة يجامع الرق الا ترى انه لو
اشترى اخته من الرضاعة او اشترى جارية قد وطيها ابوه صح وان كانت المتعة حراما عليه و عن
ابى يوسف فيمن قال لامته الف نون تا حا را تا او قال لامراته الف نون تا طا لام قاف انه اذا نوى
الطلاق والعتاق تطلق المراة وتعتق الامة وهذا بمنزلة الكناية لان هذه الحروف يفهم منها ما
هو المفهوم من صريح الكلام الا انها لا تستعمل لذلك فصار كالكناية فى حق الافتقار الى النية و اذا
قال لعبده هذا ابنى ومثله يولد لمثله عتق العبد سواء كان معروف النسب او مجهول النسب و ان
وان كان مثله لا يولد لمثله عتق العبد عند ابى حنيفة خلافا لهما واحتج محمد على ابى حنيفة فقال
الا ترى انه لو قال لغلامه هذه ابنتى او قال لجاريته هذا ابنى فانه لا يعتق من مشايخنا من قال هذه
المسئلة على الاختلاف ايضا ومحمد رحمه الله كثيرا ما يستشهد بالمختلف على المختلف ويكون غرضه
نقل الكلام الى ما هو اوضح و منهم من قال لا بل تلك المسئلة على الاتفاق وهو الاظهر و اذا قال
لعبده يا ابنى ذكر فى النوادر انه يعتق و روى الحسن عن ابى حنيفة انه لا يعتق وهو الصحيح فعلى ما ذكر
فى النوادر لا يحتاج الى الفرق بين قوله يا ابنى وبين قوله يا حر وعلى رواية الحسن يحتاج الى الفرق
و الفرق وهو ان النداء لاستحضار المنادى وذلك بذكر ما هو وصف له بقضية الاصل حتى يعلم انه هو
المقصود بالنداء فاذا ناداه بوصف يملك ايجابه فيه كما فى قوله يا حر يجعل ذلك بمنزلة الايجاب
ليكون النداء بما هو وصف له واذا ناداه بوصف لا يملك ايجابه فيه كما فى قوله يا ابنى لا يجعل ذلك
بمنزلة الايجاب ليكون النداء بما هو وصف له فيكون الاستحضار بصورة اللفظ وهو وقوع العتق
بقوله ابنى باعتبار معنى هذا اللفظ وهو البنوة لا باعتبار الصورة فلهذا لا يقع الاعتاق و لو قال
لغلامه يا اخى يا عمى او قال لامراته يا اختى يا عمتى يا خالتى لا يعتق وهو بناء على ما قلنا و لو قال لغلامه
هذا عمى ذكر فى بعض النسخ انه لا يعتق و من مشايخنا من قال يعتق هكذا ذكر شيخ الاسلام فى شرحه و فى

ومحمد كثيرا ما يستشهد بالمختلف على المختلف ويكون غرضه نقل الكلام الى الاوضح

مجموع

مجموع النوازل لو قال لغلامه هذا عمى او قال هذا خالى او قال لامته هذه خالتى وهذه عمتى
يعتق و لو قال هذا اخى وهذه اختى لا يعتق لان الاخ اسم مشترك يذكر ويراد به الاخ من حيث
القبيلة و يذكر ويراد به الاخ من حيث النسب والمشترك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا
اخى لابى او قال لامى يعتق عليه ولا كذلك اسم العم واسم الخال و روى الحسن عن ابى حنيفة فى
قوله هذا اخى هذه اختى انه يعتق و فى فتاوى ابى الليث رحمه الله اذا قال لغلامه هذا ولدى الاكبر
عتق فى القضاء لانه اقر بالبنوة والاقرار بالبنوة اقرار بالعتق ولا يعتق ديانة لان هذه الكلمة تستعمل
للطف والتشبيه • عبد فى يدى رجل قيل له اعتقت هذا فاشار براسه اى نعم لا يعتق و لو كان فى
يدى رجل صبى قيل له اهذا ابنك فاشار براسه اى نعم ثبت النسب منه و الفرق وهو ان العتق
يتعلق ثبوته بالعبارة والاشارة لا تقوم مقام العبارة عند القدرة عليها اما النسب لا يتعلق ثبوته
بالعبارة الا ترى ان الولد المولود على الفراش ثابت النسب من صاحب الفراش وان لم يصرح به فجاز
ان يثبت بالاشارة اذا قال لعبده انت لله لا يعتق فى قول ابى حنيفة وان نوى لانه وصفه
بوصف هو ثابت قبل وصفه فان جميع الاشياء لله والعتق لا يثبت الا باثبات وصف لا يوصف
به المملوك قبل العتق وقال ابو يوسف يقع العتق اذا نوى لان العتق يقع لله تعالى غالبا فاذا نوى
العتق بهذا اللفظ فكانه قال انت حر لله و هكذا روى عن محمد قال هشام سالت ابا يوسف
عن رجل قال فى صحته او مرضه جعلتك لله قال ان نوى العتق عتق وان لم ينو العتق او مات ولم
يبين لم يعتق لانه يحتمل انه اراد به النذر ويحتمل انه اراد به العتق فلا يتعين لاحدهما الا بالنية اذا
مات لم يلزم الورثة شى لان النذر يسقط بالموت و لو قال انت عبد الله لا يعتق بالاجماع فى
العيون اذا قال لامته الحامل انت حرة وقد خرج منها بعض الولد ان كان الخارج اقل يعتق وان كان الخارج
اكثر لا يعتق لان للاكثر حكم الكل لا لما دونه وذكر هشام والمعلى عن ابى يوسف فيمن قال لامته الحبلى
وقد خرج منها نصف بدن الولد انت حرة قال ان كان الخارج النصف سوى الراس فهو مملوك وان كان
الخارج النصف من جانب الراس ومعناه ان يكون الخارج من البدن مع الراس نصفا فالولد حر

الفصل الثالث فى تعليق العتق واضافته وما هو فى معناهما

ذكر فى المنتقى اذا قال لمملوكه ان طلقتك فانت حر عتق حين سكت والملك الحادث بعد اليمين ملك
وهكذا لقوله ان صححت وهى صحيحة فى مجموع النوازل رجل قال لعبده اذا سقيت الحمار فانت حر
فذهب العبد بالحمار الى الماء فلم يشرب الماء عتق العبد لانه قد سقاه و فى المنتقى رجل قال ان اشتريت
عبد فلان فقد صار حرا او قال فقد جرى فيه العتق فاشتراه عتق و لو قال ان اشتريت عبد فلان عتق
او قال جرى فيه العتق فاشتراه لا يعتق روى خالد ابن صبيح عن ابى يوسف فى رجل قال كلما دخلت هذه
الدار فعبدى حر وله عبيد فدخلها اربع مرات دخل عليه بكل دخلة عتق يوقعه على ايهم شاء واحدا بعد
واحد • ابراهيم ابن رستم عن محمد رجل قال لعبده انت حر على ان تدخل الدار فهو حر دخل او لم يدخل و
ايضا اذا قال لعبده انت حر على انه ان بدا لى رددتك جاز العتق وبطل الشرط وقال اذا كان شرطه
فى شى يجب عليه اى على العبد فلا شى عليه ولا يثبت الحرية ما لم يقبل واذا كان الشرط فى شى لا
يجب فهو حر قبل او لم يقبل اذا قال لعبده ان شئتك فانت حر ثم قال لا بارك الله فيك لا يعتق
لان هذا ليس بشتم بل دعاء عليه • رجل قال لمكاتبه انت عبدى فانت حر لا يعتق لان فى كونه عبدا

قصورا وهو نظير ما لو قال لمطلقته طلاقا باينا ان انت امراتي فانت طالق لا تطلق لان في كونها
امراة له قصورا ه رجل قال لعبده رجل ان وهبك مولاك مني فانت حر فوهبه منه فهذا على وجهين
اما ان كان العبد في يد الواهب وفي هذا الوجه لا يعتق العبد قبل او لم يقبل سلم اليه او لم يسلم
لانه انحلت اليمين بنفس الهبة ولا ملك واما ان كان العبد وديعة في يد الموهوب له وهو الحالف وانه
على وجهين ان بدا الواهب فقال وهبته منك لا يعتق قبل الموهوب له او لم يقبل لان اليمين انحلت
بنفس الايجاب ولا ملك وان بدا الموهوب له وهو الحالف فقال هبه مني فقال صاحب العبد
وهبته منك عتق العبد لان القبول لما ثبت والعبد مقبوض ثبت الملك كما وهبه منه فينحل اليمين
بالهبة والملك ثابت فلهذا اعتق ذكره الصدر الشهيد رحمه الله في باب العتق وفي النوازل اذا
قال الرجل كل عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا شراء فاسدا ثم اشتراه ثانيا شراء صحيحا لا يعتق
لان اليمين انحلت بالشراء الفاسد لان الشرى الفاسد شرى حقيقة لكن لم يعتق العبد لعدم
الملك لعدم شرطه وهو القبض فلا ينحل بالشراء الصحيح وهذا بخلاف ما لو قال كل امراة اتزوجها فهي
طالق فتزوج امراة نكاحا فاسدا ثم تزوجها ثانيا نكاحا صحيحا تطلق لان هنالك اليمين لا ينحل بالنكاح
الفاسد لان النكاح الفاسد ليس بنكاح على الحقيقة واذا لم ينحل اليمين بالنكاح الفاسد ينحل بالنكاح
الصحيح فلهذا افترقا وفي الزيادات عبد بين رجلين قال احدهما للعبد انت حر على الف درهم
فقبل العبد ذلك عتق نصيبه لا غير عند ابي حنيفة ولا يلزمه الا خمسماية لان الالف تقابل بجميع الرقبة
ولم يعتق من جهته الا نصف الرقبة ويرجع الشريك الاخر على المعتق بنصف ما قبض من العبد لانه
كسب شخص نصفه مملوك للساكت ثم يرجع المعتق على العبد بنصف ما اخذ منه لان الماخوذ من
العبد بدل نصف الرقبة وقد سلم للعبد نصف الرقبة ولم يسلم للمولى الا نصف البدل فيرجع
عليه بالنصف الاخر ولو كان قال نصيبي منك حر على الف درهم فقبل العبد ذلك عتق نصيبه
لا غير عند ابي حنيفة وكان على العبد الف درهم هاهنا للمعتق بخلاف الفصل الاول والفرق
ان في هذا الفصل الالف مقابل بحرية نصيبه وقد سلم له ذلك فيلزمه كل الالف ولا كذلك
في الفصل الاول ويرجع الساكت على المعتق بنصف ما قبض من العبد ثم المعتق يرجع بذلك
على العبد لما مر وهذا كله قول ابي حنيفة واما على قول ابي يوسف ومحمد اذا اعتقه احدهما او
اعتق نصيبه عتق كله لان الاعتاق عندهما لا يتجزي وكان على العبد الف درهم في الوجهين
جميعا لان الالف مقابل بجميع العبد وقد سلم العبد جميع الرقبة من جهته ويرجع الساكت
على المعتق بنصف ما اخذ من العبد ثم المعتق يرجع بذلك على العبد هكذا وقع في بعض النسخ
ووقع في بعضها لا يرجع الساكت على المعتق بما اخذ من العبد قالوا تاويل ما ذكر ان الساكت
يرجع على المعتق ان يكون المودى كسب الرق فيكون كسب عبد مشترك وتاويل ما ذكر ان الساكت
لا يرجع ان المودى كسب ما بعد الاعتاق وعندهما الاعتاق لا يتجزى فكان هذا كسب حر عندهما
وفي ابواب البيوع من الزيادات اذا قال لعبده انت حر بالف درهم او قال على الف درهم فقال
العبد قبلت العتق في نصفي لا يجوز عند ابي حنيفة ولا يعتق ولا يلزمه شي وعندهما يعتق
ويلزمه الالف لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فصار قبول العتق في النصف قبولا في الكل وعند
ابي حنيفة الاعتاق يتجزى فلو صح قبوله في النصف يعتق نصفه بخمسماية ويخرج النصف الاخر

الى الحرية بالسعاية فتنقص يد المولى عن العبد بايجاب الدين في ذمته وانه مفلس والدين
في ذمة المفلس تاوى فيتضرر به المولى وان قالت للمولى قبلت العتق في نصفي بخمسماية
فهو باطل بالاجماع اما عند ابي حنيفة فظاهر واما عندهما فلان قبول العتق في النصف لما
كان قبولا في الكل عندهما صار كانه قبل العتق في الكل بخمسماية ولو قبل العتق في الكل بخمسماية
لا يجوز ولا يعتق لان المولى ما رضي به كذا هاهنا ولو قال العبد لمولاه اعتقني على الف درهم
او قال بالف درهم فقال المولى اعتقت نصفك فعلى قولهما عتق كله وعليه الالف وعلى قول
ابي حنيفة ان كان العبد قال اعتقني بالف فقال المولى اعتقت نصفه عتق نصفه بخمسماية
ويجب عليه السعاية في النصف الثاني ولو كان قال اعتقني على الف درهم فقال المولى اعتقت
نصفك عتق نصفه بغير شي وفي مجموع النوازل رجل قال لعبده انت حر بعد موتي ان لم تشرب
الخمر فاقام شهرا ثم شرب الخمر قبل ان يعتق بطل عتقه وان رفع الامر الى القاضي بعد موت المولى
قبل ان يشرب الخمر فامضى فيه العتق ثم شرب الخمر بعد ذلك لم يرد الى الرق ولو قال لعبده انت
حر على ان لا تشرب الخمر فهو حر شرب الخمر او لم يشرب وفي المنتقى الحسن ابن ابي مالك عن ابي
يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابي يوسف اذا اشكل امر الغلام في الاحتلام فقال
قد احتلمت صدق فيما له وفيما عليه كما تصدق الجارية فعلى هذا اذا قال لغلامه اذا احتلمت
فانت حر فقال قد احتلمت عتق وفي نوادر ابن سماعة عن محمد اذا قال الرجل اول غلامين اشتريهما حران فاشترى غلاما
ثم اشترى غلامين لم يعتق واحد منهم ولو اشترى اولا غلاما ثم اشترى غلاما وامة عتق
الغلامان اما الفصل الاول فلان المشترى اولا ليس بغلامين والغلامان ليسا باولين لان الاول
اسم فرد سابق لم يسبقه مثله واما الفصل الثاني فلان الغلامان اول غلامين اشتريهما لانه
لم يسبقهما سوى غلام وفي الجامع اذا قال اول عبد املكه فهو حر فملك عبدين ثم عبدا لم
يعتق واحد منهم لانه اوجب العتق لاول عبد ملكه والاول اسم لفرد سابق وفي العبدين
ان وجد السبق لم توجد الفردية وفي العبدان وجد الفردية لم يوجد السبق وهذا بخلاف
ما اذا قال اول عبدين املكهما حر فملك عبدين عتقا لانه هناك اضاف العتق الى اول عبدين يملكهما
فتعتبر الاولية في العبدين وقد وجد وهاهنا اضاف العتق الى اول عبد يملكه فتعتبر الاولية
في العبد الواحد ولم يوجد وكذلك اذا قال اول عبد املكه واحدا فهو حر فملك عبدين ثم ملك
عبدا لم يعتق واحد منهم لان قوله واحدا ذكره ولا ذكره سواء لانه لا يفيد الا ما افاده صدر الكلام
لان قوله واحدا صفة العبد بالتفرد وقد استقر بانفراد العبد بقوله اول عبد املكه لان الاول
اسم لفرد سابق ولو قال اول عبد املكه وحده فهو حر فاشترى عبدين ثم اشترى عبدا عتق
الثالث بخلاف قوله اول عبد املكه واحدا والفرق ان قوله وحده تقتضي الانفراد في الفعل
المقرون به فلا تقتضي الانفراد في الذات وقوله واحدا يقتضي الانفراد في الذات الا ترى انه لا يستقيم
ان يقال عبد وحده ويستقيم ان يقال عبدا املكه وحده وكذلك اذا قلت في الدار رجل وحده
يفيد ذلك صفة التفرد للرجل في الفعل المقرون به وهو الكينونة في الدار حتى لو كان في الدار صبي
او امراة مع الرجل يكون كاذبا واذا قلت في الدار رجلا واحدا تقتضي ذلك صفة التفرد للرجل في ذاته
حتى لو كان في الدار مع الرجل صبي او امراة لا يكون كاذبا اذا ثبت هذا فنقول قوله املكه وحده

يقتضي التفرد في الفعل المقرون به وهو الملك فيصير مضيفا العتق الى اول عبد موصوف
بصفة التفرد في الملك والعبد الثالث بهذه الصفة وصار كما قال اول عبد اسود املكه
فهو حر فملك عبدين ابيضين ثم ملك عبدا اسود عتق لانه اضاف العتق الى اول عبد موصوف
بصفة التفرد بالسواد وهذا العبد بهذه الصفة اما قوله املكه واحدا يقتضي التفرد في الذات
فيصير مضيفا العتق الى اول عبد موصوف بصفة التفرد في الذات والثالث ليس بهذه الصفة
وفي فتاوى ابي الليث اذا قال ان اشتريت عبدين فهما حران فاشترى ثلاثة اعبد في صفقة
عتق اثنان منهم والخيار الى المولى وكذلك اذا اشترى عبدا ثم عبدين ولو اشترى عبدا واعتقه
ثم اشترى عبدين عتق العبدان ايضا فيعتقون جملة لان العبد الاول خرج من ان يكون
مرادا بقوله فهما حران لانه انشاء العتق والاول بعد ما انشأ العتق لم يبق محلا للانشاء
فتعين العبدان الاخران بقوله فهما حران واذا قال اخر غلام اشتريه فهو حر فهذا على المنفرد الذي
تاخر عن غيره في الزمان فاذا اشترى غلاما ثم غلاما ثم مات الحالف عتق الاخر مستندا الى حين
الشرى ويعتبر عتقه من جميع المال اذا كان الشرى في حالة الصحة وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ومحمد يعتق مقصورا على الحال واذا قال اخر غلام اشتريه حر فاشترى غلاما ثم اشترى اخر
ثم باع الثاني ثم اشتراه ثم مات فعلى قول ابي حنيفة يعتق العبد الثاني بالشراء الاول والملك الاول
وينقض بيعه الثاني وقال محمد يعتق في الملك الثاني بالشراء الثاني ولا ينقض ذلك البيع
ولو كان اشترى ثلاثة اعبد واحدا بعد واحد ثم باع الاخر منهم ثم مات الرجل فبيع الاخر ينقض
ويعتق في قول ابي حنيفة وقال محمد لا يعتق لانه انما يقع اليمين يوم يموت فوقعت اليمين وليس في ملكه
الا ترى انه لو قال لعبده ان لم اشتر بعدك عبدا فانت حر ثم باع عبده ولم يشتر غيره حتى مات فانه
لا يعتق واذا نظر الرجل الى عشرة اعبد وقال اخركم تزوجا حر فتزوج عبد ثم عبد ثم عبد ثم تزوج
العبد الاول امراة اخرى وذلك كله باذن المولى ثم مات المولى لم يعتق واحد منهم لان بموت المولى لا
يتبين اخرهم تزوجا لجواز ان يتزوج الباقون بعد موته بخلاف قوله اخر عبد اشتريه حر لان هناك
بموت الحالف يتبين الاخر اذ لا يمكنه الشراء بعد موته ولو وقت وقتا فقال اخركم تزوجا اليوم حر
فتزوج واحد منهم بامره ثم تزوج اخر بامره ثم تزوج الاول بامراة اخرى بامره ثم غربت الشمس عتق العبد
الثاني دون الذي تزوج مرتين لوقوع التيقن بثبوت صفة الاخرية للثاني دون الذي تزوج مرتين
لان الذي تزوج مرتين اتصف بالاولية والاخرية في النكاح الاول فلا يتصور اتصافه بالاخرية لو
قال اخر تزوج يوجد من احدكم اليوم فالذي تزوج حر فتزوج عبد ثم عبد ثم تزوج الاخر ثم غابت
الشمس عتق الذي تزوج مرتين بخلاف الفصل الاول وهو قوله اخركم تزوجا والفرق ان في قوله اخركم
تزوجا جعل الاخرية صفة للعين وهو الزوج فراعى الاخرية في الفعل اعتبارا للتصرف على الوجه
الثاني به في الفصلين جميعا واذا قال اوسط عبد اشتريه حر فاعلم بان الاوسط لغة اسم
بمعنى الوسط والوسط اسم لفرد يتخلل بين عددين متساويين لا يشاركه غيره في اسمه ومعناه
فبعد ذلك ينظر ان كان الذي جعله وسطا فردا لا يتصور وجوده على هذه الهيئة الا في الاعداد
الزوج مثاله الاول الواحد لا يتصور ان يكون وسطا الا في الاعداد الفرد لان اقل ذلك ان
يتقدمه واحد ويتاخر عنه واحد فيصير ثلاثة ومثال الثاني الاثنين لا يكونان وسطا الا في الاعداد

الزوج لان اقل ذلك ان يتقدمهما واحد ويتاخر عنهما واحد فيصير اربعة وعلى هذا الاعتبار
في جميع ذلك زاد او نقص فاذا اوجب العتق للعبد الاوسط فكل من تيقن انه ليس باوسط لا يحكم
بعتقه وكل من تيقن بكونه اوسطا يحكم بعتقه فاذا مات الحالف وكان الذي اشتراهم شفعا فليس
فيهم اوسط وان كانوا خمسا او تسعا مثلا كان الاوسط الفرد المتخلل بين شفعين وكل من دخل في النصف
الاول من الحساب خرج من ان يكون اوسطا قال في الجامع اذا قال الرجل لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة
فهو حر فحملوها جميعا ينظر ان كانت الخشبة خفيفة يقدر الواحد على حملها لا يعتقون حتى يحملها
واحد بعد واحد وان كانت الخشبة ثقيلة لا يقدر الواحد على حملها وانما يقدر عليه اثنان او
اكثر عتقوا والوجه في ذلك ان كلمة اي تتناول واحدا منكرا من جملة ما اضيف اليها هذه الكلمة
وقد وصف ذلك المنكر هاهنا بصفة عامة وهي الحمل لان الحمل اضيف الى جميع العبيد الذي اضيف
اليهم كلمة اي فاوجب عموم العبيد سواء كانت الخشبة ثقيلة او خفيفة بعد ذلك الكلام في ان
النكرة صارت موصوفة بحمل جميع الخشبة او بعضها فنقول اذا كانت الخشبة خفيفة بحيث يقدر الواحد
على حملها صارت النكرة موصوفة بحمل جميع الخشبة لان الخشبة اسم لجميعها وقد اضاف حملها الى
كل واحد والعمل بالحقيقة لكن بان يجعل شرط العتق في حق كل واحد حمل جميع الخشبة اذ يتاتى ذلك من
كل واحد فيجعل ذلك شرطا في حق كل واحد عملا بحقيقة الكلام فلا يعتق واحد منهم ما لم يحمل
كل الخشبة وهو نظير ما لو قال لعبيده ايكم اكل هذا الرغيف فهو حر فاكله اثنان او اكثر من ذلك لا
يعتق واحد منهم سواء كان يقدر الواحد على اكله بدفعة واحدة او بدفعتين او دفعات فصار
الداخل تحت كلمة اي موصوفا باكل جميع الرغيف فلا يعتق باكل بعض الرغيف وستاتي مسئلة
الرغيف في المسائل المتفرقات وما فيها من اختلاف المشايخ اما اذا كانت الخشبة ثقيلة بحيث لا
يقدر الواحد على حملها فالنكرة صارت موصوفة بحمل بعض الخشبة لان العمل بحقيقة الكلام متعذر
لان حمل جميع الخشبة لا يتاتى من كل واحد في هذه الصورة فيعمل بمجازه ويجعل الشرط من كل واحد
منهم حمل بعض هذه الخشبة وهو نظير ما لو قال لعبيده ايكم شرب ماء هذا البحر فهو حر فشرب
كل واحد منهم قطرة عتقوا لان العمل بحقيقة هذا الكلام متعذر فيعمل بمجازه ويجعل الشرط في حق
كل واحد من العبيد شرب بعض الماء ثم ان محمدا رحمه الله يقول في الكتاب اذا كانت الخشبة ثقيلة
يقدر على حملها اثنان فحملوها جميعا عتقوا لان الشرط في هذه الصورة حمل بعض الخشبة والبعض
من حيث انه بعض لا ينفصل فيه بين قدر وقدر ونقول ايضا اذا كانت الخشبة خفيفة بحيث يقدر
الواحد على حملها اذا حملها واحد عتق واذا حملها واحد بعد واحد عتقوا وفيه نوع اشكال لان هذا
اللفظ ان كان خاصا ينبغي انه اذا حملها الواحد وحكم بعتقه انه لو حملها اخر بعد ذلك انه لا يعتق
وان كان عاما ينبغي ان لا يعتق واحد منهم ما لم يحملوها جميعا واحدا بعد واحد كما لو قال ان حملتم
هذه الخشبة فانتم احرار والجواب هذا اللفظ خاص بصورته عام من حيث المعنى فاذا حملها واحد
عتق عملا بخصوص الصورة واذا حملوها جميعا واحدا بعد واحد عتقوا عملا بعموم المعنى بخلاف
قوله ان حملتم هذه الخشبة لانه عام صورة ومعنى فما لم يحملوها لا يعتقون وفي الفتاوى
رجل قال كل جارية اشتريها ما لم اشتر فلانة الجارية سماها فهي حرة ثم الجارية المحلوف عليها غابت
او ماتت فاشترى جارية اخرى قبل الموت لا تعتق عند ابي حنيفة ومحمد لانه وجد الشرط واليمين

سابقة على قولهما لفوات الغاية وفي الغيبة تعتق ما لو يظهر موتها بلا خلاف لان تجرد الغيبة
لا يبطل اليمين بلا خلاف اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه معا
عتقوا ولو بشره واحد بعد واحد عتق الاول خاصة ولو امر واحدا منهم عبدا اخر ان يذهب الى
مولاه برسالته فان اضاف الرسول الخبر الى المرسل بان قال ان فلانا يقول لك ابشرك بقدوم فلان
او قال ان فلانا ارسلني اليك ويقول ابشرك بقدوم فلان عتق المرسل دون الرسول وان قال الرسول
ابشرك بقدوم فلان وارسلني فلان اليك عتق الرسول دون المرسل رجل قال لعبده
انت حر قبل الفطر والاضحى بشهر فانه يعتق في اول رمضان لان اوله وقت قبل الفطر والاضحى
بشهر وهو نظير ما لو قال لعبده انت حر قبل موت فلان وفلان بشهر فمات احدهما لتمام شهر من وقت
هذه المقالة عتق العبد لان هذا وقت قبل موت فلان وفلان بشهر وفي النوادر المعلا عن
ابي يوسف رجل قال ان اشتريت فلانا فهو حر وادعاه رجل انه ابنه ثم اشترياه جميعا فهو حر
ونصف ولائه للذي حلف بعتقه وهو ابن الذي ادعاه وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف
رجل قال ان اشتريت من هذا العبد شيئا فهو حر ثم اشتراه هو وابوه فانه يعتق بالقرابة
ولا يقع عتق الحالف عليه لان النسب قد تقدم الملك وتقدم عتق الحالف وفي المنتقى رجل قال
لعبد ان اشتريتك انا وابوك فانت حر فاشترياه عتق على الاب بالقرابة عند ابي يوسف وعتق
باليمين عند ابي حنيفة وفي نوادر داود ابن رشيد عن محمد رجل قال لغلام في يدي رجل ان اشتريته
فهو حر ثم اقر انه لفلان ثم اشتراه كان للمقر له ولا يعتق وفي نوادر ابن سماعة عن محمد اذا قال
كل مملوك اشتريته فهو حر الى سنة فاشترى عبدا قال لا يعتق حتى ياتي عليه سنة من يوم اشترى
ولو قال كل مملوك اشتريه الى سنة فهو حر يعتق ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق ما يستفيد
الا اذا عناه لان قوله افعل وان كان للحال والاستقبال حقيقة الا انه للحال احق لان الحال
مقصور كالماضي والمستقبل يجب ان تكون له صيغة على الخصوص ولا صيغة له على الخصوص الا هنا
بخلاف الاستقبال لان للاستقبال صيغة على الخصوص وهو قوله سوف افعل فكانت هذه الكلمة
احق للحال من هذا الوجه فانصرف اليه فان عنى ما يستفيد صحت نيته في حق دخول ما يستفيد
تحت اليمين لا في حق خروج الحالية عن اليمين فيعتقان جملة وفي الجامع اذا قال العبد المأذون
او المكاتب كل مملوك املكه فيما استقبل فهو حر فملك مملوكا بعد ما عتق لا يعتق عند ابي حنيفة رح
وعندهما يعتق وعلى هذا الخلاف اذا قال كل مملوك اشتريه فهو حر فاشترى مملوكا بعد ما عتق
واجمعوا على انه اذا قال اذا اعتقت فكل مملوك اشتريه فهو حر فملك مملوكا بعد العتق او اشترى
مملوكا بعد العتق انه يعتق واجمعوا على انه اذا قال كل مملوك لي فهو حر او قال كل مملوك املكه فهو
حر فملك مملوكا بعد العتق انه لا يعتق فمن مشايخنا من قال ما ذكر من الخلاف يجب ان يكون على
العكس وينبغي ان يعتق ما يملكه بعد العتق عند ابي حنيفة خلافا لهما وردوا هذه المسألة الى
مسألة اخرى وهو ما اذا قال الرجل لامته اول ولد تلدينه فهو حر او قال لها ان ولدت ولدا فهو
حر فعلى قول ابي حنيفة ينصرف قوله يمينه الى الولد الحي تصحيحا للجزاء فهاهنا يجب ان ينصرف يمينه
الى ما يملكه بعد العتق تصحيحا للجزاء وعلى قولهما في تلك المسألة ينصرف يمينه الى الولد الحي والميت
فهاهنا يجب ان ينصرف يمينه الى ما يملكه في الحال والى ما يملكه بعد العتق وعامتهم ان الخلاف في

هذه المسألة على الوجه الذي ذكر في الجامع فوجه قولهما انه ذكر الملك فيما يستقبل مطلقا
فينصرف الى الملك الثابت من كل وجه لما عرف ان المطلق من الاسامي ينصرف الى الكامل وهو
الثابت من كل وجه وانما يثبت الملك لهما من كل وجه بعد العتق فينصرف يمينه الى ما يملكه بعد
العتق بخلاف قوله اول ولد تلدينه فهو حر على مذهبهما لان الولد الميت ولد من كل وجه فيتناوله
مطلق اسم الولد فلا ضرورة الى صرفه الى الولد الحي اما هاهنا بخلافه ولابي حنيفة ان قوله املك
للحال على ما مر وقوله فيما استقبل يجوز ان يكون تفسيرا لقوله املك فيصير للاستقبال ويجوز
ان يكون له تلك الحال فيصير كانه شرط عتق هذا الملك الموجود للحال فيما يستقبل فلما احتمل هذا
واحتمل ذاك وليس على احد الاحتمالين دليل لم يصلح قوله فيما استقبل صارفا قوله املك الى الاستقبال
فبقي للحال فكان موجبا العتق لما هو مملوك له للحال فكانه نص على الحال ولو نص على الحال لا يعتق
ما يملكه بعد العتق فهاهنا كذلك وقوله ذكر الملك مطلقا فينصرف الى الثابت من كل وجه وهو
الملك بعد العتق قلنا ما ذكر الملك مطلقا بل ذكره مقيدا بالحال عرف ذلك بقوله املكه فلا يمكن
صرفه الى ما بعد العتق كما لو ذكره مقيدا بالحال صريحا وفي المنتقى رواية عمرو ابن ابي عمرو عن محمد في
الاملاء انه جعل قوله كل مملوك املكه هذا الشهر او هذه السنة فهو حر بمنزلة قوله كل مملوك املكه
هذا اليوم من حيث انه يعتق ما كان في ملكه وما يستفيده في الوقت الذي سماه فان قيل في
هذا جمع بين الحال والاستقبال وهما لا يرادان بلفظ واحد قلنا ليس كذلك لان قوله املكه اليوم
يتناول القائم في ملكه للحال لان اليوم اسم للوقت من حين طلوع الشمس الى وقت غروب الشمس
والبعض فيه قد مضى والبعض منه قائم واسم اليوم يتناول القائم في ملكه بحكم الحال ثم الحال
يمتد الى غروب الشمس فيتناول الكل باعتبار امتداد الحال لا انه جمع بين الحال والاستقبال وان قال
كل مملوك املكه الساعة فهو حر فهو على ما في ملكه دون ما يستفيد وان قال كل مملوك املكه راس
الشهر وهو يملكه او يملكه في ليلة راس الشهر ويومها فهو حر في قول محمد وقال ابو يوسف هو على ما
يستفيد في تلك الليلة ويومها وعلى هذا الاختلاف اذا قال كل مملوك املكه غدا فهو حر عتق ما
اجتمع في ملكه في الغد ممن هو في ملكه للحال ومن يملكه غدا في قول محمد وعلى قول ابي يوسف
يعتق ما يستفيد في الغد لا غير فوجه قول محمد ان قوله املكه يتناول الحال حقيقة فلا يترك
حقيقته ما امكن وقد امكن اعتبار حقيقة الحال وان امتد الى الغد لان المرء قد يشتغل بامر
ويمتد ذلك الى الغد فصار الغد في امتداد الحال بمنزلة اليوم فصار هذا وما لو قال كل مملوك
املكه اليوم سواء ولابي يوسف ان الغد من الاوقات المقابلة بلا شك الا ترى انك تقول سافعل
ذلك غدا وحرف السين لا يدخل الا على المستقبل فصار الاستقبال مرادا بهذا اللفظ فخرج الحال
من ان يكون مرادا بخلاف قوله كل جارية املكها اليوم لان اسم اليوم يتناول القائم بحكم الحال
ثم الحال يمتد الى غروب الشمس فيتناول الكل باعتبار امتداد الحال وروى عن ابي يوسف انه
قال في رجل قال كل مملوك املكه يوم الجمعة فهو حر فهذا على ما يملكه يوم الجمعة ولو كان قال كل مملوك
لي حر يوم الجمعة فهذا على ما في ملكه للحال ويعتق يوم الجمعة والفرق ان في المسألة الاولى الوقت
دخل على الملك فانصرف الى المملوك في ذلك الوقت وفي المسألة الثانية الوقت دخل على العتق فبقي
قوله املكه متناولا للحال ويصير عتقه مضافا الى ذلك الوقت ولو قال اذا دخلت الدار فكل

مملوك لي يومئذ حر فهذا على ما كان في ملكه يوم دخول الدار سواء كان مملوكا له يوم اليمين
او اشتراه بعد اليمين لان قوله يومئذ ينصرف الى يوم الدخول فانما اثبت العتق لكل من كان
في ملكه يوم الدخول ولو لم يقل يومئذ وباقي المسئلة بحالها فما ملكه بعد اليمين لا يعتق لان
قوله كل مملوك لي يتناول الحال والمضاف الى الدخول في الحرية دون الملك فقد اثبت عند الدخول
الحرية فيمن هو مملوك له في الحال ولو قال كل مملوك املكه فهو حر اذا جاء غد فهذا على ما في ملكه
في الحال في قولهم بخلاف قوله كل مملوك املكه غدا ولو قال كل مملوك املكه الى ثلاثين سنة
فهذا على ما يستفيد في الثلاثين بلا خلاف ولم يدخل ما كان في ملكه يوم اليمين لان الاستقبال
منها صار مرادا لان الحال لا يمتد الى هذه المدة بيقين فتعين الاستقبال مرادا بهذا اللفظ فلا يبقى
الحال مرادا وعلى هذا اذا قال الى سنة وعلى هذا اذا قال الى ثلاثين سنة او قال سنة او قال ابدا او
قال الى ان اموت فهذا باب واحد يدخل في اليمين ما يستفيد دون ما كان في ملكه **و**لو قال عنيت
بقولي ثلاثين سنة وبقولي سنة ان يدوم ما في ملكي في الحال هذه المدة دين فيما بينه وبين
الله تعالى ولم يدين في القضاء لان الظاهر انه اذا ذكر الوقت لاستفادة الملك فيها لا لاستقرار
الملك فيها فكان مدعيا بخلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء اذا قال كل مملوك املكه ان دخلت
الدار او قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فكل مملوك املكه فهو حر فهما سواء ويتعلق بالدخول عتق
ما كان في ملكه لان قوله املكه لما كان منصرفا الى الحال لا يختلف الجواب فيه بين تاخير الشرط وتقديمه
ولو قال كل مملوك لي او قال كل مملوك املكه حر بعد غد عتق الذي كان في ملكه يوم حلف لان
قوله كل مملوك لي وقوله كل مملوك املكه يتناول المملوك القائم للحال بحقيقته وقوله بعد غد
دخل على قوله حر لا على قوله املكه فبقي قوله املكه على حقيقته **وفي** الامالي عن ابي يوسف اذا
قال كل مملوك يولد لي فهو حر ان دخلت الدار فولد له مملوك من امة كانت له يوم الحلف ثم دخل الدار
عتق **و**لو اشترى امة بعد الحلف وولدت ولدا ثم دخل الدار لا يعتق **نوع اخر من هذا الفصل**
اذا قال المولى لعبده ان اديت الى الفا فانت حر فجاء العبد بالمال وخلى بينه
وبين المولى يجبر المولى على القبول وليس معناه الاكراه بالسيف وانما معناه ان العبد اذا احضر المال
بحيث يتمكن المولى من قبضه وخلى بينه وبين المال ينزل المولى قابلا ويحكم بعتق العبد وهذا استحسان
اخذ به علماؤنا الثلاثة رحمهم الله يجب ان يعلم ان هذا التصرف يمين ابتداء وينقلب كتابة عند الاداء
اما يمين ابتداء فلان صورته صورة اليمين لان اليمين ذكر شرط وجزاء وهذا التصرف بهذه المثابة
واما كتابة معنى عند الاداء لان معنى الكتابة ان يعتق العبد بمال يؤديه الى المولى وقد وجد هذا الحد
عند الاداء ثم وفرنا على الشبهين حظهما فجعلناه يمينا ابتداء عملا بالصورة فقلنا بانه يتم بالمولى
وحده ولا يحتمل الفسخ ولا يمنع جواز البيع ولا يصير العبد احق باكسابه للحال حتى كان للمولى ان ياخذ
منه بغير رضاه وجعلناه كتابة معنى عند الاداء فقلنا اذا ادى العبد المال يجبر المولى على القبول
كما في فصل الكتابة وهذا لان المولى رضي بالعتق عند وصول العوض اليه والعبد ما سعى في اكتساب
المال الا ليصل الى العتق فلو لم يجبر المولى على القبول على التفسير الذي قلنا يتضرر به العبد **و**لو اجبر
المولى على القبول صار القبول موجودا تقديرا واعتبارا فيتحقق الشرط وهو الاداء الى المولى **و**ذكر محمد رحمه الله
في الاصل اذا قال لعبده ان اديت الى الفا فانت حر فهذا اذن منه له في التجارة والعمل لان هذا التصرف

وان كان يمينا ابتداء فهو لثبوت الكتابة لانه ينقلب كتابة عند الاداء والاذن في التجارة ثبت
بالكتابة فكذا بما هو سبب الكتابة يوضحه انه لو لم يثبت الاذن لم يصل العبد الى العتق اصلا **و**في الاصل
ايضا اذا قال لعبده ان اديت الى الف درهم فانت حر فهذا على المجلس **و**روى بشر عن ابي يوسف
انه لا يتوقف على المجلس كما في الكتابة وكما في قوله اذا اديت الى ومتى اديت الى **و**جه ظاهر الرواية ان
الاداء هاهنا بمنزلة القبول في الكتابة من حيث ان حكم الكتابة وهو المعاوضة تثبت عند الاداء هاهنا
ثم القبول في الكتابة في المجلس كذا الاداء هاهنا يعتبر في المجلس اذ لم يكن في لفظه ما يدل على الوقت
بخلاف قوله متى واذا لان ذلك للوقت يعم الاوقات كلها واذا مات المولى قبل اداء العبد بطل
التعليق لان العبد يصير ميراثا فلا يتوهم وجود الشرط بعد هذا على ملك المولى ليعتق به فلا يكون
في ابقاء اليمين فايدة بخلاف الكتابة لان المكاتب لا يصير ميراثا بل يبقى على حكم ملك الميت فيوجد الشرط
على ملك المولى وهو الاداء فيعتق فكان في ابقاء الكتابة فايدة **و**لو ادى العبد من مال اكتسبه قبل
هذا القول عتق لوجود الشرط وهو الاداء الا ترى انه لو ادى من مال غصبه من انسان يعتق وطريقه
ما قلنا ورجع المولى عليه بمثله لانه مقصود المولى حث العبد على الاكتساب ليؤدي من كسبه بعد هذا
القول فيملك المولى ما لم يكن مملوكا له قبل هذا القول وهذا المقصود لا يحصل حتى ادى من كسبه
قبل هذا القول **و**لو ادى من كسب اكتسبه بعد هذا القول لم يرجع المولى على العتق بشيء لحصول
مقصوده وهو ملك مال لم يكن مملوكا قبل هذه المقالة **و**لو قال له ان اديت الى الف درهم فانت حر
فاكتسب بعد هذه المقالة اربعة الاف درهم وادى منها الفا كان للمولى ان ياخذ منها الثلثة الاف
الباقية لانه انما يصير مكاتبا عند الاداء فيصير احق بمكاسبه عند الاداء بقدر المؤدى كانه
قال له عند الاداء كاتبتك على نفسك وعلى الف من كسبك بالف درهم ولو صرح بذلك دخل على
الكتابة الف واحد وصار هو احق بالف واحد ويكون الباقي للمولى كذا هاهنا **و**لو جاء العبد ببعض
الالف يجبر على القبول فاذا تم عتق وهذا استحسان **و**القياس ان لا يجبر على القبول لانه لا يحصل
به العتق **و**جه الاستحسان ان المولى لا يقصد بهذا الكلام اداء العبد الالف جملة وانما يقصد
اداءه اليه على التفاريق وكيف يقصد اداءه اليه جملة وان العبد مفلس وبان كان لا يحصل به
العتق هذا لا يدل انه لا يجبر على قبوله اذا كان ذلك مقصود المولى الا ترى ان المولى اذا قال لعبده
ان اديت الى اليوم الف درهم واذا قدم فلان الف درهم فانت حر فادى اليوم الفا اجبر المولى على القبول
وان كان لا يعتق بادائه لان المولى قصد ذلك كذلك هذا **و**لو كان قال لامته هذه المقالة فولدت ثم
ادت لم يعتق ولدها لان هذا التصرف تعليق ويمين ابتداء وانما يثبت حكم المعاوضة عند الاداء
فقبل الاداء هو تعليق فلا يتادى الى الولد كساير التعليقات **و**لو حط المولى شيئا عن المال المشروط
لم يعتق باداء الباقي لان هذا التصرف في الحال تعليق والتعليق لا يحتمل حط بعض الشرط فبقي
الشرط اداء الالف بتمامه ولم يوجد بخلاف الكتابة لانها معاوضة للحال فكان بدل الكتابة واجبا
شرعا يحتمل الاسقاط الا ترى انه لو ابرا المكاتب عن كل بدل الكتابة يصح فكذا اذا حط البعض اما هاهنا
المال غير واجب ليصح حط بعضه ولكن اداؤه شرط العتق وشرط العتق لا يحتمل الحط فلهذا لا
يعتق **و**لو باعه ثم اشتراه فادى المال المشروط اليه عتق ويجبر على القبول في قول ابي يوسف وقال محمد
في الزيادات لا يجبر على القبول ولكن ان قبل يعتق **و**اذا قال لعبده انت حر على الف او بالف او ان لي

عليك الفا او على الف تؤديها او على ان تعطيني الفا او على ان تجيئني بالف فقبل العبد فهو حر
ساعة قبل وما شرط دين عليه لان المولى اعتقه على المال والاعتاق على مال اثبات العتق
عند التزام المال وقد وجد ذلك بقبوله فيقع العتق بقبوله كما في البيع بخلاف قوله ان اديت
الى الف درهم لان هناك المولى علق العتق باداء الالف فلا يثبت العتق قبل الاداء ولذلك لو اعتقه
على طعام موصوف في الذمة او شيء من المكيل والموزون معلوم الجنس والوصف والقدر في الذمة
لان هذا يصلح عوضا في البيع ففي العتق اولى وان كان العوض شيا بعينه صحت التسمية وان كان
المسمى ملك الغير لان العبد ليس من اهل الملك الا ان تسمية ملك الغير عوضا صحيح فان من
اشترى شيا بعبد مملوك للغير صح العقد وصحة التسمية الا ان ثمة اذا ابى المالك ان يجيز يفسخ العقد
وهاهنا لا يفسخ العقد وعلى العبد قيمته وانما كان كذلك لان تعذر التسليم بعد صحة التسمية
توجب المصير الى القيمة ولا مدخل للقيمة في باب البيع فلهذا يفسخ العقد وللقيمة مدخل في
باب العتق بطريق الاصالة فان من اعتق عبدا على حيوان وجاء العبد بالقيمة اجبر المولى على القبول
واذا قال لعبده ان اديت الى الفا فانت حر فقال العبد للمولى خذ مني مكانها ماية دينار فاخذها المولى
لا يعتق لانه استبدال بشرط اليمين وانه لا يصح لانه يتضمن فسخ اليمين واليمين لا يحتمل الفسخ الا ان
يقول للعبد عند طلبه ذلك ان اديت الى هذا فانت حر فح يعتق باليمين الثانية كما لو قال له ان اديت
الى الف درهم فانت حر ثم قال له ان اديت الى خمساية درهم فانت حر فادى اليه خمساية يعتق
باليمين الثانية كذا هاهنا قال في الزيادات واذا قال له اذا اديت الى عبدا فانت حر ولم يصف
العبد الى قيمة ولا الى جنس فهو جائز لان هذا الكلام يمين ابتداء ومعاوضة المال بما ليس بمال انتهاء
واليمين صحيحة وان كان الشرط مجهولا ومعاوضة المال بما ليس بمال صحيحة وان لم يكن العوض الذي هو
مال معلوما كما في النكاح والكتابة واذا وجد القبول ثبت العبد دينا في الذمة فان اتى العبد بعد
ذلك بعبد وسط يجبر المولى على القبول لكن مطلق اسم العبد في مثل هذه المعاوضة ينصرف الى
الوسط ويصير كان المولى قال له ان اديت الى عبدا وسطا فانت حر وكذلك ان اتى بعبد هو ارفع يجبر
على القبول لانه اتى بالمشروط وزيادة وان اتى بعبد ردي لا يجبر على القبول ولكن ان قبل يعتق لان العبد
في هذا التصرف ذكر مطلقا وانما عينا الوسط نظرا للمولى فاذا رضي بالردي لم يبطل نفسه فلم يظهر تعين
الوسط قال مشايخ ما وراء النهر الارفع في ديارنا اعز الاتراك واحسنهم والوسط افضل الهنود
واحسن الاتراك والردي احسن الهنود ولو جاء العبد بقيمة عبد وسط لا يجبر المولى على القبول واذا رضي
بها وقبلها لا يعتق العبد بخلاف ما اذا رضي بالعبد الردي وقبله والفرق وهو ان اسم العبد عند الاطلاق
صالح لتناول الردي الا انه لا يجبر المولى على قبول الردي نظرا له فاذا رضي بالردي لم يبطل نفسه والاسم
قد يتناوله فتحقق شرط العتق فاما اسم العبد فلا يتناول القيمة فلا يتحقق الشرط بقبول القيمة فلا
يعتق والجواب في قوله ان اديت الى كر حنطة نظير الجواب في قوله ان اديت الى عبدا وسطا ان جاء بكر
وسط او مرتفع يجبر المولى على القبول وان جاء بكر ردي لا يجبر ولو قال له ان اديت الى عبدا وسطا او قال
اذا اديت الى كر حنطة وسط فانت حر فجاء بعبد مرتفع او كر مرتفع لا يجبر المولى على القبول واذا قبل
لا يعتق بخلاف قوله اذا اديت الى عبدا اذا اديت الى كرا والفرق وهو ان في هذه المسيلة شرط الوساطة
نصا واسم الوسط لا يتناول المرتفع فباداية لا يتحقق شرط العتق وشروط الحالف مما يجب رعايتها الا

ترى

الا ترى انه لو قال لعبده اذا اديت الى الف درهم في كيس اسود لا يعتق اما فيما تقدم ما شرط
الوساطة نصا بل ذكر العبد مطلقا والكر مطلقا وهذا الاسم صالح لتناول الارفع فاذا
اتى به فقد تحقق شرط العتق فلهذا افترقا ولو قال له اذا اديت الى دراهم فانت حر فادى اليه
ثلثة دراهم فصاعدا لا يجبر على القبول ولكن اذا قبل يعتق لان الجبر على القبول باعتبار المعاوضة
والمعاوضة لم تثبت لمكان الجهالة اما التعليق فذهب لان جهالة الشرط لا يمنع صحة التعليق
ومن حكم التعليق نزول الجزاء عند مباشرة الشرط وكذلك اذا قال ان اديت الى ثوبا فانت
حر فادى اليه ثوبا لا يجبر على القبول واذا قبل يعتق ولو قال ان اديت الى ورثتي دراهم او قال ثوبا
فانت حر كان هذا باطلا حتى لو ادى اليهم ثلاثة دراهم فصاعدا او ادى اليهم ثوبا وقبلوا لا
يعتق لان معنى المعاوضة لا يسع في هذا اللفظ ومعنى التعليق قد بطل بموت الحالف ولو قال
في وصيته اذا ادى اليكم عبدي هذا عبدا او قال كر حنطة فهو حر فهذا على الوسط فلو انه اتى
بالردي وقبل الوارث لا يستحق العتق بخلاف ما اذا قال اذا اديت الى عبدا او قال كر حنطة لو اتى الكر
الوسط لا يعتق ولكن يستحق العتق لان هذا عتق تاخر عن الموت وكل عتق
تاخر عن الموت لا ينفذ الا بتنفيذ الورثة عرف ذلك في موضعه وفي المنتقى اذا قال لعبده ان
اديت الى الفا فانت حر فاستقرض العبد من رجل الف درهم ودفعها الى مولاه فانه يعتق العبد
ويرجع غريم العبد على المولى فيأخذ منه الف درهم لانه احق بها من المولى من قبل انه عبد مادون
في التجارة وغرماء العبد الماذون احق بماله حتى يستوفوا ديونهم ولو كان العبد استقرض من
رجل الفي درهم وقيمته الف درهم فدفع احد الالفين المستقرضة الى مولاه وعتق بها وقد كان اكل
الالف منها قبل ذلك فان للمقرض ان ياخذ من المولى الالف التي دفعها العبد اليه ويضمن المولى للمقرض
ايضا الف درهم اخرى لان المولى منع العبد بالعتق من ان يباع بما عليه من الدين وان شاء المقرض اتبع
العبد بجميع ديونه لو ان المولى اخذ من العبد ما اكتسبه العبد بعد هذا القول من غير ان يوديه العبد
اليه جاز ذلك له لانه ماله ولا يعتق العبد لانعدام الشرط

نوع اخر يتصل بهذا الفصل

اذا قال لعبدين له اذا اديتما الى الف درهم فانتما حران يعتبر اداؤهما ولو اداها احدهما من
عند نفسه بان قال خمسماية مني وخمسماية اتبرع بها عن صاحبي لا يعتقان لان شرط عتقهما اداؤهما
ولم يوجد الاداء منهما لا حقيقة ولا اعتبارا الا ان يقول خمسماية من عندي وخمسماية بعث بها صاحبي
فح يعتقان لانه وجد الاداء منهما من احدهما حقيقة ومن الاخر اعتبارا لان فعل الرسول منقول الى المرسل
ولو اداها اجنبي لم يعتقا الا ان يقول اودي الالف ليعتقهما او قال على انهما حران فاذا قبل عتقا لا بحكم
اليمين الاولى بل لان الاداء حصل من الاجنبي مقابلا بعتقهما وقد رضي المولى به بالقبول وكان للمودي
ان ياخذ المال من المولى لانه ادى ذلك بغير حق لان بدل العتق لا يجب على غير العبد بالضمان بخلاف
بدل الطلاق وفي الزيادات عبد بين رجلين قال احدهما للعبد ان اديت الى الفا فانت حر فادى اليه
الف درهم عتق نصيبه عند ابي حنيفة لا غير وللشريك الساكت ان ياخذ من المعتق نصف ما اخذ من
العبد ولا يرجع المعتق على العبد بشيء ولو كان قال ان اديت الى الفا فنصيبي منك حر فادى اليه الف
درهم عتق نصيبه لا غير عند ابي حنيفة وياخذ الساكت من المعتق نصف ما اخذ من العبد ويرجع المعتق
على العبد بذلك بخلاف الفصل الاول والفرق ان في الفصل الثاني المعتق قابل الالف بنصيبه وقد

سلم للعبد نصيبه فيلزمه كل الالف وفي الفصل الاول قابل الالف بكل العبد ولم يسلم
للعبد جميعه من جهة المعتق فلا يلزمه كل الالف وهذا كله قول ابي حنيفة فاما على قولهما عتق
العبد كله في الفصلين لان الاعتاق عندهما لا يتجزى ويرجع الساكت على المعتق بنصف ما قبض
لانه كسب عبد مشترك بينهما وهل يرجع المعتق على العبد بذلك ان كان المعتق موسرا يرجع وان كان
معسرا لا يرجع لانه اذا كان موسرا فجميع الرقبة تسلم للعبد من جهته فكان له ان يرجع على العبد بجميع
الالف فاما اذا كان معسرا لم يسلم للعبد من جهته الا نصف الرقبة معنى لما استسعاه الساكت في
نصيبه فلا يسلم للمعتق جميع الالف ايضا

نوع اخر يتصل بهذا الفصل

اذا قال لعبده في صحته ان اعتقت عني عبدا فانت حر فان العبد يصير ماذونا في التجارة لان تعليق
العتق بالاعتاق اطلاق في الاعتاق وانه يقتضي الاذن في التجارة وينصرف الى العبد الوسط هذا
وقوله ان اديت الي عبدا سواء بيانه ان المولى علق عتق العبد بتمليك العبد عبدا من المولى فان معنى
قوله ان اعتقت عني عبدا مني واعتقته بنيابتي فانت حر فهو معنى قولنا ان هذا وقوله ان اديت الي
عبدا سواء وذلك ينصرف الى الوسط كذا هاهنا فان اشترى هذا العبد عبدا وسطا او وهب
له عبد وسط فاعتقه عن مولاه جاز لانه اعتقه بطريق النيابة عن المولى فكان المولى اعتقه بنفسه
وعتق هذا العبد ايضا لوجود شرطه ولو اشترى عبدا مرتفعا او عبدا دون الوسط واعتقه عن
مولاه لم يعتق ولم يجز اعتاقه لان اعتاق العبد عبدا من كسبه انما يصح بطريق النيابة عن المولى ولا نيابة
في اعتاق هذا العبد ولا يعتق هذا العبد ايضا لانعدام الشرط وكذلك اذا قال اعتق عني عبدا وانت
حر فهذا وما لو قال ان اعتقت عني عبدا سواء لان جواب الامر بحرف الواو وجواب الشرط بحرف الفاء سواء
ولو قال ان اعتقت عبدا فانت حر ولم يقل عني فاعتق عبدا وسطا فالقياس ان لا يصح اعتاقه ولا يعتق
هو لانه لما لم يقل عني كان هذا تعليق عتقها باعتاق عبد عن نفسه وهذا شرط لا يتكون وفي الاستحسان
يصح ويعتق هو ايضا ويدرج كلمة عني تصحيحا للامر بالاعتاق وان كان المولى قال ذلك في مرضه فاعتق
المامور عبدا وسطا عن المولى صح اعتاقه استحسانا وعتق المامور لوجود الشرط لما بينا واذا مات
المولى بعد ذلك من مرضه ذلك ينظر الى قيمة العبد المامور والى قيمة العبد الذي اعتقه فان كان قيمة
العبد الذي اعتقه مثل قيمة المامور او اكثر فلا سعاية على العبد المامور لان عتقه حصل بعوض يعدله
او يزيد عليه لان تقدير كلامه ملكني عبدا واعتقه عني وعلى العبد الذي اعتقه السعاية في ثلثي
قيمته اذا لم يكن للمولى مال اخر لانه انما عتق من جهة المولى لان المامور اعتقه بنيابة المولى فكان المولى
اعتقه بنفسه والاعتاق في مرض الموت اذا كان بغير عوض يعتبر من الثلث ولو كان قيمة العبد
الذي اعتقه دون قيمة العبد المامور فبقدر قيمة العبد الذي اعتقه من العبد المامور عتق بعوض
يعدله فلا يعتبر فيه حكم الوصية وما زاد على ذلك عتق بغير عوض فيعتبر فيه حكم الوصية حتى انه اذا
كان قيمة العبد المامور مثلا ستون وقيمة العبد الذي اعتقه اربعون ولا مال له غيرهما فبقدر ثلثي
المامور عتق بعوض بلا وصية وثلث المامور عتق بغير عوض فيعتبر فيه الوصية والمعتق عتق كله
بغير عوض فتعتبر فيه الوصية فينظر الى ثلث مال الميت وتنفذ وصيتهما فيه ومال الميت ثلث العبد
المامور وقيمته عشرون وجميع العبد المعتق وقيمته اربعون فجملته ستون ثلاثة وعشرون فيقسم ذلك
بينهما على قدر وصيتهما ووصية المامور بقدر عشرين ووصية المعتق بقدر اربعين فيقسم الثلث

وذلك

وذلك عشرون بينهما اثلاثا ثلثه للعبد المامور وثلثاه للعبد المعتق فيعتق من العبد المعتق
بحكم الوصية ستة وثلثان ويسعى فيما بقي من ثلثه وذلك ثلثة عشر وثلث ويعتق من العبد المعتق
بحكم الوصية ثلاثة عشر وثلث ويسعى فيما بقي من رقبته وذلك ستة وعشرون وثلثان فيسلم لهما
بحكم الوصية عشرون ويسلم للورثة بطريق السعاية اربعون فيستقيم الثلث والثلثان ولو قال
له اعتق عني عبدا بعد موتي وانت حر فهذا والذي في حال الحيوة وهي المسئلة الاولى سواء الا
في خصلة واحدة وهي انه اذا اعتق المامور عبدا وسطا عن المولى بعد موت المولى لا يعتق العبد
المامور الا باعتاق الورثة او الوصي او القاضي وفي حالة الحيوة اذا اعتق المامور عبدا وسطا عن
المولى يعتق المامور من غير ان يحتاج فيه الى اعتاق احد والفرق ان العبد المامور بموت المولى ينتقل الى
ورثته لان الثابت في حقه للحال مجرد التعليق ومجرد التعليق لا يمنع الارث وبعد ما صار مملوكا للوارث
لا يمكن تنفيذ العتق فيه باعتاق المولى لكن ثبت للمامور بهذا التصرف استحقاق العتق عند اعتاقه
عبدا عن المولى كما امره المولى فينتقل الى الوارث بهذه الصفة كالعبد المرهون ينتقل الى الورثة على الصفة
التي كانت في ملك الراهن مشغولا بحق المرتهن فاذا بقي استحقاقه وجب على من قام مقامه من وارث
او وصي او قاضي اعتاقه عند اعتاقه عن المولى اما في حالة الحيوة امكن تنفيذ العتق من جهة المولى
لبقاء ملكه فلا حاجة الى انشاء العتق عند وجود الشرط من جهته فان قالت الورثة للمامور اعتق عبدا والا
نبعك لا يلتفت الى ذلك لانه ثبت للعبد استحقاق العتق عند اعتاقه عبدا عن الميت وليس للورثة
ولاية ابطال حق العبد وفرق بين الورثة وبين المولى فان المولى في حال حيوته يملك بيعه والورثة لا
يملكون ذلك بعد وفاته والفرق ان هذا الحق لم يظهر في حق المولى لان الحقيقة ثابتة للمولى مطلقا
فلو ظهر اثر هذا الحق في حق المولى يبطل اثر حقيقته وانه لا يجوز اما في حق الورثة لو ظهر اثر هذا
الحق لا يؤدي الى ابطال اثر الحقيقة لان الحقيقة قد ثبتت للورثة بهذه الصفة ولكن يرفعون الامر
الى القاضي فيمهله القاضي ثلثة ايام او نحو ذلك على حسب ما يرى لان تركه مؤبدا كذلك يبطل حق الورثة
والتعجيل للحال يبطل حق العبد عسى لانه عسى لا يقدر على الاعتاق في الحال فيجب على القاضي مراعاة
الحقين وذلك فيما قلنا فان اعتق المامور عبدا وسطا في المدة التي امهله القاضي اعتقه ولا يرده
الى الورثة وامرهم ببيعه وقضى بابطال وصيته ولو كان المولى قال لورثته اذا اعتق عبدي عني
عبدا بعد موتي فاعتقوه فهذا وما لو قال لعبده اعتق عني عبدا بعد موتي وانت حر سواء لان في
الموضعين جميعا لا يعتق العبد باتحاد الشرط ما لم يعتقه من قام مقام الميت بهذه الجملة من الزيادات
وفي الاصل اذا قال المولى لعبده انت حر على ان تخدمني سنة فقبل العبد ذلك عتق كما لو قال
له انت حر على الف درهم فقبل فان مات المولى في نصف السنة فللورثة ان ياخذوا العبد بما بقي من
السنة من قيمة العبد وهذا قول ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة اخرا وقال محمد وهو قول ابي حنيفة
اولا يرجع بما بقي من قيمة الخدمة وفائدة هذا الخلاف تظهر اذا اختلف فيه قيمة العبد وقيمة
الخدمة بان كان قيمة العبد الف درهم وقيمة الخدمة سنة خمسماية لكن قال ترجع بما بقي من قيمة
العبد تقول ترجع بخمسماية ومن قال ترجع بقيمة الخدمة تقول ترجع بمائتين وخمسين واذا قال العبد
اخدم ولي سنة ثم انت حر او قال اذا اخدمتني واياهم سنة ثم انت حر او قال اذا اخدمتني واياهم
سنة فانت حر فخدمهم سنة عتق لوجود الشرط فان مات المولى قبل السنة لم يعتق لفوات بعض

الشرط وهو خدمة المولى لو شرط المولى خدمة نفسه ومات بطل اليمين وفي المنتقى
اذا قال لجاريته انت حرة على ان تخدمي فلانه فقبلت فهي حرة وعليها ان ترد قيمتها لان الخدمة
مجهولة ولو قال على ان تخدمي فلانه شهرا فقبلت حتى عتقت ثم لم تخدم فلانه قال ابو يوسف
ترد قيمتها وقال محمد ترد قيمة خدمتها شهرا وروى بشر عن ابي يوسف اذا قال الرجل لعبده انت
حر على ان تخدم فلان سنة فالقبول الى فلان فان قبل عتق وان لم يخدمه رد قيمته وروى بشر
عنه ايضا اذا قال له اخدمني سنة وانت حر قال ابو حنيفة يعتق الساعة ولا شي عليه وقال ابو
يوسف لا يعتق الا بالخدمة قبل او لم يقبل ولو لم يقل سنة فخدمه شيا يسمى خدمة عتق عند
ابي يوسف وفي المنتقى لو قال انت حر واعطني الفا فان قبل ذلك فهو حر الساعة وعليه ان
يخدمه سنة ان كان العتق على الخدمة وان كان العتق على الالف فعليه ان يعطيه الالف وفي
مجموع النوازل اذا قال لعبده انت حر وادالي الف درهم فهو حر ولا شي عليه ولو قال ادالي الف
درهم وانت حر لا يعتق ما لم يؤد الف درهم هكذا ذكر الفصل الثاني في الزيادات اذا قال لا منه
عند وصيته اذا خدمت ابي وابني حتى يستغنيا فانت حرة فان كانا صغيرين تخدمهما حتى يدركا
لان استغناء الصغير بهذا وان ادرك احدهما دون الاخر تخدمهما جميعا وان كانا كبيرين تخدم
البنت حتى تزوج والابن حتى يحصل الابن من جاريه لان استغناء الكبيرين بهذا واذا وجبت
الابنة وبقي الابن تخدمهما جميعا لان الشرط خدمتهما حتى يستغنيا وان مات احدهما وهما صغيران
او كبيران بطلت الوصية لعدم الشرط وهو خدمتهما حتى يستغنيا وعن الحسن ابن ابي مطيع في رجل
قال لمملوكه اخدم ورثتي بعد موتي سنة ثم انت حر فمات بعض الورثة قال يعتق العبد الوقت
الذي كان الميت لان خدمة الورثة ليست بوصية صحيحة لهم انما هذا امتي استثناه من هذا العبد
وهذا الجواب ما ذكرنا من الجواب في قول المولى للعبد اذا خدمتني وولدي سنة فانت حر وسيل
الفقيه ابو جعفر رحمه الله عن رجل قال لعبده صم عني يوما وانت حر او قال صل عني ركعتين وانت
حر قال يعتق العبد صام او لم يصم صلى او لم يصل لو قال حج عني حجة وانت حر لا يعتق حتى يحج عنه
واشار نجم الدين النسفي رحمه الله الى الفرق وقال الصوم والصلوة لا مونة فيهما فلا بد لي على
اشتراط ذلك بدلا والحج فيه مونة فيدل على اشتراط ذلك بدلا عنه كما في قوله حط هذا الثوب ولك
درهم وفي المنتقى اذا قال لعبده انت حر على ان تحج عني حجة فلم يحج فعليه قيمة حجة وسط وفي
الزيادات اذا قال له حج عني في حيوتي وانت حر او قال اذا حججت عني في حيوتي فانت حر لا يصح
هذا التعليق اصلا واذا قال له اد الي الفا احج بها فانت حر فاد الالف يجبر المولى على القبول واذا
قبل عتق حج او لم يحج ولو قال اذا اديت الي الفا احجج بها فانت حر فادا الالف لا يجبر المولى على
القبول واذا قبل لا يعتق حتى يحج بها ولو قال له حج عني بعد موتي حجة وانت حر فعليه ان يحج حجة
وسطا من منزل المولى فاذا حج لم يعتق ما لم تعتقه الورثة او الوصي او القاضي ولو قال له ادفع الي
وصيي بعد موتي قيمة حج يحج بها عني وانت حر يصرف هذا الى قيمة حجة وسط من منزل الميت فاذا
دفع العبد ذلك الى الوصي اعتق العبد حج بها الوصي او لم يحج ولو قال اذا دفعت الى وصيي بعد موتي قيمة
حج يحج بها عني فانت حر فادا ها الى الوصي لا يجب اعتاقه حتى يحج بها الوصي

الفصل الرابع في العتق المبهم

يجب ان يعلم بان اعتاق المولى احد عبديه لا بعينه صحيح لان الاعتاق مما

يقبل

يقبل التعليق بالشرط وما يقبل التعليق بالشرط يصح ايجابه في المبهم والمجهول لان الايجاب في المجهول
في حق المعين بمنزلة التعليق بالبيان ويثبت للمولى خيار التعيين لان الابهام كان من جهته
وسوا قال احدكما حر او قال هذا حر وهذا لان كلمة او اذا دخلت بين اسمين تناولت احدهما فكان
هذا او قوله احدكما حر سواء واذا خاصم العبدان المولى الى الحاكم اجبره الحاكم على ان يوقع العتق على
احدهما لان كل واحد منهما يرد حاله بين الحرية والرق فصار المولى غير متمكن من استرقاقهما فاذا
اختار احدهما وقع العتق عليه حين اختار قال محمد رحمه الله وهما قبل ذلك بمنزلة العبد بن
يشير الى ان العتق المبهم غير نازل واعلم بان المشايخ اختلفوا ان الايجاب المبهم في الطلاق
والعتاق هو نازل في المحل ام لا وان البيان فيهما معتبر بالانشاء او بالاظهار وانما اختلفوا لاختلاف
الفاظ محمد رحمه الله في الكتب ولتعارض الاحكام بيان اختلاف الالفاظ فانه في بعض المواضع
يامر الموجب بالايقاع فنقول يقال له اوقع وهذا اشارة الى ان الايجاب المبهم غير نازل وان
البيان وان البيان ايقاع وفي بعض المواضع نامره بالبيان فنقول يقال له بين وهذا اشارة الى ان الايجاب
المبهم نازل وان البيان اظهار والاحكام متعارضة فقد ذكر في نكاح الاصل فيمن كان تحته اربع
نسوة لم يدخل بواحدة منهن فقال احديكن طالق ثم تزوج مكية جاز وهذا اشارة
الى ان الطلاق المبهم نازل اذ لو لم يكن نازلا كانت المكية خامسة ينبغي ان لا يجوز نكاحها وذكر في
الزيادات رجل له امراتان رضيعتان قال احديهما طالق ثلاثا ولم يبين الطلاق في احديهما حتى جاءت
امراة وارضعتهما ثانيا وهذا اشارة الى ان الايجاب المبهم غير نازل اذ لو كانت نازلا كانت الاجنبية
طارية بعد بينونة احديهما وانها لا توجب حرمة الباقية بعد هذا قال بعض المشايخ في المسلة
روايتان في رواية الزيادات الايجاب المبهم غير نازل في المحل وعلى رواية الاصل نازل وبعضهم
قالوا المذكور في الزيادات قول ابي حنيفة والمذكور في الاصل قولهما وبعضهم قالوا الايجاب المبهم
في الطلاق والعتاق لا ينزل في المحل اصلا بالاتفاق الا ان يوجد من الموقع فعل يصير به موقعا في
العين كما في العبدين اذا باع احدهما او وهب او تصدق وفي الجاريتين اذا وطي احديهما عند ابي
يوسف ومحمد اذا ثبت هذا فنقول في مسلة النكاح وجد من الزوج فعل يستدل به على ايقاع
الطلاق في العين وهو اقدامه على نكاح المكية فان الظاهر من حال العاقل المسلم ان يقصد بتصرفه
الصحة ولا صحة لنكاح المكية دون الوقوع على احدى الكوفيات فصار موقعا الطلاق على احدى
الكوفيات بفعله وفي مسلة الزيادات لم يوجد من الزوج بعد قوله احديكما طالق فعل يستدل
به على البيان نكاح النكاح باقيا منهما من كل وجه فوجد الرضاع بعده وهما منكوحتان له قياسا
وعامتهم على الايجاب المبهم نازل من وجه دون وجه لان قوله احديكما نكرة في الاصل فان قوله
احدى اسم نكرة تعرفه باعتبار الاضافة فانه اضاف اليهما وهما معرفتان والمضاف الى المعرفة معرفة
فكان معرفة من وجه دون وجه فكان البيان انشاء من وجه اظهارا من وجه بعد هذا اختلفوا
فيما بينهم بعضهم قالوا تعتبر جهة الانشاء في محل التهمة وجهة الاظهار في غير محل التهمة وبعضهم
قالوا تعتبر جهة الاظهار في حق حكم يختص بالموقع وجهة الانشاء في حق حكم يختص بالمحل وهو الاصح
لان الايجاب المبهم نازل في حق الموقع غير نازل في حق المحل فكان حكم يختص بالموقع فالطلاق والعتاق
يكون نازلا فيه فيعتبر البيان فيه اظهارا وكل حكم يختص بالمحل فالطلاق والعتاق لا يكون نازلا فيه

فيعتبر البيان فيه انشاء اذا ثبت هذا فنقول حرمة الجمع بين الجنس لمعنى يرجع الى الزوج
وهو ان حله لا يسع الجنس والايجاب المبهم واقع في حقه فلم يكن جامعا بين الجنس فاما حرمة
الجمع بين الاختين فلمعنى يرجع اليهما وهو صيانتهما عن قطيعة الرحم والايجاب المبهم غير واقع
في حقهما فيصير جامعا بينهما وفي فتاوى ابي الليث اذا قال لامتيه احديكما حرة فسيل عن
احديهما بعينها فقال لم اعن هذه تعتق الاخرى فلو سيل عن الاخرى فقال لم اعن هذه عتقت
الاولى ايضا فيعتقان جميعا وذكر هذه المسئلة في العيون ووضعها في العبدين واجاب بما
اجاب في النوازل ولا كذلك هذا في الطلاق والعتاق والاقرار فان من قال لاحد هذين الرجلين
علي الف درهم فقيل له اهو لهذا الواحد بعينه فقال لا لا يجب للاخر شي واشار الصدر الشهيد
رحمه الله في واقعاته الى الفرق فقال البيان في الطلاق والعتاق مستحق عليه ولهذا يجبر عليه
فجعلنا نفي احدهما تعيينا للاخر ضرورة اخراجه عن عهدة الواجب اما البيان في الاقرار غير مستحق
عليه ولهذا لم يجبر عليه فلا ضرورة الى ان يجعل نفي احدهما تعيينا للاخر وفيما ذكر من الجواب في
فصل الطلاق والعتاق نوع اشكال لان العتق المبهم صورته ان لا يعين واحدا منهما بعينه فقوله
لم اعن هذا بعينه بيان صورة العتق المبهم فكيف يقع به الطلاق والعتاق في المعين وفي
فتاوى اهل سمرقند اذا قال امة وعبد من رقيقي حران ولم يبين حتى مات وله عبدان وامة عتقت
الامة ومن كل واحد من العبدين نصفه ويسعى كل واحد في نصفه ولو كان له ثلاثة اعبد وامة
عتقت الامة ومن كل واحد من العبيد ثلثه ويسعى في كل واحد منهم في ثلثيه ولو كان
له ثلاثة اعبد وثلاثة اماء عتق من كل واحد من العبيد والاماء الثلث ويسعون في الباقي ولو كان
له ثلاثة اعبد وامتان عتق من كل امة نصفها وسعت في النصف وعتق من كل عبد ثلثه وسعى
في الثلثين وعلى هذا القياس تخرج جنس هذه المسايل قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير
رجل قال لعبديه احدكما حر ثم باع احدهما عتق الاخر اما اذا مات احدهما فلانه بالموت لم يبق محلا
لانشاء العتق فلا يبقى محلا للبيان لان البيان انشاء في حق المحل المعين واذا لم يبق الميت محلا للبيان
يعتق الحي ضرورة وروي عن محمد فيمن قال احد هذين ابني او احدى هاتين ام ولدي فمات احدهما
لم يتعين القايم للحرية والاستيلاد لان هذا اخبار عن امر سابق والاخبار يصح في الحي والميت جميعا
بخلاف البيان لانه في حكم الانشاء فلا يصح الا في الحي ولو مات المولى قبل البيان عتق من كل واحد
نصفه ولا خيار للوارث لان خيار التعيين يتصرف في اللفظ والوارث لا يقوم مقامه فيما يرجع
الى التصرف في اللفظ بخلاف خيار التعيين في باب البيع فانه اذا اشترى احد الثوبين على انه
بالخيار ياخذ ايهما شاء ويرد الاخرى ثم مات قبل التعيين كان الخيار للوارث لان هناك الارث
يجري في علة الخيار وهو ملك احدهما مجهولا فان الوارث يقوم مقام المورث في الملك ثم الخيار
يثبت ابتداء بناء على هذه العلة اما هاهنا نفس الخيار لا يورث وعليه ايجاب العتق في المجهول وهذا
ايضا لا يجري فيه الارث فاذا بطل ولاية الخيار فات ولاية البيان وابطال العتق لا وجه له وليس احد
العبدين باولى من الاخر فلم يبق هاهنا وجه سوى الشيوع اما اذا باع احدهما او كاتبه او رهنه او دبره
او استولد احديهما او باع بشرط الخيار لنفسه او للمشتري او باع بيعا فاسدا او لم يسلم او سلم او ساوم
او اوصى به او اجر او زوج احديهما او حلف على احديهما بالحرية ان فعل شيا فهذا كله اختيار للعتق في

الاخر والاصل في التعيين كما يثبت بالصريح يثبت بالدلالة وقد وجد هاهنا دلالة التعيين
لان هذه التصرفات لا تصح الا في المملوك ملك اليمين فصار الاقدام على هذه التصرفات بيانا منه
دلالة ان هذا المحل مملوك ملك يمين ومن ضرورته تعيين الاخرى للحرية ولهذا سوى في البيع
الفاسد بين التسليم وعدم التسليم لان انتفاء العتق عنه ما كان ضرورة ثبوت الحكم وانما كان دلالة
الاقدام على تصرف يختص بالملك وروي عن محمد رحمه الله ان اليمين اذا كانت سابقة على الحرية
المجهولة فعتق بوجود الشرط يعتق الاخر لان الذي عتق بوجود الشرط لم يبق محلا للبيان كما لو مات
وذكر محمد رحمه الله في الاملاء اذا وهب احدهما او تصدق به وسلم عتق الاخر ذكر التسليم وانه
اتفاقي لانه شرط فان التعيين دلالة تثبت بالاقدام على تصرف يختص بالملك فلا يتوقف على القبض
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا وطي احديهما كان وطيه بيانا للعتق في الاخرى وانه معروف
وعن ابي يوسف ان التقبيل والنظر الى الفرج بشهوة كالوطي لانهما يختصان بملك المتعة كالوطي
ولو استخدم احدهما لم يكن اختيارا في قولهم جميعا لان الاستخدام لا يختص بالملك ولو اعتق
احدهما بعينه ثم قال اردت به ذلك العتق فالقول قوله لان العتق الاول في حق العين معلق بالبيان
فكان البيان اعتاقا ولهذا يقال له اوقع العتق على ايهما شيت فان قال اردت بذلك العتق السابق كان
مدعيا حقيقة كلامه فكان مصدقا في القضا ولو باعهما صفقة واحدة فسد البيع فيهما لان العتق
نزل في احديهما نكرة والمنكر فيهما فيصير جامعا بين الحر والعبد في صفقة واحدة من غير بيان اليمين
فيفسد البيع بالاتفاق ولو وهبهما او تصدق بهما او تزوج عليهما فانه يجبر على البيان في احدهما وتجوز
الهبة والصدقة والامهار في الاخر لان ضم الحر الى العبد في هذه العقود لا يوجب بطلان هذه
العقود لان ضم الحر الى العبد يجري مجرى الشرط الفاسد بخلاف البيع ولو لم يعين حتى مات بطل
هذه التصرفات لان الحرية شاعت فيهما ومعتق البعض لا يقبل النقل من ملك الى ملك وهذا لان الملك
فيما هو مملوك لا يثبت بهذه التصرفات قبل التعيين لمكان الجهالة فيتوقف عمل هذه التصرفات في
افادة الملك على التعيين قبل ذلك كانا على ملك المولى فيشيع العتق فيهما بموته وبطل هذه التصرفات
ولو باعهما من رجل صفقة واحدة وسلمهما اليه فاعتقهما المشتري اجبر البايع على البيان لان خيار
البايع في البيان لم يبطل ببيعهما ولا باعتاق المشتري اياهما لان المشتري قبضهما بحكم عقد فاسد واحدهما
حر والاخر عبد فملك العبد منهما بالقيمة اذ الجهالة لا تمنع الملك الفاسد بالبيع فاذا عين البايع العتق
في احدهما تعين الملك الفاسد في البيع في الاخر وعتق الاخر على المشتري بالقيمة فان مات البايع
قبل البيان يقال للورثة بينوا فاذا بينوا عتق الاخر على المشتري ولا يشيع العتق فيهما لان الملك زال
عن العبد منهما بالبيع الفاسد فتعذر القول بالشيوع وبقي الخيار فقام الوارث مقام المورث
وليس يثبت الخيار للوارث في هذه الصورة بطريق الارث وانما يثبت له الخيار ابتداء لانه استحق
قيمة احد العبدين فكان لهم التعيين كما قلنا فيمن باع احد عبدين على انه بالخيار وقبضهما المشتري
فماتا في يده ثم مات البايع كان لورثة البايع خيار التعيين وان لم يعتقهما المشتري ولكن مات البايع
لم يشع العتق فيهما لان الملك زال في العبد منهما بالبيع الفاسد فلا يمكن القول بالشيوع الا ان العقد
الفاسد يستحق نقضه فعند القبض يعود العبد الى ملك البايع ولا يشيع العتق فيهما بموت البايع قبل
البيان فاما قبل القبض بقي العبد على ملك المشتري فلا يمكن القول بشيوع العتق ولو قتلهما رجل معا

فعلى القاتل نصف قيمة كل واحد منهما للمولى ونصف دية كل واحد منهما لورثتهما هكذا ذكر في
بعض الكتب وذكر في الاصل عليه نصف قيمة كل واحد منهما ودية حر وهذا لان العتق نزل في
المنكر والمنكر فيهما فقد قتل عبدا وحرا الا ان محمدا اضاف القيمة الى كل واحد ولم يضف الدية الى
كل واحد لان دية الحر لا تتفاوت فاما القيمة متفاوتة فلو قال عليه دية حر وقيمة عبد فالحاكي يدفع
اقل القيمتين والمولى يطالبه باكثرهما فاوجب النصف من قيمة كل واحد منهما قطعا للمنازعة الا ان
القيمة يجب للمولى لانها وجبت بازاء العبد والدية بدل الحر فيكون لورثتهما وان قتل احدهما بعد الاخر
فعلى القاتل قيمة الاول ودية الثاني لان الاول بالقتل خرج من ان يكون مزاحما للثاني فتعين الثاني للحرية
فحصلت الجناية عليه بعد الحرية فصحت ديته وان قتل كل واحد منهما رجل معا فعلى كل واحد
من القاتلين قيمة عبد لان قتل كل واحد منهما صادف المعين والعتق في حق المعين يتعلق بالبيان
بخلاف ما اذا قتلهما رجل واحد لان العتق نازل في المنكر والمنكر فيهما الا في كل واحد منهما بعينه
فاذا قتلهما رجل واحد صار قاتلا حرا وعبدا واذا قتل كل واحد منهما رجل واحد كان كل واحد منهما
قاتلا عبدا فيجب على كل واحد منهما قيمة عبد ويكون نصف ذلك للورثة والنصف للمولى
لان في حق المولى الحرية نازلة فلا يستحق بدلهما فيتوزع ذلك نصفين ولو قتل كل واحد منهما رجل
على التعاقب فعلى الاول قيمة المقتول الاول لمولاه وعلى الثاني دية المقتول الثاني لورثته ولو قطع
رجل يد كل واحد منهما معا او احدهما بعد الاخر كان عليه ارش العبد فيهما جميعا بخلاف ما اذا
قتلهما رجل واحد فقد جعل الواحد في القتل اذا قتلهما معا قاتلا للمقتول المجهول الذي هو حر
ولم يجعل الواحد في القطع اذا قطع يدهما قاطعا للمجهول الذي هو حر والفرق ان المقطوع يده
بالقطع لم يخرج من ان يكون محلا للبيان فيجبر المولى على البيان وهي بين العتق في احدهما يصح بيانه
في حق الاصل لانه قايم وفي حق اليد بطريق التبعية اذ الاطراف تبع ولا يراعى للتبع شرايط الاصل
واذا صح البيان في اليد والاصل جميعا والبيان في حكم الانشا من وجه وفي حكم الاظهار من وجه
لا يجب في الذي بين العتق فيه زيادة على نصف القيمة بالشك وبقي الاخر عبدا ابتداء وانتهاء فلم
يصر القاطع قاطعا يد حر مجهول وفي القتل لما لم يبق ولاية البيان بقي الحر مجهولا كذلك وقد صار قاتلا
لذلك المجهول متى قتلهما معا فكان عليه دية حر ونصف قيمة كل واحد منهما وما اكتسب من المال
قبل التعيين فهو للمولى لان الكسب يجوز ان يملكه من لا يملك الاصل والارش لا يملكه الا مالك الاصل
فاذا استحق المولى الارش لان يملك الكسب كان اولى فان كانتا امتين وولدت كل واحدة منهما ولدا
وولدت احدهما فانه يعتق ولد التي يختار المولى ايقاع العتق عليها لان كل واحد منهما تردد حالها بين
الرق والحرية فصارت في معنى المكاتبة والمكاتبة يعتق ولدها بعتقها ولو ماتت الامتان معا او قتلتا
معا خير المولى في ان يوقع العتق على اي الولدين شاء لان الولد بحر الامتين فقاما مقام الامتين
ولا يرث الابن المعتق شيا يريد به ان الابن الذي عينه للعتق بعد قتل الامتين معا لا يرث من بدل
الام شيا لان هذا الولد انما عتق بالتعيين وذلك موخر عن قتل الام فلهذا لا يرث شيا فان مات
احد الولدين حال حيوة الامتين لم يلتفت الى ذلك لان الامتان لما كانتا قايمتين كان خيار التعيين
باقيا ببقاء الاصلين فلا يوثر موت احد الولدين في تعيين الاخر للحرية بخلاف ما اذا مات احد الولدين
بعد موت الامتين لان بعد موت الامتين الخيار انما بقي باعتبار الولدين فصار موت احدهما في هذه الحالة

كوت

كموت احدى الجاريتين بخلاف ما اذا مات احد الولدين والجاريتان قايمتان وفي الجامع اذا
قال الرجل لعبدين له اذا جاء غد فاحدكما حر ثم مات احدهما اليوم او اعتقه او باعه او وهبه
المقبوض وقبضه الموهوب له ثم جاء الغد يعتق الباقي وكان ينبغي ان لا يعتق الباقي هاهنا
من غير نية لان المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمرسل لو ارسل بعد مجي الغد وقال احدكما حر
وقد مات احدهما او زال عن ملكه بما ذكرنا من الاسباب لا يعتق الباقي من غير نية كذا هاهنا والجواب
ان الايجاب هاهنا قد صح لكون العبد في ملكه وقعت الحاجة الى بقاء الايجاب والبقاء يستدعي
قيام محل الحكم وواحد منهما بعينه يصلح محلا له الا ترى ان هذا الاسم قد ينطلق عليه وانه يصح
صرف الايجاب اليه فاستقام القول ببقاء الايجاب واذا بقي الايجاب ولا تزاحم للباقي تعين
الباقي وصار تقدير المسيلة اذا جاء غد واحدكما في ملكي فهو حر اما ابتداء الايجاب بعد ما مات
احدهما او زال عن ملكه لا يصح الا بمزاحم وهو نظير ما لو قال للمختلعة انت باين ونوى به الطلاق
لا يقع به شي ولو علق الامانة بالشرط ثم خالعها ثم وجد الشرط وقع عليها تطليقة باينة والمعنى
ما ذكرنا فان قال المولى قبل مجي الغد اجزت ان يقع العتق اذا جاء الغد على هذا العبد بعينه كان
باطلا لان في تعيين احدهما قبل مجي الغد تغيير اليمين لان اليمين انعقدت على ان يعتق قبل مجي الغد
احدهما بعينه والحالف لا يملك تغيير موجب اليمين كما لا يملك ابطاله وكان بمنزلة ما لو حلف لا يكلم
احد هذين الرجلين ثم عين احدهما لليمين لا يصح حتى لو كلم الذي لم يعينه يحنث في يمينه والمعنى ما
ذكرنا وكان القياس فيما اذا كان العتق على هذا الوجه مرسلا ان لا يملك تعيين العتق في احدهما
بعينه لما فيه من تغيير موجب اليمين لكن ترك القياس ثمة ضرورة امكان العمل بالعتق الواقع من ولاية
الشهادة والقضا وكان ما يقبل التنصيف من الحدود وغير ذلك لان العمل بهذه الاحكام لا يمكن الا بعد
تعيين احدهما وهذه الضرورة معدومة في المعلق لان العتق غير نازل قبل وجود الشرط فان قيل
اليس ان قبل مجي الغد ملك التعيين بالبيع فانه اذا باع احدهما تعين الاخر للعتق وان كان فيه تغيير
موجب اليمين قلنا هنالك انما يثبت التعيين حكما لنفاذ البيع في احدهما اذ الموجب للنفاذ قايم
وهو الملك والشي قد يثبت حكما لغيره وان كان لا يثبت مقصودا على ما عرف وفي الجامع ايضا
اذا قال الرجل لعبدين له اذا جاء غد فاحدكما حر ثم باع احدهما ثم اشتراه قبل مجي الغد او باعهما ثم اشتراهما
قبل مجي الغد ثم جاء الغد عتق احدهما والبيان اليه ولو باع احدهما ثم اشتراه قبل مجي الغد ثم باع الاخر
ولم يشتره حتى جاء الغد عتق الذي في ملكه عند مجي الغد ولا يبطل اليمين بالبيع لانه لو بطل بطل من
حيث ان بالبيع يزول الملك ولا وجه اليه اما لان اليمين انعقدت بالرق والملك جميعا فلا يبطل بزوال
احدهما وهو الملك اولان قيام الملك انما يشترط حال انعقاد اليمين وحال نزول الجزاء لا فيما بين ذلك
واذا لم يبطل اليمين ينظر الى حال وجود الشرط وحال نزول الجزاء فان كانا في ملكه عتق احدهما غير عين
لقيام المزاحمة ومحلية البيان وان كان احدهما في ملكه يتعين هو للعتق لعدم المزاحم ولو باع نصف
احدهما ثم جاء الغد عتق الكامل لانه لا مزاحم لان نصف العبد لا يزاحم العبد الكامل في استحقاق
اسم الاحد ولو باع نصف كل واحد منهما ثم جاء الغد عتق احدهما والبيان اليه لانهما استويا من
حيث ان اسم الاحد لا ينطلق على كل واحد منهما من طريق الحقيقة واستويا من حيث ان كل واحد
منهما بعض الاحد واسم الاحد ان كان لا ينطلق على النصف من طريق الحقيقة ينطلق عليه من طريق المجاز

بطريق اطلاق اسم الكل على البعض واذا لم يبق في ملكه ما ينطلق عليه هذا الاسم من طريق
الحقيقة وقع على المجاز وهما في ذلك على السواء فتعين احدهما ويكون البيان اليه فان قيل ينبغي
ان يبطل اليمين هاهنا لان المعقود عليه قد فات لان اليمين انعقدت موجبة عتق احدهما ولم يبق هاهنا
من يستحق هذا الاسم وفوات المعقود عليه يوجب بطلان اليمين قلنا اما فات كل المعقود عليه انما فات
بعضه وفوات العقد صح ورد فوات المحل فيتقدر بقدر فوات المحل الا ترى ان من قال لعبدين له اذا
جاء غد فانتما حران ثم باع احدهما ثم جاء الغد عتق الباقي ومعلوم ان العقد عقد على الاثنين
وبعد بيع احدهما لم يبق من ينطلق عليه هذا الاسم ففات المعقود عليه ولكن قبل فات بعض المعقود
عليه فلا يوجب بطلان العقد في ذلك كذا هاهنا الا ترى ان من قال هذان العبدان الابيضان
حران او هذان الاسودان فمات احد الاسودين عتق الابيضان من غير خيار ولو مات احد الاسودين
واحد الابيضين كان له الخيار وان فات المعقود عليه مع هذا لم يبطل اليمين لما ذكرنا انه فات بعض
المعقود وفي البقالي اذا قال هذا حر هذا عتقا ولو قال هذا هذا حر عتق الثاني ولو قال هذا حر
هذا ان دخل الدار عتق الاول في الحال والثاني عند الشرط لو قال هذا ان حر ان دخل الدار هذا
ان كلم فلانا فكما قال يعني يعتق الاول اذا دخل الدار ويعتق الثاني اذا كلم فلانا ولو قال احدكما حر ان شاء
ثم قال احدكما حر فشاء احدهما عتقا واذا جمع بين عبده وبين من لا يقع عليه العتق كالبهيمة والحائط
وقال عبدي حر او هذا او قال احدهما حر عتق عبده عند ابي حنيفة وقال لا يعتق عبده هكذا ذكر في
بعض المواضع وذكر في بعض المواضع قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة وجه من قال انه لا يعتق العبد
ان كلمة او اذا دخلت بين شيئين اوجبت الشك فصار في حق العبد كانه قال انت حر اولا ولو نص على
هذا لا يعتق العبد كذا هاهنا واعتبره بما اذا جمع بين عبده وعبد غيره وقال كذلك وجه قول ابي حنيفة
رحمه الله ان الشك انما يقع بحكم كلمة او اذا صح الضم وانما يصح الضم اذا كان كل واحد منهما قابلا
لحكم ما اضيف اليهما والمضموم هاهنا لا يقبل الحرية فلغا الضم فصار العبد هو المتعين وجاز
ايقاع العتق على المعين بهذا اللفظ كما لو نوى عند الايقاع عبده وذكر محمد رحمه الله في عتاق
الاصل اذا قال احد عبدي حر ولا يعلم له الا عبد واحد عتق عبده وهذا بخلاف ما اذا جمع بين
عبده وبين عبد غيره لان عبد الغير محل للعتق ولهذا اجاز عتقه باجازة مولاه فصح الضم اما هاهنا
بخلافه وروى ابن سماعة عن محمد اذا جمع بين عبده وبينما لا يقع عليه العتق وقال هذا حر او هذا
لا يعتق عبده ولو قال احدكما حر يعتق عليه والفرق انه اذا قال هذا حر او هذا فقد ادخل كلمة الشك
فصار في حق عبده كانه قال انت حر اولست بحر واذا قال احدكما حر يعتق فما ادخل كلمة الشك بل وصف
احدهما بالحرية والعبد متعين لذلك فانصرف اليه ولو جمع بين امة حية وبين ميتة وقال احدكما
حرة لا تعتق الحية لان الميتة توصف بالحرية اختيارا يقال فلانة ماتت حرة فلا يتعين الحي لهذا
الوصف والله اعلم

الفصل الخامس في اعتاق بعض الرقيق

واذا اعتق الرجل بعض العبد بان اعتق نصفه او ثلثه او ربعه فهذا على وجهين اما ان كان العبد
كله له او كان العبد مشتركا بينه وبين غيره فان كان العبد كله له فعلى قول ابي حنيفة يعتق قدر ما
اعتقه ويسعى الباقي رقيقا ان شاء استسعاه وقال ابو يوسف ومحمد يعتق كله ولا سبيل له على
العبد وان كان العبد مشتركا بينه وبين غيره فاعتق نصيبه فعلى قول ابي حنيفة نصيبه يعتق لا غير

سواء كان المعتق موسرا او معسرا الا انه ان كان موسرا فللساكت في نصيبه خيارات ثلاثة
ان شاء اعتق نصيبه وان شاء ضمن شريكه قيمة نصيبه وان شاء استسعى العبد في نصيبه
وان كان معسرا فله خياران ان شاء اعتق وان شاء استسعى ومتى اعتق او استسعى فالولاء بينهما
نصفان واذا ضمن المعتق ان كان المعتق موسرا رجع المعتق بما ضمن على العبد عند ابي حنيفة فالعبد
لا محيص له على السعاية على قول ابي حنيفة وفي المنتقى اذا اختار الساكت تضمين المعتق ورضي
به المعتق فله ان يستسعي العبد في ذلك قبل ان يؤدي واذا اخذ المعتق ذلك من العبد كان الولاء كله
له وعلى قول ابي يوسف عتق العبد كله في الحالين والمسألة بحججها معروفة في الاصل ولهذه المسألة فروع
من جملتها معرفة قدر اليسار في ضمان الاعتاق والمروي فيه عن محمد رحمه الله انه اذا كان ماله قدر
قيمة نصيب الساكت من المال والعروض سوى ملبوسه وقوت يومه فهو موسر وعليه عامة
المشايخ ومن المشايخ من اعتبر يسار الحرمان للصدقة وبنحوه روي عن ابي حنيفة فقد روى الحسن
ابن زياد عنه انه قال الموسر الذي له نصف القيمة سوى المنزل والخادم ومتاع البيت وثياب
جسده والصحيح ما روي عن محمد لان الحاجة الى تخليص العبد عن السعاية او الى دفع الضرر عن
الشريك الساكت ضرر الافساد فتعتبر القدرة عليه ولا تعتبر الزيادة ومن جملة ذلك ما روي
عن ابي يوسف ان المعتق اذا كان معسرا او وجبت السعاية على العبد فلم يسع فهو بمنزلة حر عليه
دين الى ان يقضيه والحكم في حر هذا حاله انه ان كان مما يعمل بيده او له عمل معروف انه يؤاجر من رجل
ويؤخذ اجره فيقضي به دينه فهاهنا كذلك واذا كان العبد صغيرا او المعتق موسرا فاراد الاخر ان
يؤاجره فان كان الغلام يعقل ورضي بذلك جاز عليه وكان الاجر للذي لم يعتق قضاء من حقه ومن
جملة ذلك ان قيمة العبد في الضمان والسعاية تعتبر يوم الاعتاق لان سبب الضمان الاعتاق
فتعتبر القيمة في ذلك الوقت كما في الغصب ومن جملة ذلك ان حال المعتق في اليسار والاعسار
يعتبر يوم الاعتاق لان السبب ينعقد في ذلك الوقت فاذا كان موسرا وقت الاعتاق وجب الضمان
لوجود السبب وهو موسر فلا يسقط بالاعسار الطارئ وان كان معسرا وقت الاعتاق ثم ايسر
بعد ذلك فالاعتاق حال وجوده لم ينعقد موجبا للضمان فلا يجب الضمان بعد ذلك ومن
جملة ذلك اذا اختار الساكت ضمان المعتق اذا كان المعتق موسرا ثم اراد ان يرجع عن ذلك ويستسعي
العبد فله ذلك ما لم يقبل المعتق الضمان او يحكم به الحاكم وهذه رواية ابن سماعة عن محمد عن ابي
حنيفة وذكر في الاصل اذا اختار التضمين لم يكن له اختيار السعاية من غير تفصيل ولو اختار
استسعاء العبد لم يكن له اختيار التضمين بعد ذلك رضي العبد بالسعاية او لم يرض باتفاق الروايات
وهذا انما يتأتى على قول ابي حنيفة فاما على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله للساكت الضمان اذا كان
المعتق موسرا ليس له ذلك وله السعاية اذا كان المعتق معسرا ليس له غير ذلك ثم من مشايخنا من قال
ما ذكر في الاصل محمول على تفصيل ابن سماعة لان سقوط حقه في الاستسعاء بناء على تقرر حقه
في الضمان وحقه في الضمان لا يتقرر ما لم يتم تمليك نصيبه من المعتق وذلك انما يكون بالقضاء او
بالرضا وكان الفقيه ابو بكر الرازي رحمه الله هكذا يقول في الغاصب مع غاصب الغاصب اذا اختار
المالك تضمين احدهما فقبل القضاء والرضا اراد ان يرجع عن ذلك ويضمن الاخر كان له ذلك بخلاف
ما اذا اختار استسعاء العبد لانه ليس فيه تمليك من احد بل فيه تقرير ملكه وابراء للمعتق عن الضمان

وهذا لا يتوقف على القضا والرضا، ومن قال في المسلة روايتان وجه رواية ابن سماعه
مامر ووجه ما ذكر في الاصل ان اختياره تضمين المعتق يتضمن ابرا العبد عن الضمان وتمليك
المضمون من المعتق والملك في المضمون ان كان توقف على القضا، او الرضا، فابرا العبد عن السعاية
يتم بالمشتري فلا يبقى له حق في السعاية بعد ذلك ومن جملة ذلك اذا مات العبد قبل ان يختار
الساكت شيا والمعتق موسر واراد تضمين المعتق فله ذلك في المشهور عن ابي حنيفة وروى
عنه في غير رواية الاصول انه ليس له ذلك وجه تلك الرواية ان التضمين ان يصير نصيب
الساكت مملوكا للمعتق بالضمان والميت لا يحتمل التمليك والتملك ووجه المشهور ان وجوب الضمان
بالاعتاق لان الفساد يتحقق ووقت الاعتاق كان محلا للتملك فلا يمنع الضمان بسبب الموت
كما في العبد المغصوب ذكر هذا الفصل على هذا الوجه في شرح القدوري وذكر شيخ الاسلام
في شرحه اذا مات العبد وترك كسبا اكتسبه بعد العتق فللساكت تضمين المعتق بلا خلاف
وهل له ان ياخذ السعاية من كسب العبد اختلف المشايخ فيه منهم من قال له ذلك واليه مال
الحاكم ابو نصر رحمه الله وعامة المشايخ على انه ليس له ذلك واليه اشار محمد رحمه الله في الاصل هذا
اذا مات العبد قبل ان يختار الساكت شيا والمعتق موسر فاما اذا كان المعتق معسرا وباقي المسلة
بحاله فللساكت ان ياخذ السعاية من كسب العبد ان ترك العبد كسبا اكتسبه بعد العتق بلا خلاف
وان لم يترك العبد كسبا اكتسبه بعد العتق بقيت السعاية دينا على العبد الى ان يظهر له مال او يتبرع
متبرع باداء ما عليه او يبريه الساكت وان كان العبد قد ترك مالا اكتسبه بعضه قبل العتق
وبعضه بعد العتق فما كان اكتسب قبل العتق فهو بين المولين وما كان اكتسب بعد العتق فهو للعبد
وان كان لا يعلم متى اكتسبه فهو بمنزلة ما لو اكتسبه بعد العتق لان الكسب حادث فيحال بحدوثه على اقرب
ما ظهر وذلك ما بعد العتق ومن جملة ذلك ان الشريك الساكت اذا مات فلورثته ما كان له من العتق
والسعاية وتضمين المعتق ان كان موسرا عند ابي حنيفة يختارون اي ذلك شاوا وليس معنى قوله
لورثته من العتق ما كان له حقيقة العتق لان حقيقة العتق لا تصح من الورثة عند ابي حنيفة رح
لان معتق البعض بمنزلة المكاتب والمكاتب لا يورث نفقته وانما يورث ما عليه من بدل الكتابة واذا
لم تصر رقبة المكاتب ميراثا لورثة الساكت لا يصح منهم حقيقة العتق وانما اراد به الابرا عن السعاية
والعتق يحصل كناية ومجازا عن الابرا عن السعاية ويصح ابرا الورثة عن السعاية لان بدل الكتابة يورث
فكذا ما وجب على المعتق البعض من المال لانه في معنى بدل الكتابة وصار تقدير المسيلة فلورثة الساكت
ما للمورث من الابرا عن السعاية واستيفايها وتضمين المعتق ومن جملة ذلك العبد اذا كان بين
جماعة اعتق احدهم نصيبه واختار بعض الساكتين السعاية في نصيبه وبعضهم الاعتاق وبعضهم
الضمان فلكل واحد ما اختار عند ابي حنيفة وان مات بعض الساكتين بعد ذلك ووقع الاختلاف
بين ورثته فاختار بعضهم الضمان وبعضهم السعاية وبعضهم العتق وروى الحسن عن ابي حنيفة رح
انه ليس للورثة الا ان يضمنوا جميعا او يعتقوا او يختاروا السعاية لان الورثة بمنزلة المورث وما كان
للمورث بعض الاختيار بل ان شاء ضمن الكل او اعتق الكل او استسعى فكذلك لورثته وروى محمد
عن ابي حنيفة ان له ذلك لان نصيب الميت انتقل اليهم حكما فصاروا كالميت كالاصل ومن جملة
ذلك ان المعتق مع الساكت اذا اختلفا في قيمة العبد يوم الاعتاق فهذه المسلة على وجوه اما ان اتفقا ان

العتق حصل في الحال ولكن اختلفا في قيمته في الحال وانه على وجهين ان كان العبد قايما لا
يلتفت الى قولهما ولكن يقوم العبد للحال ويقضى على المعتق بنصف قيمته في الحال لانه امكن اعتبار
ما وقع التنازع فيه الدعوى بالعيان فلا يلتفت الى قولهما وان كان العبد هالكا فالقول قول المعتق
لانه تعذر معرفة ما وقع فيه الدعوى بالمعاينة فتعتبر الدعوى والانكار فالساكت يدعي زيادة على
المعتق والمعتق ينكر والوجه الثاني اذا اتفقا على ان الاعتاق كان قبل هذا الوقت بايام واختلفا في
مقدار قيمته يوم الاعتاق ذكر شيخ الاسلام في شرحه ان القول قول المعتق سواء كان العبد قايما او
هالكا ان كان هالكا فلا اشكال وان كان قايما لان قيمة الشي مما يزداد وينتقص بمضي الوقت فلا يمكن
تحكيم الحال فتعتبر الدعوى والانكار وكتب في شرح المستزاد ان كانت المدة بعيدة فالقول قول المعتق
ولا يحكم الحال لان التغيير في مدة القرب ليس بظاهر فيمكن تحكيم الحال والتغيير في المدة البعيدة
ظاهر فلا يمكن تحكيم الحال فيجعل القول قول المعتق لانكاره الزيادة الوجه الثالث اذا اختلفا في وقت
الاعتاق وقيمته فقال المعتق اعتقته في الحال وقيمته في الحال الف درهم فهذا وما لو تصادقا
ان العتق حصل في الحال سواء لان العتق حادث فيحال بحدوثه على اقرب ما ظهر فالذي يدعي
الحدوث في الحال يتمسك بالاصل فيجعل القول قوله وصار كان العتق ثبت بتصادقهما في الحال
والجواب فيما اذا وقع الاختلاف في حال المعتق يوم الاعتاق في اليسار والعسار نظير الجواب
فيما اذا وقع الاختلاف في قيمة العبد هكذا ذكر شيخ الاسلام في شرحه وفي المنتقى انه
ينظر الى حال المعتق يوم الخصومة فان كان موسرا ضمن وان كان معسرا سعى العبد وكتب في
المستزاد ان كانت المدة قريبة يحكم الحال وان كانت بعيدة يجعل القول قول المعتق لانه ينكر حق الرجوع
عليه بالتضمين والجواب فيما اذا وقع الاختلاف بين الساكت والمعتق في قيمة العبد هكذا ذكر
شيخ الاسلام ايضا ومن جملة ذلك اذا صالح الساكت مع المعتق فانه على وجهين اما ان صالح على
اقل من نصف قيمة العبد دراهم او دنانير وانه جاير فرق بين الصلح وبين البيع فان الساكت لو قال
للمعتق بعت مالي عليك من نصف القيمة باقل من نصف القيمة فان ذلك لا يجوز والفرق وهو ان
الصلح في موضوعه لاستيفاء بعض الحق واسقاط البعض فاذا كان بلفظ الصلح امكن تجويزه بطريق
استيفا بعض الحق واسقاط البعض ان لم نقدر تجويزه بطريق المعاوضة واما البيع معاوضة من كل
وجه وليس فيه معنى اسقاط بعض الحق واستيفاء البعض فاذا كان بلفظة البيع لا يمكن تجويزه اسقاطا
واستيفاء وتعذر تجويزه معاوضة لمكان الربو فبطل ضرورة الوجه الثاني اذا صالحه على اكثر
من نصف قيمة العبد دراهم او دنانير وانه على وجهين ان كانت الزيادة بحيث يتغابن الناس في مثلها
يجوز وان كانت الزيادة بحيث لا يتغابن الناس في مثلها فالزيادة على نصف القيمة باطلة فقد ابطل
الفضل وصح الصلح على قدر نصف قيمة العبد فرق بين هذا وبينما اذا حصل هذا بلفظ البيع فان
البيع يبطل في الاصل والزيادة جميعا والفرق ان البيع لغة ينبي عن المعاوضة والمعاوضة اذا امكن
فيهما الربو ابطل كلها بخلاف الصلح لان في الصلح معنى استيفا بعض الحق ومعنى معاوضته ففي حق
نصف القيمة ان تعذر تصحيحه بطريق المعاوضة امكن تصحيحه بطريق استيفاء الحق كانه استوفى
عين حقه وزيادة فيكون الاستيفاء بقدر الحق صحيحا ويبطل الزيادة وان كان الصلح على عرض هو
اكثر قيمة من نصف قيمة العبد جاز لانه لا يتمكن الربو ومن جملة ذلك ان المعتق اذا كان مريضا مرض

الموت وهو موسر فمات يسقط عنه ضمان العتق ولا يستوفى ذلك من تركته بل يسعى العبد للمولى
عند ابي حنيفة وعندهما لا يسقط ضمان العتق بل يستوفى ذلك من تركته وجه قولهما ان ضمان
العتق ضمان الاتلاف فلا يسقط بالموت وجه قول ابي حنيفة ان ضمان العتق في حكم الصلة من المولى
والصلات تسقط بالموت قبل القبض واذا كان العبد بين رجلين اعتق احدهما نصيبه وهو موسر ثم ان
الاخر باع نصيبه من الذي اعتق او وهبه له على عوض اخذ منه ذكر محمد رحمه الله في الاصل ان هذا
واختياره الضمان في القياس سواء غير ان هذا اقبحهما واخبثهما وفي الاستحسان لا يجوز البيع لان
البيع يوجب الملك للحال وبعتق البعض في الحال ليس بقابل للتمليك وقت الاعتاق فجاز تمليك
نصيبه منه بالضمان ولم يجز بالبيع لهذا واذا لم يجز البيع صار الحال قبله والحال بعده سواء وقبل البيع
كان له خيار ان يضمن المعتق وان يستسعى العبد فكذا بعد البيع قالوا ويجب ان يكون بيع المغصوب من
الغاصب بعد الهلاك على هذا القياس والاستحسان القياس ان يجوز وفي الاستحسان لا يجوز واذا
كان العبد بين اثنين احدهما صغير والاخر كبير فاعتقه الكبير وهو موسر فليس للصبي في هذا قول
لا في العتق ولا في التضمين ولا في اختيار السعاية يريد بقوله لا قول في الصبي في هذا ان هذه
التصرفات لا تصح من الصبي وانه ظاهر فبعد ذلك ينظر ان كان له اب فلابيه الخيار ان شاء ضمن
المعتق وان شاء استسعى العبد لان تضمين المعتق بيع نصيبه بمثل القيمة معنى وللاب ذلك في مال
الصغير اختيار السعاية بمنزلة مباشرة عقد الكتابة وللاب ذلك في عبد الصغير ووصي
الاب في هذا بمنزلة الاب وان لم يكن للصغير اب ولا وصي الاب وله وصي الام وكان العبد مما ورثه
الصغير عن الام لم يذكر محمد رحمه الله هذا الفصل في الكتاب وقد حكى عن الحاكم الامام ابي محمد
رحمه الله هذا الفصل في الكتاب انه قال سالت استاذي الفقيه ابا بكر البلخي عن ذلك فقال اذا كان
له وصي غيره فلا يضمن المعتق لان التضمين بمنزلة البيع ولوصي الام البيع فيما ورثه الصغير عن الام
وله استسعاء العبد ايضا وان كان الاستسعاء في معنى الكتابة وليس لوصي الام ان يكاتب الا ان هذه
كتابة حكمية فجازت من وصي الام وان لم يكن له واحد من هولاء واشترى به بلوغه ليختار اما الضمان
واما الاعتاق او الاستسعاء قيل هذا في موضع لا قاضي فيه واما اذا كان في موضع فيه قاضي
نصب القاضي له وصيا حتى يختار السعاية او التضمين لان ذلك انفع في حق الصبي لانه يتعذر التصرف
في نصيب الصبي بعد العتق واذا كان العبد بين اثنين اعتق احدهما نصيبه وهو موسر ثم ان
الاخر دبره فالتدبير جائز لانه تعليق عتق نصيبه بالموت وتعليق عتق نصيبه بساير الشروط
منه جائز فكذا بالموت واذا صح التدبير برى المعتق من الضمان وكان اقدامه على التدبير ابراء للمعتق
عن الضمان اما ان اقدامه على التدبير استيفاء لنصيبه على ملكه واما لان ولاية تضمين المعتق بشرط
ان يملك نصيبه من المعتق بالضمان وبالتدبير اخرجه من ان يكون قابلا للتمليك فان قيل التدبير
اختيار استيفاء ما بقي بعد العتق على ملكه فاما ما فات بالعتق لم يستوفيا له على ملكه فينبغي ان يكون
له حق التضمين على ذلك القدر قلنا تعذر تضمين ما فات بدون الباقي لان الفايت مجرد المنفعة
ومجرد المنفعة لا تضمن بالاتلاف وكان للمدبر ان يستسعى العبد في نصف قيمته ولكن يستسعيه
في نصف قيمته مدبرا لان ما فات بالتدبير وصل الى العبد برضاه فلا يكون مضمونا عليه هذا اذا كان
التدبير لاحقا فاما اذا كان التدبير سابقا ورد على العتق بعد ذلك فان المدبر على خياره لان في هذا

الفصل

الفصل لم يوجد من المدبر ما يدل على ابراء المعتق عن الضمان فبقي خياره كما كان فان شاء
استسعى العبد في نصيبه مدبرا وان شاء ضمن المعتق نصيبه مدبرا وانما ثبت له الخيار لانه
بالاعتاق فوت عليه منفعة الخدمة ان لم يفوت عليه منفعة البيع وان كان ذلك منهما جميعا
ولا يعلم ايهما اول فانه ينبغي في القياس ان لا يضمن المعتق شيا وان كان موسرا حتى يعلم انه اعتق
بعد التدبير وفي الاستحسان يضمن المعتق ربع قيمته مدبرا وجه القياس ظاهر وجه الاستحسان
ان اعتاق المعتق سبب الضمان سواء كان قبل التدبير او بعد التدبير ان كان قبل التدبير لانه يفسد
على صاحبه منفعة الخدمة والبيع وان كان بعد التدبير لانه يفسد على صاحبه منفعة الخدمة
الا ان صاحبه بالتدبير بعد الاعتاق يبريه عن الضمان فقد تيقنا بسبب الضمان وشككنا في
المبرى وانه ثبت في حال دون حال فيثبت بصفة ويبرى عن ضمان النصف ويبقى ضمان النصف
فلهذا قال يضمن المعتق ربع القيمة مدبرا والله اعلم

الفصل السادس في عتق ما في البطن

قال محمد رحمه الله اذا قال الرجل لجاريته كل ولد تلدينه فهو
حر فهذا على كل ولد تلده ولا يعتق شيء من الاولاد قبل الولادة لان الولادة شرط وقوع العتق
كالدخول في قوله كل امراة لي تدخل الدار طالق حتى لو ضرب ضارب بطن هذه الجارية والقت
جنينا ميتا كان على الضارب نصف عشر قيمته ان كان غلاما وعشر قيمته ان كان جارية لان الولد
اذا كان رقيقا قبل الولادة كان الضارب متلفا جنينا رقيقا والحكم في جنين هذا حالة ما ذكرنا
ولو مات المولى وهي حامل فولدت بعد ذلك لا يعتق الولد وكذا لو باعها المولى وهي حامل فولدت
عند المشتري لا يعتق الولد لان شرط الحنث قد وجد والمحلوف بعتقه ليس في ملكه فينحل اليمين
لا الى الجزاء لو قال كل ولد تحملين به فهو حر فكما حبلت تعتق الام ولا تشترط الولادة هاهنا لان شرط
وقوع العتق هاهنا حدوث الحبل لا الولادة وانما يعلم حدوث الحبل بعد اليمين اذا ولدت لاكثر من
سنتين من وقت اليمين لان الولد لا يبقى في البطن لاكثر من سنتين وان ولدت لسنتين او اقل فانه
لا يعتق الولد لانه لم يتيقن بحدوثه بعد اليمين لان الولد يبقى في البطن الى سنتين فيجوز انه كان موجودا
في البطن وقت اليمين وان ضرب ضارب بطن هذه الجارية فالقت جنينا ميتا فعلى الضارب
ارش جنين حر واذا جاءت به لاكثر من سنتين لانا تيقنا بحدوث الحبل بعد اليمين وهو شرط العتق
وكما حدث الحبل وقع العتق فصار الضارب متلفا جنينا حيا فعليه ارش جنين حر وان جاءت
بالولد لسنتين او اقل من وقت اليمين فعلى الضارب ارش جنين قن ولو باعها المولى فولدت عند المشتري
فهذه المسئلة على وجهين الاول اذا ولدت عند المشتري لاقل من ستة اشهر من وقت الشراء وانه على
وجهين ايضا ان ولدت لاكثر من سنتين من وقت اليمين فالبيع فاسد لانا تيقنا بعتق هذا الولد لانا
تيقنا بحدوثه بعد اليمين في ملك الحالف فتبين انه باع الامة وفي بطنها ولد حر فيفسد البيع
وان جاءت لسنتين او اقل من وقت اليمين فالبيع جائز لانا لم نتيقن بحرية هذا الولد لانا لم نتيقن
بحدوثه في ملك البايع بعد اليمين الوجه الثاني اذا جاءت بالولد لستة اشهر فصاعدا من وقت
الشرى وفي هذا الوجه البيع جائز سواء جاءت بالولد لاكثر من سنتين من وقت اليمين او اقل لانا
لم نتيقن بحرية هذا الولد او لم نتيقن بحدوث الحبل في ملك البايع لجواز انه حدث في ملك المشتري
بعد الشرا وشرط العتق انما يوجب العتق اذا وجد الشرط في ملك الحالف والجواب فيما اذا مات

المولى وتركها كالجواب فيما اذا باعها المولى **و** اذا قال لامته ما فى بطنك حر فولدت ولدا لاقل من ستة
اشهر من وقت هذه المقالة يعتق ولو ولدت ولدا لستة اشهر فصاعدا من وقت هذه المقالة لا
يعتق لان العتق اضيف الى الموجود فى البطن فانما يعتق من كان موجودا فى البطن وقت الاضافة
وانما يثبت الوجود فى البطن وقت الاضافة اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر فان **قيل** ينبغى ان يعتق
نصف الذى ولدته لستة اشهر فصاعدا لانه يعتق فى حال وهو ان يكون موجودا وقت هذه
المقالة ولا يعتق فى حال وهو ان لا يكون موجودا وقت هذه المقالة وحدث بعد ذلك واعتبار
الاحوال اصل من اصول الشرع قلنا اعتبار الاحوال انما يكون فى موضع تيقن بوقوع العتق واشتبه
علينا من وقع عليه العتق وهاهنا وقع الشك فى العتق وفى مثله لا تعتبر الاحوال كما لو جمع بين عبده
وعبد غيره وقال احدكما حر ومات قبل البيان فان ولدت ولدين احدهما لاقل من ستة اشهر والاخر
بعد ستة اشهر من وقت هذه المقالة الا ان المدة المتخللة بين الولادتين اقل من ستة اشهر كانا عتقين
والتوامان يكونان من ماء واحد فتيقنا بوجودهما وقت الاعتاق **و** اذا قال الرجل لامته ان كنت حبلى
فانت حرة فولدت ولدا لاقل من ستة اشهر من وقت هذه المقالة فالجارية حرة وولدها حر وان
ولدت ولدا لستة اشهر فصاعدا من وقت هذه المقالة لا تعتق الجارية لان تقدير يمينه ان كنت حبلى
للحال لان قوله ان كنت حبلى يستعمل للحال فصار معتقا حبلا موجودا وانما يعرف وجود الحبل فى
الحال بالولادة لاقل من ستة اشهر فان ضرب ضارب بطن هذه الجارية بعد هذه المقالة لاقل من
ستة اشهر فالقت جنينا ميتا فعلى الضارب ارش جنين حر وان كان الضرب بعد هذه المقالة لاكثر
من ستة اشهر فعلى الضارب ارش الجنين القن **و** لو وقع حيا ثم مات كان فيه الدية كاملة لانه صار
قاتلا له بعد الولادة بالضرب السابق **و** اذا قال الرجل لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما ثم جارية
فانت حرة وان كانت جارية ثم غلاما فالغلام حر فولدت غلاما وجارية فى بطن واحد لا يعلم ايهما اول
عتق نصف الام وسعت فى نصف قيمتها لانها تعتق فى حال وترق فى حال وعتق نصف الغلام
ايضا وسعى فى نصف قيمته لهذا المعنى والجارية رقيق لانا تيقنا برقها ليس لها حال عتق **و** اذا قال
لها اول ولد تلدينه فهو حر فجاءت بولد وقالت ولدت هذا وانكر المولى ذلك القياس ان لا تصدق
وفى الاستحسان تصدق وبالقياس ناخذ وهذا هو القياس والاستحسان الذى ذكر فى كتاب الطلاق
فيمن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق ولم يكن الحبل ظاهرا ولا اقر الزوج بالحبل فقالت ولدت
القياس ان لا يصدق **و** فى الاستحسان يصدق وبالقياس ناخذ فان جاءت بامراة فشهدت على
الولادة فان الولادة عند ابى حنيفة لا تثبت حتى لا يقع الطلاق والعتاق **و** لو كان المولى مقرا بالحبل
وقال لها اذا ولدت ولدا فانت حرة فقالت ولدت وانكر المولى فانها تصدق وتثبت الولادة بمجرد قولها
وتعتق عند ابى حنيفة وعلى قولهما لا يعتق ما لم تشهد لها القابلة والخلاف فى هذا نظير الخلاف فى
الطلاق **و** اذا قال الرجل لامتين له ما فى بطن احديكما حر فله ان يوقع العتق على ايهما شاء كما بعد الانفصال
اذا قال احديكما حر فان ضرب بطن احديهما رجل فالقت جنينا ميتا لاقل من ستة اشهر منذ تكلم بالعتق
فهو رقيق وتعين الاخر للعتق كما بعد الانفصال اذا قال احديكما حر ثم جاء انسان وقتل احداهما فانه
يتعين الاخر للعتق كذا هاهنا **و** لو ضرب رجلان كل واحد منهما بطن احديهما والقت كل واحدة جنينا ميتا
لاقل من ستة اشهر منذ تكلم بالعتق كان فى كل واحد منهما مثل ما فى جنين الامة كما بعد الانفصال

والحاصل ان الجنين فى حق قبول الاعتاق والمنفصل سواء **و** اذا قال الرجل لامته وهى حامل
قد اعتقت ما فى بطنك على الف درهم عليك فقالت قد قبلت ذلك ثم وضعت غلاما لاقل من
ستة اشهر فان الغلام يعتق لانه علق عتق ولد موجود فى البطن بقبولها الالف فيعتبر بما لو علق
عتقه بشرط اخر وهناك اذا وجد الشرط يقع العتق كذا هاهنا واذا عتق الجنين لا يجب
المال لا على الجنين ولا على الجارية لا يجب على الجنين لان الاب لا يلي هذا العقد مع انه يلي عليه بعد
الانفصال فلان لا يلي الام عليه هذا العقد وهى لا تلي عليه بعد الانفصال اولى ولا يجب على
الجارية لان بدل العتق مما لا يجب على غير المعتق بحال **و** اذا قال لامته ما فى بطنك حر متى اديت الى الفا
او اذا اديت الى الفا فوضعت لاقل من ستة اشهر فهو حر متى ادى اليه الف درهم وهذا لما ذكرنا ان
الجنين فى حق قبول الاعتاق والمنفصل سواء **و** لو قال بعد الانفصال متى اديت الى الفا اذا اديت
الى الفا فانت حر فادى اليه الف درهم فى اى وقت ما ادى يعتق كذا هاهنا واذا كانت الامة بين
رجلين فاعتق احدهما ما فى بطنها وهو غنى فولدت بعد ذلك غلاما ميتا بيوم فلا ضمان على المعتق
اما لانه وقع الشك فى ايجاب الضمان لوقوع الشك فى ايجاب الضمان لوقوع الشك فى حيوته اولان
العتق لا يصح الا فى الحى ولا تظهر الحيوة فى حقها الا بالولادة فصار العتق كالمضاف الى ما بعد
الولادة كانه قال الولد الذى تلدينه حر ولو قال هكذا او ولدت ولدا ميتا لا يعتق كذا هاهنا فان ضرب
رجل بطنها فالقت جنينا ميتا فعلى قول ابى حنيفة رحمه الله يضمن الضارب ما يضمن فى جنين
الامة وعلى قولهما يضمن ما يضمن فى جنين الحرة وهذا لانا حكمنا بحيوته حين اوجبنا الضمان فحكمنا
بصحة الاعتاق الا ان الاعتاق عندهما لا يتجزى فعتق كله فصار الضارب متلفا جنينا حرا وعند
ابى حنيفة الاعتاق يتجزى فاقتصر الاعتاق على نصيب المعتق وصار فى معنى المكاتب فكان
الضارب متلفا جنينا مكاتبا فيضمن عشر قيمته مكاتبا ان كان ذكرا ونصف عشر قيمته مكاتبا ان كان
انثى والله اعلم

الفصل السابع فى الخصومات الواقعة فى الرق والحرية والشهادة فى ذلك

ذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله
فى شرح كتاب الصلح رجل ادعى امة وقال هذه امتى وقالت الامة لا بل انا حرة فصالحها المدعى من
ذلك على مائة دفعها الى المدعى فهو جائز فان اقامت بعد ذلك بينة انها حرة الاصل وانها كانت لهذا المدعى
اعتقها عام اول يريد الرجوع بالمائة على المدعى قبلت بينتها وبطل الصلح وان اقامت بينة انها كانت
لفلان عام اول اعتقها فى ذلك الوقت لا تقبل بينتها **و** لو كان مكان الامة عبدا واقام بينة على حرية
الاصل او على ان المصالح اعتقه عام اول وهو يملكه ان كان الصلح من العبد مع انكاره الرق للمدعى
قبلت بينته ورجع بالمائة على المولى لانه غير متناقض فيما ادعى وان كان الصلح مع اقرار العبد بالرق على
نفسه فكذلك الجواب عندهما تقبل بينة العبد على ذلك لان العبد وان صار متناقضا وبطل دعواه
لمكان التناقض الا ان البينة على عتق العبد عندهما مقبولة بدون الدعوى فاما عند ابى حنيفة رحمه الله
فلا تقبل بينة العبد على ذلك لان عنده الدعوى من العبد شرط قبول بينته على عتقه وقد بطل الدعوى
هاهنا لمكان التناقض وفى الامة تقبل البينة على كل حال عند الكل وان بطل دعواها فى فصل الاقرار
لمكان التناقض الا ان دعواها ليس بشرط لقبول البينة على عتقها هذا جملة ما ذكر شيخ الاسلام فى كتاب
الصلح ثم انه رحمه الله سوى فى هذه المسئلة بين العتق الاصلى وبين العتق العارضى عند ابى حنيفة رح

وجعل دعوى العبد فيهما شرط القبول البينة وجعل التناقض فيهما مانعا صحة الدعوى وهذا
فصل اختلف المشايخ فيه عند ابى حنيفة بعضهم قالوا دعوى العبد فى حرية الاصل ليس بشرط
القبول للشهادة عليها والتناقض فيها ليس بمانع صحة الدعوى وقبول الشهادة عليها كما هو قولهما
وانما الخلاف فى العتق العارضى وبعضهم قالوا دعوى العبد عند ابى حنيفة شرط فى العتق الاصلى
والعارضى جميعا الا ان التناقض لا يمنع صحة دعوى العتق الاصلى ولا يمنع قبول الشهادة ويمنع صحة
دعوى العتق العارضى فيمنع قبول الشهادة وبعضهم قالوا دعوى العبد شرط فى العتق الاصلى
والعارضى والتناقض فيهما مانع صحة الدعوى وقبول الشهادة واليه ذهب شيخ الاسلام فى شرح كتاب
الصلح على ما ذكرنا والاصح ان دعوى العبد عند ابى حنيفة شرط فيهما والتناقض لا يمنع صحة الدعوى
فيهما لان طريقهما طريق الخفا والتناقض فيما طريقه طريقة الخفا لا يمنع صحة الدعوى الا ترى ان المراة
اذا اختلعت من زوجها على مهرها ونفقة عدتها ثم اقامت بعد ذلك بينة ان الزوج قد كان طلقها
ثلاثا قبل الخلع قبلت بينتها وان صارت متناقضة فى دعوى الطلقات الثلاث بالاقدام على الخلع
انما كان كذلك لان الزوج ينفرد بايقاع الطلقات الثلاث ولا يتوقف ذلك على علم المراة وكان طريقه
طريق الخفا فجعل التناقض فيه عفوا او نقول التناقض انما يوثر فيما يحتمل النقض بعد ثبوته والعتق
الاصلى والعارضى لا يحتمل النقض بعد ثبوته الا ترى ان التناقض فى باب النسب لا يمنع صحة الدعوى
حتى ان الملاعن اذا اكذب نفسه يثبت النسب منه وطريقة ما قلنا امة بين رجلين شهد رجلان
على احدهما بعينه انه اعتقها وكذبه الامة وادعت على الاخر الاعتاق وجحد الاخر وحلف عند
القاضى انه ما اعتقها فانها تعتق بشهادة الشهود وان لم يوجد منها الدعوى لما شهد به الشهود
فقد عرف ان الشهادة القايمة على عتق الامة تقبل بدون الدعوى الا ترى ان الامة اذا كانت كلها للمشهود
عليه كان يعتق بالشهادة بدون الدعوى فان قيل الامة اذا كانت كلها للمشهود عليه انما تقبل
الشهادة بدون الدعوى لانها توجب حرمة الفرج لان حرمة الفرج قبل الشهادة ثابتة هاهنا قلنا لا بل
هذه الشهادة توجب حرمة الفرج لان قبل هذه الشهادة لم يكن فرجها حراما على المعتق حرمة يوجب
الحد لو وطيها وبعد هذه الشهادة حرم فرجها عليه حرمة توجب الحد لو وطيها فكانت هذه
الشهادة قايمة على تحريم الفرج من هذا الوجه وفى المنتقى ابن سماعة عن محمد فى رجل قال كل مملوك
املكه او اشتريته الى سنة فهو حر فخاصمه عبد له فى ملكه يعنى فى ملكه يوم اليمين واقام البينة
عليه بهذه اليمين وقضى القاضى بعتقه ثم اشترى الحالف عبدا فى تلك السنة فخاصم العبد المشترى
الى القاضى فالقاضى يامره باعادة البينة وهذا بلا خلاف والمعنى ما اشار اليه ثمة ان البينة انما كانت
للاول على قوله كل عبد املكه ولم اقبل البينة على غير ذلك ولو خاصمه عبد اخر كان فى ملكه وقت اليمين
فالقاضى لا يقضى بعتقه عند ابى يوسف حتى يعيد البينة وعلى قول محمد يقضى بعتقه ولا يكلفه
اعادة البينة وعلى هذا اذا قال كل مملوك لى حر فخاصمه عبد له فى ذلك واقام البينة على اليمين وقضى
القاضى بعتقه ثم خاصمه عبد اخر له فالقاضى هل يكلفه اعادة البينة فهو على هذا الخلاف
وكذا لو قال كل عبد املكه الى سنة فهو حر فاشترى عبدا فى السنة وخاصمه العبد عند القاضى
واقام عليه بينة بهذه اليمين وقضى القاضى بعتقه ثم اشترى عبدا اخر وخاصمه الى القاضى
فالقاضى يعتقه ولا يكلفه اعادة البينة عند محمد علل فقال لانى قضيت على الحالف بتلك اليمين

فالبينة

فالبينة لهما اشار الى ان اليمين واحدة لفظا وقد ثبت بينة الاول فيظهر ذلك فى حق الثانى
فلا حاجة له الى اعادة البينة وعلى قول ابى يوسف يكلف الثانى اعادة البينة هذه الجملة مذكورة
فى عتاق المنتقى وذكر فى اقضية المنتقى ابن سماعة عن ابى يوسف رجل شهد عليه شاهدان انه قال
كل عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا وخاصمه فى العتق الى القاضى واعتقه القاضى بشهادتهما
ثم اشترى عبدا اخر وخاصمه فى العتق فان ابا حنيفة رحمه الله قال لا اعتقه حتى يعيد البينة
وقال ابو يوسف اعتقه ولا اعيد البينة ذكر قول ابى يوسف فى الاقضية وذكر فى كتاب الاقضية
من المنتقى مسيلة اخرى من هذا الجنس وصورتها اذا قال الرجل ان دخلت هذه الدار فكل مملوك
اشتريه الى سنة فهو حر فدخل الدار ثم اشترى عبدا فاقام البينة بيمينه ودخوله وشرايه
وهو يجحد وقضى القاضى عليه بالعتق ثم اشترى عبدا اخر وخاصمه العبد الاخر فى العتق
فعلى قول ابى حنيفة القاضى لا يقضى بعتقه حتى تعود الشهود فيشهدون للثانى بمثل ما شهدوا
للاول وقال ابو يوسف اعتقه بالشهادة الاولى وفى عتاق المنتقى قال محمد لو قال المولى سالم وبزيع
وميمون احرار فاقام احدهم البينة على مقالته ثم جاء الاخران لم يكلفا اعادة البينة لانه عتاق
واحد ولو قال سالم حر وبزيع حر وميمون حر واقام احدهم البينة على ذلك ثم جاء الاخران كلفا
اعادة البينة لانه عتاق مختلف وفيه ايضا ابراهيم عن محمد فى عبد اقر انه عبد هذا ثم قال
هذا العبد للقاضى استحلفه ما اعتقنى فالقاضى يستحلفه ولو قال استحلفه ما يعلم انى حر
الاصل فالقاضى لا يستحلفه لانه اقر انه عبده رجل فى يديه صبى صغير لم يسمع منه انه
عبده يعنى لم يسمع من صاحب اليد انه عبدى ولم يسمع من الصبى ايضا انه عبده حتى كبر فقال
انا حر فالقول قوله قال هشام سالت ابا يوسف عن رجل قال لرجل انا مولى ابيك اعتقنى
وجحد ذلك الرجل ان يكون اباه اعتقه قال هو مملوك وان قال انا مولى ابيك ولم يقل اعتقنى
قال هو حر لانه قد يكون مولاه من قبل جده وان قال انا مولى ابيك اعتق ابوك ابى وامى فهو حر
قال هشام سمعت محمدا يقول فى رجل اعتق جارية له وهى تسمع ثم جحدها وقضى القاضى عليها
بالرق بعد ما حلف الرجل قال تهرب منه قلت ايسعها ان تتزوج قال لا قلت فان مات ابوها عن مال
ايسعها ان تاخذه منه قال لا سمع قوم من رجل انه قال لعبده هذا حر لوجه الله ثم راوه معه بعد ذلك
يقول هو عبدى فشهد اوليك القوم عليه انه اعتقه امس فقال المشهود عليه اعتقه امس ماضى
ولا املكه انا وانما اشتريته اليوم والشهود يقولون انه اعتقه امس ولكن لا يدرى كان له ام لا فالقاضى
لا يقضى بعتق العبد حتى يشهدوا عليه انه اعتقه قال وكذلك الطلاق وفى نوادر بشر عن ابى يوسف
رجل اعتق امته ثم اختصما عند القاضى وفى حجرها ولد وفى يدها كسب اكتسبته فقال المولى اعتقتك
بعد الولادة والكسب وقالت المراة لا بل اعتقتنى قبل الولادة والكسب فالقول قول المراة ولو كان الكسب
فى يد المولى فالقول قول المولى وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف وفى دعوى الجامع ادعى رجل على
رجل انه عبده وجحد المولى فيه وقال انا حر الاصل لم املك قط فالقول قوله وهذا معروف فان اقام
المدعى بينة ان نصف العبد له قضى القاضى بنصف العبد له والنصف الاخر يكون موقوفا لا يقضى
فيه برق ولا حرية اما لا يقضى بالرق لانه لا بد للقضاء من المقضى له ولا مقضى له هاهنا واما لا يقضى
بالحرية اما بحرية الاصل لان القاضى لما قضى بالرق فى النصف للمدعى فقد ابطل حرية الاصل فى النصف

الباقي لان الشخص لا يجوز ان يكون نصفه رقيقا ونصفه حر الاصل واما بالحرية العارضية
فلان الحرية العارضية مبني على الرق والملك وتعذر القضاء بالرق والملك في النصف الباقي
لان القضاء لابد له من مقضي عليه معلوم ولم يوجد فان جنى العبد جناية ان قتل رجلا خطا
قيل لولي القتيل اعبد هو او حر فان قال هو عبد قيل للمقضي له بنصفه ادفع هذا النصف او افده
بنصف الدية ويوقف النصف الباقي فلا يقضي فيه بشيء لانه لا يدري انه رقيق او حر وان قال
هو حر لا يقضي له بشيء لا على المقضي له بنصفه ولا على العبد اما على المقضي له لانه لما قال هو حر فقد
ابرا المقضي له واما على العبد فلان الحرية لا تثبت بمجرد قول ولي القتيل بعد ما قضى القاضي برقه
حتى تاتي البينة فان اقام ولي القتيل بينة على الحرية كانت بينة الحرية اولى من بينة الرق وينقض
بها الحكم الاول ولو لم يجن هذا الشخص ولكن جنى عليه فيما دون النفس يقضي على الجاني بارش
العبد وهو في شهادته وحدوده وجميع اموره بمنزلة الرقيق لانه جرى الحكم برقه في النصف
والنصف الاخر حاله موقوف انه رقيق او حر فلا يمكن ايجاب شيء من احكام الحرية من كل وجه
واذا شهد الشهود انه اعتق عبده سالما ولا يعرفون سالما وله عبد اسمه سالم ولا عبد له غيره فانه
يقبل هذه الشهادة ويقضي بعتقه لان الثابت بالبينة العادلة كالثابت عيانا ولو عاينا انه اعتق
عبده سالم ولا يعرف له عبد بهذا الاسم الا هذا اقضي بعتقه كذا هاهنا ثم ان كان سالم يدعي
العتق فالمسيلة على الوفاق وان كان لا يدعي فالمسيلة على الخلاف وان كان له عبدان اسم كل واحد
منهما سالم فهذا وما لو شهد انه اعتق احد عبديه سواء وهي المسيلة التي تلي هذه المسيلة ولو شهدا
انه اعتق احد عبديه فهذا على وجهين اما ان شهدا في حال حيوة المولى بذلك والمولى يجحد وفي هذا
الوجه لا تقبل الشهادة عند ابي حنيفة وعندهما تقبل ويقال للمولى بين وهذا بناء على ما قلنا ان عند
ابي حنيفة دعوى العتق من العبد شرط والدعوى من المجهول شرط لا يتحقق فان قيل كيف تجعل
هذه المسيلة بناء على ذلك وقد ذكر محمد رحمه الله انهما لو شهدا عليه انه اعتق احدى امتيه لا تقبل
الشهادة عند ابي حنيفة ودعوى الامة ليس بشرط بلا خلاف قلنا دعوى الامة انما لا تشترط عنده
اذا اقامت البينة على عتق امة بعينها لان المغلب في عتق امة بعينها حق الله لما فيه من تحريم الفرج
فاما اذا اقامت البينة على عتق احدى الامتين فليس فيه تحريم الفرج على قوله فقد عرف من اصله
ان العتق المبهم لا يحرم وطيها بل يحل له وطيها وبعد ما وطي احديهما يكون له حق البيان في الموطوة
واذا لم يوجب هذا العتق تحريم الفرج لم تكن الشهادة قايمة على امر المغلب فيه حق الله تعالى فكانت
بمنزلة ما لو قامت على عتق احد العبدين وان شهدا بعد وفاة المولى انه اعتق احد عبديه فهو على
وجهين اما ان شهدا انه اعتق احد عبديه في حال صحته وفي هذا لا يقبل هذه الشهادة وان
شهد انه اعتق احد عبديه في مرض موته فالقياس ان لا تقبل هذه الشهادة عند ابي حنيفة وفي
الاستحسان تقبل ذكر القياس والاستحسان فيما اذا كانت الشهادة على اعتاق احدهما في مرض
موت المولى ولم يذكر القياس والاستحسان فيما اذا كانت الشهادة في حال الصحة المولى ولو شهدا بعد
موت المولى انه دبر احد عبديه في حالة الصحة او قالا في حالة المرض تقبل شهادتهما عند ابي حنيفة
قياسا واستحسانا وجه القياس في فصل المرض ان هذه شهادة قامت على عتق احد العبدين حال
الحيوة فلا تقبل قياسا على ما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في حالة الصحة وجه الاستحسان ان

المانع من قبول الشهادة على عتق احد العبدين في حال حيوة المولى خلوها عن الدعوى
وقد وجد الدعوى بعد الموت الا ان المشايخ اختلفوا في ان المدعي بعد الموت الوصي او
العبد فمنهم من قال المدعي هو الوصي وانه عين والدعوى من العين صحيح ومنهم من قال المدعي هو
العبدان وانهما معينان وهو الصحيح وعليه عامة المشايخ وانما صح دعوى العبدين بعد موت
المولى اذا كان الاعتاق في حالة المرض لان الاعتاق في المرض وصية حكما ان لم يكن وصية
حقيقة ولهذا يعتبر من الثلث والثابت حكما يعتبر بالثابت حقيقة ولو كانت الوصية
بالعتق ثابتة حقيقة كان الدعوى منهما صحيحا ولو اوجب الحق لاحدهما بعد الموت ايجاب
لهما معنى لانه اوجب الحق لاحدهما في حال لا يتصور ثبوته لاحدهما لانه انما ثبت لاحدهما اذا حصل
في وقت كان للمولى حق البيان ولا يتصور للمولى حق البيان بعد الموت فكان ايجاب الحق لاحدهما
ايجابا لهما ولو اوجب لهما صح دعواهما كذا هاهنا وهذا بخلاف ما لو شهدا على اعتاق احد
العبدين في حالة الصحة فان هناك لم توجد الدعوى لان دعوى العبدين في تلك الصورة غير صحيح
وان كان العتق الواقع في حالة الصحة يسع فيهما بعد موت المولى فيثبت الحق لهما انما كان كذلك لان
الحق لم يثبت للعبدين في هذه الصورة من المولى لا نصا ولا من حيث المعنى لانه اوجب الحق في وقت
يتصور ثبوته لاحدهما فلا يكون ايجابا لهما وانما يسع فيهما بعد الموت ضرورة تنفيذ العتق فيظهر
ثبوت الحق لهما في حق تنفيذ العتق لا في حق صحة الدعوى لان تنفيذ الواقع بخلوه عن الدعوى
في الجملة بان لم يسع ثمة بجاحد واذا لم يظهر ثبوت الحق لهما في حق صحة الدعوى كان الحق في حق الدعوى
ثابتا لهما والدعوى من احدهما لا يتصور واذا شهدا على رجل انه اعتق عبده هذا واختلفا في
الزمان بان شهد احدهما انه اعتقه يوم الخميس وشهد اخر انه اعتقه يوم الجمعة او اختلفا في المكان
قبل القاضي شهادتهما لان العتق تصرف قولي وقول مما يعاد ويكرر ويكون الثاني عين الاول فقد اتفقا
على عتق واحد وكذلك اذا شهد احدهما على انشاء العتق والاخر على اقرار المولى بالاعتاق بان شهد
احدهما ان المولى قال له اعتقتك وشهد الاخر ان المولى قال قد كنت اعتقته لانهما اتفقا على قوله اعتقت
الا ان احدهما تفرد بالزيادة غير ان التفرد بالزيادة اذا كان لا يغير الحكم لا يمنع القبول وكذلك اذا شهد
احدهما انه اعتقه وشهد الاخر انه حرره او شهد احدهما انه قال له انت حر وشهد الاخر انه قال له
اعتقتك لانهما اتفقا معنى لان معنى العتق والحرية واحد الا انهما اختلفا لفظا والاختلاف لفظا مع
الاتفاق معنى لا يمنع قبول الشهادة فيما يثبت مع الشبهات كما لو شهد احدهما بالنكاح وشهد الاخر بالتزويج
وكذلك اذا شهد احدهما انه اعتقه بالعربية وشهد الاخر انه اعتقه بالفارسية تقبل شهادتهما لانهما
اتفقا معنى هكذا ذكر شيخ الاسلام في شرحه وذكر في المنتقى عن ابي يوسف اذا شهد شاهد انه قال
لعبده انت حر وشهد اخر انه قال له ترازادى تقبل قال لانه ليس وجه غير العتق وذكر فصل الطلاق
ثمة ايضا عنه وقال اذا اختلفا شاهدا الطلاق شهد احدهما بالنبطية او بالفارسية او بلسان اخر
وشهد الاخر بالعربية لم تجز شهادتهما ولو كان هذا في الاقرار بمال اجزته قال وليس الطلاق كذلك لاني
اتق به في الطلاق في وجوه كثيرة وفي الاصل اذا اختلفا في الاصل الذي علق به العتق بان شهد
احدهما انه قال ان دخلت الدار فانت حر وشهد الاخر انه قال ان كلمت فلانا فانت حر واشباه ذلك
لم تجز الشهادة لانهما شهدا بيمينين مختلفين لان الثاني لا يصلح تكرارا للاول منفيا مختلفين وليس على

كل واحد منهما الا شاهد واحد بخلاف ما لو شهد ابعتق منجز في يومين لان هناك يمكن ان يجعل
الثاني تكرارا للاول فيحصل اتفاقهما على شي واحد وفي المنتقى اذا قال الرجل لعبده ان كلمت فلانا
فانت حر فشهد عليه شاهد انه كلمه اليوم وشهد الاخر انه كلمه امس لا تقبل الشهادة وذكر ثمة انه لو
قال لامراته ان كلمت فلانا فانت طالق فشهد عليه شاهد انه كلمه غدوة والاخر عشية انه تقبل الشهادة
وعن ابراهيم عن محمد اذا شهد رجل على رجل انه اعتق امته هذه وتزوجها قال يعتق ولا يثبت النكاح
وفي الاصل اذا شهد شاهدان على رجل انه قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر وقال المولى لعاقلة
له ان كلمت فلانا فانت طالق فايهما فعل فهو حر وقد ثبت اليمينان احدهما بالشهادة والاخرى
بالاقرار ولو شهد احدهما انه اعتقه بغير جعل لا تقبل الشهادة لان احدهما شهد بعتق معلق بالقبول والاخر
شهد بعتق منجز وهما غيران فلا يمكن ان يجعل الثاني تكرارا للاول ولو اتفقا على العتق بجعل واختلفا في
مقدار الجعل بان شهد احدهما انه اعتقه بالف وشهد الاخر انه اعتقه بالف وخمسماية فهذه المسئلة
على وجهين اما ان كان العبد يدعي العتق والمولى يجحد وفي هذا الوجه لا تقبل شهادتهما سواء كان العبد
يدعي العتق باقل المالين او باكثر المالين لان حاجة العبد الى اثبات العتق اذا كان المولى منكرا له والعتق
بالف غير العتق بالف درهم وخمسماية واما ان كان المولى يدعي العتق والعبد ينكر وفي هذا الوجه
ان كان المولى يدعي العتق بالف وخمسماية تقبل الشهادة على الالف وان كان يدعيه بالف لا تقبل الشهادة
اصلا لان العتق يثبت باقرار المولى لا حاجة لاثباته الى الشهادة وانما الحاجة الى اثبات المال فكان الدعوى
وقع في مطلق المال وشهد احد الشاهدين بالف والاخر بالف وخمسماية وهو يدعي الالف والخمسماية
وهناك تقبل الشهادة على الالف ولو كان تدعي الالف لا تقبل الشهادة اصلا واذا ادعى العبد ان المولى
اعتقه بالف درهم واقام عليه شاهدين فالبينة بينة المولى لان العمل بالبينتين متعذر لتعذر
اثبات العتق بالمالين لان المولى ان اعتقه على الف وقبل لا يمكنه ان يعتقه على الفين بعد ذلك
فلا بد من العمل باحدى البينتين فكان العمل ببينة المولى اولى لان بينة المولى تثبت الزيادة وتثبت
الحق لصاحبها والعبد ببينته تثبت الحق لغيره فكان المولى اشبه بالمدعين وهذا بخلاف ما اذا اقام
العبد بينة ان المولى قال له ان اديت الفا فانت حر واقام المولى بينة انه قال ان اديت الى الفين
فانت حر فادى العبد اليه الف درهم فانه يعتق ولا شي عليه لان هناك العمل بالبينتين في اثبات
اليمينين ممكن لجواز ان المولى قال له ان اديت الى الفين فانت حر فقبل ثم قال له ان اديت الى الفا فانت
حر فقبل وهناك لو ادى الف درهم عتق ولا شي عليه كذا ههنا ولو شهد شاهدان انه باع نفس
العبد منه بالفي درهم فهذا وما لو شهدوا انه اعتقه على الف وعلى الفين سواء واذا
شهدا انه اعتق عبدا قد سماه لنا الا انا نسيناه والمولى يجحد ذلك لا تقبل شهادتهما وكذا اذا
شهدا على رجلين ان احدهما اعتق عبده ولا ندري ايهما كان لا تقبل شهادتهما لمكان الغفلة
والنسيان واذا شهد احدهما انه اعتق عبده هذا وشهد اخر انه وهب نفسه منه فالقاضي
لا تقبل شهادتهما لانهما اختلفا لفظا ومعنى لان العتق موضوع للاسقاط ليس فيه معنى التمليك
والهبة تمليك وليس فيها معنى الاسقاط بوجه ما ولو شهدا جميعا انه وهب نفس العبد منه
وجب القضا بالعتق لانهما اتفقا على لفظ الهبة فيثبت لفظ الهبة بشهادتهما وصار كالثابت عيانا
ولو عاينا انه وهب نفس العبد من العبد فان العبد يعتق فكذا اذا اثبت ذلك بالبينة فان قال المولى

لم انو العتق لا يصدق قضاء ويصدق فيما بينه وبين ربه ولو شهد انه اوصى بنفس العبد
للعبد وجب القضاء بالعتق لان الوصية عقد تمليك كالهبة فكانهما شهدا انه وهب نفس
العبد منه الا انه ان كان قال اوصيت لك بنفسك للحال فانه يعتق للحال وان اطلق الوصية
اطلاقا يعتق بعد الموت على قياس ما روى عن محمد رحمه الله في النكاح اذا قال الرجل لغيره
اوصيت لك ببضع ابنتي للحال ثبت النكاح للحال وان اطلق ينصرف الى ما بعد الموت فلا يصح
النكاح فكذا ههنا ولو قال الرجل لعبدين له ايكما اكل هذا الرغيف فهو حر فاكلاه جميعا لا يعتق
واحد منهما اطلق محمد رحمه الله في الاصل اطلاقا من مشايخنا من قال هذا اذا كان الرغيف بحال يمكن
لكل واحد منهما اكل جميعه اما اذا كان بحال لا يمكن لكل واحد منهما اكل جميعه ينبغي ان يعتقا ومنهم
من قال لا يعتقان على كل حال وهو الاصح واطلاق محمد رحمه الله في الاصل يدل عليه والرغيف
في هذا يخالف مسئلة الخشبة اذا علق العتق بحملها وقد بينا ذلك في الفصل الثالث من هذا
الكتاب فان اقام احد العبدين انه اكل الرغيف وحده وقضى القاضي بعتقه ثم اقام الاخر بعد
ذلك بينة انه هو الذي اكل الرغيف وحده فالقاضي لا يقضي بعتقه ولا ينقض قضاءه الاول
فرق بين هذا وبينما اذا جاء الغلامان معا واقام كل واحد منهما البينة انه اكل الرغيف كله فان القاضي
لا يقضي لكل واحد منهما البينة انه اكل الرغيف والفرق ان احدى البينتين كاذبة بيقين وكل واحدة
يجوز ان تكون هي الكاذبة وعلى هذا التقدير لا يجوز القضاء بها فاذا جاءا معا وكل واحدة يجوز ان تكون
هي الكاذبة فقد وقع الشك في جواز القضا بكل واحدة منهما فلا يجوز القضاء بالشك فاما اذا اقام
احدهما بينة اولا فقد نفذ القضاء ظاهرا اذ ليس هناك ظاهر يمنع نفاذ القضا وهو قيام دليل
الكذب في البينة الاولى فاذا اقام الاخر بعد ذلك البينة فقد وقع الشك في نقض القضا ان
كانت الكاذبة هي الاولى ينقض القضاء الاول وان كانت الكاذبة هي الثانية لا ينقض القضاء الاول
والقضاء لا ينقض بالشك فرع على ما اذا جاء الغلامان معا واقام كل واحد بينة انه هو الذي اكل
الرغيف فقال اذا لم يعمل القاضي ببينة الغلامين وردهما فاتت بينة احدهما ثم اعاد الغلام الاخر
بينته عند القاضي على ما شهدت له به اولا فان القاضي لا يقبل شهادتهم لانه رد شهادتهم مرة
لتهمة الكذب ولو لم تات واحدة من البينتين حتى جاء احد الغلامين بشاهدين اخرين يشهدان له
بما شهد له به شهوده الاول وجاء الغلام الاخر بشهوده الذين شهدوا اول مرة حتى شهدوا له بمثل
ما شهدوا له به اول مرة فان القاضي يقضي للغلام الذي جاء بشاهدين اخرين بخلاف ما اذا جاء الغلام
الاخر بشاهدين اخرين فان القاضي لا يقضي لواحد منهما والفرق انه اذا اقام كل واحد منهما بينة
اخرى فليست احديهما بان تجعل كاذبة باولى من الاخرى فيهما ان جميعا لمكان التعارض اما ههنا
البينة التي ردها القاضي لتهمة الكذب تعينت كاذبة بقضاء القاضي ولم تبق معارضة الاخرى
فيجب القضاء بالاخرى واذا كان العبد مشتركا بين رجلين فشهد احدهما على صاحبه انه اعتق
نصيبه لا تقبل شهادته موسرا كان المشهود عليه او معسرا ان كان موسرا فلانه يثبت لنفسه
بهذه الشهادة حق تضمين صاحبه ولانه يشهد لعبده فانه يملك بعضه وان كان موسرا فللمعنى
الثاني واذا لم تقبل شهادته بقي مقرا ان صاحبه اعتق نصيبه واحد الشريكين اذا اقر على صاحبه
انه اعتق نصيبه وصاحبه يجحد فالعبد لا يترك رقيقا بل يقوم ويسعى في جميع قيمته بينهما نصفين

عند ابی حنیفة سوا کانا موسرین او معسرین او کان احدهما موسرا والاخر معسرا وعندهما
یسعی للمشهود علیه فی نصف قیمته سوا کان الشاهد معسرا او موسرا ویسعی للشاهد فی
نصف قیمته ان کان المشهود علیه معسرا ولا یسعی له فی شی ان کان المشهود علیه موسرا فرع
علی قول ابی حنیفة فقال اذا وجبت السعایة لهما لو شهد احدهما علی صاحبه انه استوفی السعایة
من العبد لا تقبل شهادته لانه یشهد لنفسه لانه یثبت لنفسه حق المشارکة مع صاحبه فیما استوفاه
من السعایة لانه ما من جزء یستوفیه احدهما من هذه السعایة الا وللاخر حق المشارکة معه وکذلک
استوفی احدهما نصیبه من السعایة ثم شهد علی صاحبه باستیفاء نصیبه لا تقبل لانه یشهد
لنفسه فالمقبوض یسلم له اذا قبض صاحبه نصیبه بعد ذلک واذا کان العبد بین ثلاثة نفر
شهد اثنان منهم علی صاحبه انه اعتق نصیبه وانکر المشهود علیه فالعبد یسعی بینهم اثلاثا
واذا استوفی احدهم شیا من السعایة کان للاخرین ان یاخذا منه ثلثی ما اخذ واذا شهد اثنان
منهم علی الاخر انه استوفی نصیبه من السعایة لا تقبل والجواب فی هذه المسیلة الاولی سوا
الا ان هناک الحساب بالمناصفة لان الشریک اثنان وهاهنا الحساب بالمثالثة لان الشرکا ثلاثة
واذا کان العبد بین ثلاثة غاب احدهم فشهد الحاضران علی الغایب انه اعتق حصته من هذا العبد
فانه یحال بین العبد وبین الحاضر فاذا حضر الغایب فقال للعبد اعد البینة فاذا اعاد البینة علیه
تقضی علیه بعتق نصیبه وعلی قولهما القاضی یقبل هذه الشهادة فی الحال ویقضی بعتقه واذا
حضر الغایب لا یومر العبد باعادة البینة علیه والحاصل ان هذه الشهادة علی العتق مقبولة علی
الغایب عند ابی یوسف ومحمد وعند ابی حنیفة هذه الشهادة لا تقبل علی العتق علی الغایب اما
تقبل فی حق قصر ید الحاضرین وهذا بنا علی ان عند ابی حنیفة الاعتاق یتجزی فاما شهدا بعتق
نصیب الغایب لا غیر فالشهادة علی المعتق قامت علی غایب لیس عنه خصم حاضر فلا تقبل فاما فی
حق قصر ید الحاضرین قامت علی الحاضر فقبلت وعندهما الاعتاق لا یتجزی فالشهادة علی العتق قامت
علی الحاضر کما قامت علی الغایب فقبلت علی العتق وصار الحاضر فی انکار العتق خصما عن الغایب
واذا شهد احد الشرکا فی العبد علی احد شریکیه انه اعتق نصیبه وشهد الشریک الاخر علی
الشاهد الاول انه اعتق نصیبه فالقاضی لا یقضی علی واحد منهما بالعتق لانه لو یشهد علی کل واحد
منهما الا شاهد واحد واذا کان العبد بین مسلم ونصرانی شهد نصرانیان علی المسلم انه اعتق نصیبه
لا یقبل ولو شهد النصرانیان علی النصرانی انه اعتق نصیبه قبلت شهادتهما فان قیل ینبغی ان لا
تقبل شهادتهما علی النصرانی ایضا لان شهادتهما کما قامت علی النصرانی بالعتق قامت علی المسلم بقصر الید
قلنا شهادتهما قامت علی النصرانی مقصودا وما یثبت من قصر ید المسلم فذاک یثبت حکما ومثل هذا
جایز الا تری ان المسلم اذا کان له عبد نصرانی مادون فی التجارة شهد نصرانیان علی العبد بالدین فانه
یقبل شهادتهما وطریقه ما قلنا فان نصرانیان علی شهادة مسلمین ان النصرانی اعتق العبد لا تقبل شهادتهما
لانهما شاهدان فعلا علی المسلم وشهادة النصرانی علی ذلک لا تقبل الا تری انه لو شهد نصرانیان ان
قاضیا من قضاة المسلمین قضی لهذا النصرانی علی هذا النصرانی بکذا وکذا فالقاضی لا یقبل شهادتهما
وان کانا شهدا ان للکافر علی الکافر لانهما شاهدان فعلا علی المسلم اولا وهو القاضی واذا شهد ابنا العبد
ان المولی اعتقه علی مال او بغیر مال والمولی یجحد والعبد یدعی لا تقبل شهادتهما لانهما یشهدان لابیهما

ولو کان المولی یدعی العتق بالمال والعبد یجحد وشهد ابنا العبد تقبل شهادتهما لان العتق ثبت
باقرار المولی فلا حاجة الی اثباته بالشهادة وانما الحاجة الی اثبات المال والشهادة بالمال شهادة
علی الاب واذا شهد ابنا العبد علی المولی انه قال یوم یدخل ابوکما الدار فهو حر وشهد اخران علی
الدخول لا تقبل شهادة الابنین لان العتق یجب بالحلف فصارا شاهدین للاب بالعتق ولو شهد
اجنبیان بالیمین وشهد ابنا العبد بالشرط لا تقبل شهادتهما ایضا استحسانا لان العتق لا یثبت
بالشرط بل عنده فصارا من هذا الوجه کالشاهدین للاب واذا کان العبد بین ثلاثة نفر ادعی
احدهم انه اعتق نصیبه علی کذا وقال العبد اعتقتنی بغیر شی فشهد الشریکان انه اعتقه علی
کذا فشهادتهما جایزة لان العتق قد ثبت باقرار المنازع فی المال وفیما یرجع الی المال هذه شهادة
منهما علی عبدهما وکذلک ان شهد ابو الشریکان او ابناهما بذلک لانهما یشهدان علی عبد ابویهما
او علی عبد ابنیهما وکل ذلک جایز واذا اعتق بعض الشرکا العبد وفی ید العبد اموال اکتسبه ولا یدری
متی اکتسبه واختلف فیه الشرکا والعبد قال الشرکا اکتسبها قبل العتق وقال العبد اکتسبته بعد
العتق فالقول قوله لان الکسب حادث فیحال بحدوثها علی اقرب ما ظهر وانما ظهر الکسب للحال فیجعل
القول قول من یدعی حدوثه فی الحال وهو العبد ولان العبد بعتق البعض صار مکاتبا حکما عند ابی حنیفة
فیعتبر بما لو کان مکاتبا حقیقة والمکاتب الحقیقی فیما فی یده بمنزلة الحر والقول قول الحر فیما فی یده
انه له عند منازعة غیره ایاه کذا هاهنا واذا کان العبد بین رجلین شهد شاهدان علی احدهما انه اقر
انه اعتقه وهو موسر فالقاضی یقضی بعتقه وکان لشریکه ان یضمنه وکان ولاء العبد له وان جحد
ذلک الا ان القاضی لما قضی علیه بالعتق فقد کذبه فی جحوده فالتحق جحوده بالعدم ولو شهدوا
علیه انه اقر انه حر الاصل فالقاضی یقضی بحریته ولا ولاء له علیه ولیس لشریکه ان یضمنه بخلاف
المسیلة الاولی والفرق انما یعتبر اقراره الثابت بالبینة بالثابت معاینة ولو عاینا اقراره بالاعتاق
کان ولاوه له وکان لشریکه ان یضمنه لانه اقر بسبب الضمان وبسبب الولا ولو عاینا اقراره انه
حر الاصل لم یکن له علیه ولاء ولم یکن لصاحبه حق التضمین لانه ما اقر بسببهما لان سببهما علی التعیین
اعتاقه ایاه وهو لم یقر بذلک ولو شهدا علی اقراره ان الذی باعه قد کان اعتقه قبل ان یبیعه
عتق من مال المشهود علیه لانا لو عاینا اقراره بذلک لکان یعتق علیه العبد لان باقراره یجب شیان
فساد البیع وبطلان حق البایع فی الثمن وهذا اقر علی الغیر وحریة العبد وفساد ملکه وهذا اقرار منه
علی نفسه واقرار الانسان علی نفسه صحیح فکذا اذا ثبت اقراره بالبینة وان شهدا علی اقراره ان
الذی باعه قد کان قد دبره قبل ان یبیعه او کانت امة شهدوا علی اقراره انها ولدت من البایع قبل البیع
فانه یحال بین المشتری وبینهما لانه لو ثبت اقراره بذلک معاینة کان الجواب کما قلنا لانه اقر علی نفسه
بقصر یده عنهما وبحرمة استرقاقه ایاهما وهذا امر علیه فیصح اقراره بذلک فکذا اذا ثبت اقراره بالبینة
ولا یعتق واحد منهما حتی یموت البایع فاذا مات عتقا لانه لو عتق عتق باقرار المشتری والمشتری ما
اقر له بالعتق الا بعد موت البایع ولا یسعی لواحد منهما لان السعایة بدل الملک وکل واحد منهما
متبرا عن ملکهما فیکون متبرا عن سعایته وذکر البقالی فی فتاویه عن ابی یوسف فیمن شهد علیه رجل
انه قال سنة ست کل مملوک لی حر بعد موتی وشهد اخر انه قال ذلک سنة سبع وشهد اخر انه قال ذلک
سنة ثمان ومات فیها یعنی فی سنة ثمان وقالوا لا ندری رقیقه قال من اقام من رقیقه بینة انه کان

له سنة ست عتق بشهادة الاخرى يعنى الاوسط والاخر هكذا ومعناه ان شهود هذا الرقيق
شهد وانه كان له سنة ست مطلقا ولم يقولوا كان له سنة ست وقت مقالته ذلك اما لو قالوا
انه كان له سنة ست وقت مقالته ذلك عتق بشهادة الكل قال ومن اقام منهم بينة انه كان له
سنة سبع فان شهد وانه كان له من وقت مقالته ذلك فى سنة سبع فالذى شهد والذى عتق
بشهادته الاوسط والاخر والاول يعتق ولا يعتق من كان له سنة ثمان قال ثمة قال ذلك فى ايام الخلفا
و فى آخر عتاق الاصل اذا قال الرجل لعبده ان دخلت دار فلان فانت حر فشهد فلان واخرانه
دخل الدار تقبل شهادتهما فرق بين هذا وبينما اذا قال له ان كلمت فلان فانت حر فشهد فلان
واخرانه كلمه لا تقبل شهادتهما والفرق ان الذى شهد انه كلمه شاهد على نفسه لان كلام العبد
معه لا يتحقق الا بحضرته وسماعه وذلك فعله وشهادة الانسان على فعل نفسه لا تقبل فخرج
هو من البين فلم يبق الا شاهد واحد فاما صاحب الدار فانه شهد على نفسه انما شهد على فعل
العبد لا غير لانه لا يحتاج فى دخول العبد داره الى فعل من جهته فكان شاهدا على فعل الغير
من كل وجه فلهذا افترقا وان شهد ابنا فلان ان العبد قد تكلم اباهما فان كان الاب يدعى ذلك
لا يقبل شهادتهما وان كان يجحد فعلى قول ابى يوسف لا تقبل شهادتهما وعلى قول محمد تقبل والاصل
ان شهادة الابن على فعل ابيه اذا كان للاب فيه منفعة لا تقبل بلا خلاف واذا لم يكن للاب فيه
منفعة فهو على الخلاف وستاتى المسئلة مع اجناسها فى كتاب الشهادات ان شاء الله تعالى

الفصل الثامن فى تفويض العتق الى غيره

اذا قال لامته امرك بيدك ينوى العتق فهذا على المجلس وكذلك اذا قال لاجنبى امر امتى فلانة بيدك ينوى العتق فهذا على المجلس
لو قال لامته اعتقى نفسك فهو على المجلس ولو قال لاجنبى اعتق امتى فلانة فهذا على المجلس وما
بعده والجواب فى العتاق فى هذا نظير الجواب فى الطلاق وكذلك اذا قال لامته انت حرة
ان شئت تعتبر مشيتها فى المجلس حتى لو شاءت بعد ما قامت عن المجلس لا تعتق ولو قال لامة
من امايه انت حر وفلانة ان شئت فقال قد شئت نفسى لا تعتق لان قوله ان شئت كلام لا
يستقل بنفسه فينصرف الى ما سبق ذكره والسابق ذكر عتقهما فصار شرط وقوع العتق
مشيتهما عتقهما كانه قال لها ان شئت عتقك وعتق فلانة فانتما حران فاذا شاءت عتق نفسها
فقد اتت ببعض الشرط فلا ينزل شى من الجزاء قال محمد رحمه الله فى الجامع اذا قال الرجل
لغيره من شئت عتقه من عبيدى فاعتقه فشاء المخاطب عتقهم جميعا معا عتقوا جميعا
الا واحدا منهم عند ابى حنيفة رحمه الله والخيار الى المولى وعندهما يعتقون جميعا هكذا
ذكر المسئلة فى رواية ابى سليمان وذكر فى رواية ابى حفص فاعتقهم المامور جميعا معا
عتقوا الا واحدا منهم عند ابى حنيفة والصحيح رواية ابى حفص لان المعلق بمشية المامور
الاعتاق دون العتق وعلى هذا الاختلاف اذا قال من شئت عتقه من عبيدى فهو حر فشاء
عتقهم جميعا عتقوا عندهما وعند ابى حنيفة يعتق الكل الا واحدا منهم واجمعوا على انه
لو قال من شاء عتقه من عبيدى فاعتقه فاعتقهم جميعا عتقوا جميعا والخلاف فيما اذا
كانت المشية مضافة الى المخاطب لا الى العبد وجه قولهما ان كلمة من كلمة عامة ومحكمة
فى افادة العدم وكلمة من كما تحتمل التبعيض تحتمل التمييز قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاو

ويقال باب من حديد والمراد هو التمييز فيعمل بالمحكم ويرد المحتمل عليه ولابى حنيفة رحمه
الله انه وجد ههنا ما يوجب العموم وهو كلمة من وما يوجب الخصوص وهو كلمة من فان
كلمة من للتبعيض لغة والعمل بهما ممكن بان يدخل جميع العبيد تحت الامر الا واحدا منهم وانما
اكتفينا بالواحد منهم فى حق كلمة من لان كلمة من ههنا مذكورة لاخراج بعض العبيد عن الجملة
لان من يتناول الكل انكان من لاخراج بعض ما دخل تحت الامر والواحد متيقن وما زاد عليه
مشكوك فلا يخرج بالشك والاحتمال وفى قوله من شاء عتقه من عبيدى فاعتقه العمل بما يوجب
الخصوص غير ممكن لانا لو عملنا بما يوجب الخصوص ابتداء وجعلنا الداخل تحت الامر بعض العبيد
يلزمنا العمل بما يوجب العموم انتهاء لان البعض الداخل تحت الامر يصير عاما لانه موصوف بصفة
عامة وهى المشية فتعم فقلنا بالعموم ابتداء نصا للمسافة اما فى مسئلتنا العمل بما يوجب الخصوص
فى الابتداء لا يوجب العمل بما يوجب العموم فى الانتهاء لان الداخل تحت الامر المطلق عن الصفة
والخارج كذلك فلا يعم فى الانتهاء لان الداخل تحت الامر المطلق عن الصفة والخارج كذلك فلا
يعم فى الانتهاء فعملنا بهما لهذا وفى الاصل ولو قال لامتين له انتما حرتان ان شئتما فشاءت احديهما
فهو باطل لان معنى كلامه ان شئتما حريتكما فلا يتم الشرط بمشية احديهما ولو قال لهما ايتكما شاءت
العتق فهى حرة فشاءتا جميعا عتقتا لان كلمة اى تتناول كل واحدة على الانفراد ولو شاءت احديهما
عتقت التى شاءت ولو شاءتا فقال الزوج اردت احديهما صدق ديانة لا قضاء والجواب فى العتق
نظير الجواب فى الطلاق وفى المنتقى بشر عن ابى يوسف اذا قال لاخر اعتق اى عبيدى شئت فليس
له ان يعتق اكثر من واحد لو اعتق اكثر من واحد لم يقع الا واحد منهم ولو قال كل اى هذا الطعام شئت
فله ان ياكل كله وفرق بين العبد والطعام على رواية ابن سماعة وفى رواية بشر عن ابى يوسف الذين
يشاؤون العتق منهم فهم احرار فشاء واحد لا يعتق وان شاء اثنان فصاعدا عتقوا كانه قال ان
شاء عبد من عبيدى العتق فهم احرار وكذلك لو قال ان دخل عبد من عبيدى الدار فهم احرار
فدخل واحد لا يعتق وان دخل اثنان فصاعدا عتقوا وفى الاملاء عن محمد رجل قال لغيره جعلت
عتق عبيدى اليك فليس له ان ينهاه وهو اليه فى مجلسه وكذلك لو قال اعتق اى عبيدى هذين شئت
وكذلك العتاق بالجعل ابن سماعة عن محمد فى رجل قال لعبده افعل فى نفسك ما شئت قال ان
اعتق نفسه قبل ان يقوم عن مجلسه عتق وان قام قبل ان يعتق نفسه لم يكن له ان يعتق نفسه
بعد ذلك وله ان يبيع نفسه ويهب نفسه وان يتصدق بنفسه على من شاء هشام قال سالت
محمدا يقول فى رجل عاينته امراته فى جاريته فقال امرها بيدك فاعتقتها المراة قال ان نوى المولى العتق
عتقت والا فان هذا على البيع وان قال امرك فيها جائز فهذا على العتق وغيره وفى وكالة الاصل
الوكيل بالاعتاق بمال لا يملك ان يقبض المال اذا عتق وفيه ايضا الوكيل بالاعتاق بمال مطلقا لا
يملك التدبير والكتابة والاعتاق على مال وكذا لا يملك التعليق بالشروط والاضافة الى الاوقات
واذا قال لعبده اعتق نفسك بما شئت فاعتقه على دراهم فهو جائز اذا رضى به المولى وعلى هذا الخلع
والطلاق وهذا لان الواحد لا يصلح وكيلا من الجانبين فى هذه العقود اذا لم يكن البدل مسمى فصار
وجود هذا التوكيل والعدم بمنزلة ولو عدم التوكيل فقال العبد اعتقت نفسى على كذا او قالت المراة
خلعت نفسى بكذا طلقت نفسى بكذا ان رضى به الزوج والمولى جاز والا فلا كذا ههنا ولو كان البدل

مسمى في هذه العقود فقال العبد اعتقت نفسي على كذا او قالت المراة خلعت نفسي على كذا
جاز ولا يشترط رضا المولى والزوج بعد ذلك هكذا ذكر في ظاهر فعلى ظاهر الرواية جوز
توكيل الواحد من الجانبين في هذه العقود وان لم يكن البدل مسمى وبعض مشايخنا صححوا رواية
ابن سماعة وفي الاصل اذا قال لعبده انت حر متى ما شئت او اذا شئت او كلما شئت فقال العبد لا اشاء
ثم باعه ثم اشتراه ثم شاء العتق فهو حر والجواب في العتق نظير الجواب في الطلاق ولو قال له انت حر
حيث شئت فقام من ذلك المجلس بطل العتق لان حيث لتعميم المكان لا لتعميم الزمان فبقيت المشية
مطلقة عن الوقت والمشية المطلقة عن الوقت تقتصر على المجلس ولو قال له انت حر كيف شئت فعلى
قول ابي حنيفة يعتق من غير مشية وعلى قولهما لا يعتق من غير مشية والجواب في العتاق في هذا نظير
الجواب في الطلاق والله اعلم

الفصل التاسع في التدبير

هذا الفصل يشتمل على انواع

نوع في بيان صورته وحقيقته وحكمه

فنقول التدبير نوعان مطلق ومقيد اما المطلق فصورته ان يقول المولى لعبده اذا مت
فانت حر او يقول انت حر بعد موتي او يقول دبرتك او يقول انت مدبر والحاصل ان المدبر المطلق
من تعلق عتقه بمطلق موت المولى ومن حكمه انه لا يجوز بيعه عند علمائنا وانما لا يجوز بيعه لان
التدبير المطلق انعقد سببا للحرية للحال وان تراخى حكمه الى ما بعد الموت وبيان ذلك ان العتق يثبت
عند الموت والعتق لا بد له من الاعتاق لو لم يجعله اعتاقا للحال يحتاج الى جعله اعتاقا بعد الموت
والاعتاق فعل والميت ليس من اهل الفعل فمست الضرورة الى جعله اعتاقا للحال وذلك لا يمكن
الا بجعل الشرط داخلا على حكم السبب ومتى جعل هكذا بقي قوله انت حر بلا شرط فينعقد سببا
للحرية وان تراخى حكمه اذا ثبت هذا فنقول انعقاد سبب الحرية حق المدبر فلو جاز بيعه يبطل هذا الحق
وانه لا يجوز ولو قضى قاض بجواز بيعه ينفذ لان المسئلة مختلفة والموضع موضع الاشتباه واما
التدبير المقيد فصورته ان يقول الرجل لعبده ان مت من مرضي هذا فانت حر او يقول ان مت
من مرض كذا او يقول ان مت من سفر كذا فانت حر وله صور كثيرة تاتي بعد هذا ان شاء الله والحاصل
ان المدبر المقيد من لا يكون عتقه معلقا بمطلق موت المولى وهذا التدبير لا يمنع جواز بيعه ولكن
اذا لم يبعه ووجد الشرط يعتق واذا قال لعبده انت حر يوم اموت ان لم ينو النهار دون الليل
كان مدبرا مطلقا لان اليوم اذا كان مضافا الى ما لا يتقدر بالنهار يكون عبارة عن مطلق
الوقت فكانه قال انت حر وقت ما اموت وان نوى النهار دون الليل كان مدبرا مقيدا
لان موته في النهار قد يوجد وقد لا يوجد فكان بمنزلة ما لو قال ان مت من مرضي هذا ولو قال
لها انت حر بعد موتي وموت فلان او قال بعد موت فلان وموتي فهذا لا يكون مدبرا مطلقا
في الحال لان المدبر المطلق من تعلق عتقه بمطلق موت المولى وعتق هذا العبد ما تعلق بمطلق
موت المولى انما تعلق بموته وموت فلان وان مات فلان اولا والغلام في ملك المولى الان
يصير مدبرا مطلقا لان بعد موت فلان يصير عتقه معلقا بمطلق موت المولى وان مات
المولى قبل موت فلان لا يصير مدبرا وكان للورثة ان يبيعوه لان بعد موت المولى يصير عتقه
معلقا بموت الاجنبي فيعتبر بما لو علق عتقه بموت الاجنبي ابتداء وهناك لا يصير مدبرا واذا
مات المولى قبل موت الاجنبي يصير ميراثا للورثة كذا ههنا ولو قال له اذا كلمت فلانا فانت حر

بعد موتي فكلم فلانا يصير مدبرا ابتداء على ما قلنا وفي المنتقى قال محمد رحمه الله عبد بين رجلين
قال احدهما للعبد ان مت يعني شريكه فانت حر لم يكن مدبرا كذلك لو قال الاخر مثل ذلك
فان مات احدهما صار العبد مدبرا من الاخر وفي الاصل لو قال له انت حر بعد موتي ان شئت
فان المولى ينوي في ذلك لان قوله ان شئت يجوز ان يكون المراد منه المشية في الحال ويجوز ان
يكون المراد منه المشية بعد الموت فان اراد به الساعة صحت نيته لانه نوى ما يحتمله لفظه
واذا قال العبد ساعتئذ شئت يصير مدبرا ويصير تقدير المسئلة انت حر بعد موتي ان شئت
الساعة وهناك اذا شاء الساعة يصير مدبرا لان بعد المشية يصير عتقه معلقا بمطلق موت
المولى وان كان اراد المشية بعد الموت صحت نيته ايضا ويكون له المشية بعد الموت ولذلك
اذا لم يكن له نية يكون له المشية بعد الموت لانه لم يذكر للمشية وقتا من حيث النص ولا بد
للمشية من وقت فكان جعل وقتها بعد الموت وانها ذكرت بعد الموت اولى واذا كانت له المشية في
هذين الفصلين بعد الموت ذكر انه لا يكون مدبرا لانه ما علق عتقه بموت المولى بل بموته وبمشية
العبد بعد ذلك والمدبر من تعلق عتقه بمطلق موت المولى وههنا المتعلق بموت المولى الا ايضا
بالعتق لا وقوع العتق وهذا اللفظ يشير الى ان هذا العبد لا يعتق وان شاء العتق بعد موت
المولى ما لم يعتقه الوصي وهو اختيار الفقيه ابو بكر الرازي وهكذا ذكر شيخ الاسلام المعروف
بخواهرزاده ووجه ذلك انه تعذر تعليق وقوع العتق بمشية توجد بعد الموت لان العتق لو
وقع بمشية توجد بعد الموت اما ان يقع بحكم التدبير ولا وجه اليه لان العتق في التدبير يقع
بمجرد موت المولى واما ان يقع بحكم اليمين ولا وجه اليه ايضا لان العتق ح يكون مضافا الى حال
زوال الملك وانه لا يصح واذا تعذر تصحيح اليمين والتدبير جعلناه ايصا بالعتق متى شاء العبد لا
في التدبير وصيته بالعتق فصار كانه قال اعتقوا عبدي بعد موتي ان شاء ولو صرح به يصح
وذكر شمس الائمة السرخسي في شرحه اذا مات المولى فشاء العبد عتقه فهو حر من ثلاثه لوجود
الشرط لا بالتدبير وهذا تنصيص على ان المعلق بمشية العبد بعد الموت العتق لا الايصا بالعتق
وفي المنتقى ابن سماعة عن محمد اذا قال لعبده اذا مت فانت حر ان شئت فالمشية بعد الموت وقال
الا ترى انه لو قال اذا جاء غد فانت حر ان شئت المشية اليه بعد طلوع الفجر من الغد فكذا في الموت
وسوى بين تقديم المشية وتاخيرها وذكر المعلا عن ابي يوسف في الاملاء رجل قال لعبده انت
حر بعد موتي ان شئت او قال ان شئت فانت حر بعد موتي فالمشية للعبد فيهما بعد الموت في
قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف اذا قدم المشية فالمشية للعبد الساعة واذا اخر المشية له بعد
الموت وفي المنتقى ايضا عن محمد اذا قال لعبده انت حر بعد موتي ان شئت ذلك بعد موت فقام عن
مجلسه الذي علم بموت المولى فيه لم يبطل ما جعل اليه حتى يقول قد ابطلت الوصية والمشية
في ذلك وان نهاه عن ذلك في حيوته بطل وفي الاصل اذا قال له انت حر بعد موتي ان دخلت الدار
لا يصح هذا التصرف عندنا اصلا بخلاف ما اذا قال له انت حر بعد موتي ان شئت والفرق ان في
فصل المشية صححنا تصرفه بطريق الوصية وتعليق الوصية بالمشية صحيح وتعذر تصحيح هذا التصرف
بطريق الوصية لان تعليق الوصية بدخول الموصى له الدار باطل واذا قال لعبده انت حر بعد موتي
بيوم او قال بشهر فهذا لا يكون تدبيرا وهذا التصرف ايضا بالعتق حتى لا يعتق بعد موت المولى

بمضي يوم او بمضي شهر مالم يعتقه الوصي واذا قال انت حران مت الى مابين سنة فهذا مدبر
مقيد يجوز بيعه لانه يتصور ان لايموت الى مابين سنة ولو قال لعبده انت مدبر على الف درهم
فقبل فهو مدبر والمال ساقط اما هو مدبر لان التدبير على المال شرط له وله قبول المال كالعتق
على مال شرط له وله قبول المال واما المال ساقط لانه لو وجب وجب على المدبر ولا يجب للمولى
على المدبر شي لان المدبر ملكه بخلاف الاعتاق على المال لان هناك المال يجب على المعتق وفي المنتقى
بشر عن ابي يوسف رجل قال لعبده انت مدبر على الف درهم قال ابو حنيفة القبول اليه بعد الموت
وللمولى ان يبيعه قبل الساعة او لم يقبل فاذا مات وهو في ملكه فان قال قد قبلت ادى الالف وعتق
كانه قال انت حر بعد موتي وقال ابو يوسف ان لم يقبل الساعة فليس له ان يقبل بعد ذلك وان
قبل الساعة كان مدبرا وعليه الف درهم اذا مات سيده وان لم يكن مال غيره سعى في الاكثر من
الالف وهو ثلثا القيمة وعتق المدبر يعتبر من ثلث المال مطلقا كان او مقيدا وهو مذهب علي
وسعيد ابن المسيب وشريح والحسن ابن سيرين وقد صح برواية ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله
عليه الصلوة والسلام جعل التدبير من الثلث وقوله عتق المدبر يعتبر من ثلث المال اراد به بعد
الدين حتى انه اذا كان على الميت دين مستغرق لماله وقيمة المدبر فالمدبر يسعى في جميع قيمته للغرماء
لان عتقه بطريق الوصية والوصية موخرة عن الدين وعتقه لا في ذلك بايجاب السعاية عليه وان
لم يكن على الميت دين فهو حر من ثلث ماله حتى انه اذا لم يكن له مال اخر سوى المدبر سعى في ثلثي قيمته
مدبر للورثة ومعرفة قيمة المدبر تاتي بعد هذا ان شاء الله واذا قال لعبده ان مت فلا سبيل لاحد
عليك يصير مدبرا واذا قال لعبده اوصيت لك برقبتك فقال لا اقبل فهو مدبر ورده ليس بشي
رواه ابن رستم عن محمد رحمهما الله **نوع اخر من هذا الفصل** قال
محمد رحمه الله في الاصل اذا قال الرجل كل مملوك لي حر بعد موتي او قال كل مملوك املكه فهو حر بعد موتي
قال ما كان في ملكه يوم قال هذه المقالة فهو مدبر لا يجوز بيعه وما يملكه بعد ذلك لا يصير مدبرا
ويجوز بيعه ولكن اذا بقي في ملكه الى وقت الموت يعتق من ثلث ماله مع المدبرين وقال ابو يوسف
ما يملكه بعد هذه المقالة لا يعتق بموته ووجهه ظاهر ان قوله كل مملوك لي يقع للحال بحكم العرف
فقد اضاف عتق ما يملكه في الحال الى ما بعد الموت فانما يعتق ما يملكه في الحال لا ما يملكه بعد
ذلك الا ترى انه لو لم يتحرر فقال كل مملوك لي حر او قال كل مملوك املكه فهو حر فانما يعتق ما هو في
ملكه في الحال ولا يعتق ما يملكه بعد ذلك ومحمد رحمه الله يقول بان التدبير ما صح من حيث انه عتق
مضاف الى وقت في المستقبل لان الاضافة حصلت الى حال زوال الملك وانما صحت بطريق
الوصية لان اضافة الوصية الى حال زوال الملك جايز شرعا نظرا للعباد واذا كان جواز هذا التصرف
بطريق الوصية يجب اعتبارها بالوصية ومن قال اوصيت لفلان بكل مملوك لي او قال بكل مملوك
املكه ولم ينص على الحال يتناول ذلك ما يملكه للحال وما يملكه بعد ذلك كذا ها هنا الا ان
ما يملكه في الحال يصير مدبرا لان السبب في حقه وهو الوصية انعقد للحال وما يملكه بعد
ذلك لا يصير مدبرا لان السبب وهو الوصية لا ينعقد في حقه للحال وانما ينعقد عند الموت
كما في المدبر المقيد وعن ابي يوسف برواية ابن سماعة ان الحالف لو قال نويت كل مملوك لي
يوميذ دخل فيه ما يستفيده ولم يصدق على ما في يده وهو مدبرون قال الحاكم ابو الفضل

رحمه الله هذا خلاف الاصل واذا قال كل مملوك لي حر بعد موتي لا يدخل تحته مملوك بينه
وبين غيره لان هذا التصرف اما ان يعتبر بالعتق المنجز او بالوصية وباي ذلك اعتبرنا لا يدخل
تحته عبد بينه وبين غيره لان اسم المملوك لا ينطلق على الشقص **نوع اخر من هذا الفصل**
وتدبير الصبي عبده لا يصح لانه مما يضره ويستوي فيه التنجيز والتعليق ببلوغه حتى اذا قال
الصبي لعبده اذا ادركت فانت حر بعد موتي لا يصح وكذلك المجنون والمعتوه الغالب لا يصح
تدبيرهما ويصح تدبير السكران وكذا المكره على التدبير اذا دبر يصح تدبيره وانما يصح باعتبار العتق
لا من حيث انه وصية فان الوصية من المكره لا تصح والمكاتب اذا دبر مملوكا من كسبه لا يصح وكذا
العبد الماذون له في التجارة اذا دبر لا يصح تدبيره واذا قال لغيره دبر عبدي فاعتقه المامور لا
يصح لانه امره بعتق معلق وقد اتى بعتق منجز وهما مختلفان واذا جعل الرجل امر عبده الى صبي
فقال دبره ان شيت فدبره فهو جايز سواء كان الصبي يعقل ولا يعقل ان كان يعقل فظاهر وان
كان لا يعقل فطريقه ان يجعل كلام الصبي شرطا لوقوع التدبير كانه قال ان قال الصبي لا يعقل ان قلبه
انك مدبر فهو مدبر وقول الصبي يصلح شرط وقوع التدبير كما يصلح شرط وقوع الحرية واذا جعل
امر عبده في التدبير الى رجلين فدبره احدهما لا يصح بخلاف ما اذا قال لهما دبراه فدبره احدهما
حيث يصح واذا دبر عبده ثم ذهب عقله ومات فالتدبير على حاله وان كان فيه معنى الوصية
بخلاف ما اذا اوصى برقبته لانسان ثم جن ثم مات حيث يبطل الوصية والفرق ان الوصية بالرقبة
لا يقع لازمة حتى ملك الموصي فسخها قصدا بالرجوع وحكما بالبيع فيكون لدوامها حكم الابتداء فما
يمنع ابتداء الوصية يمنع بقاها اما التدبير وصية لازمة حتى لا يملك المولى فسخه فلا يكون لدوامه
حكم الابتدا حتى يقال ما يمنع ابتداوه يمنع بقاوه ولو قال يوم ادخل الدار فعبدي هذا حر بعد
موتي فذهب عقله ثم دخل الدار كان مدبرا لان المعلق بالشرط عند الشرط كالمرسل عند الشرط
ولكن على الوجه الذي تعلق بالشرط وقد تعلق بالشرط تدبير صحيح فينزل عند الشرط تدبير صحيح ايضا
ايضا وفي اختلاف زفر ويعقوب اذا قال لعبده ان مت او قتلت فانت حر فعلى قول زفر هو
مدبر لان عتقه تعلق بمطلق موت المولى حتى يعتق اذا مات على اي وجه مات وعلى قول ابي يوسف
لا يكون مدبرا لانه علق عتقه باحد شيين فالقتل ان كان موتا فالموت ليس بقتل والتعليق باحد
الشيين يمنع ان يكون عزيمة في احدهما خاصة فلا يصير مدبرا حتى يجوز بيعه والله اعلم **نوع
اخر من هذا الفصل** كل تصرف يقع في الحر نحو الاجارة والاستخدام والتزويج لا يمتنع في المدبر
يملك اجارة المدبر والمدبرة واستخدامهما وتزويجهما وكل تصرف لا يقع في الحر نحو البيع والامهار
يمتنع في المدبر حتى ان المولى لا يملك بيعه وامهارها وهذا لان المدبر باق على حكم ملك المولى الا انه
انعقد سبب الحرية في حقه فكل تصرف يبطل هذا السبب فالتدبير يمنع المولى عنه صيانة لحق المدبر
عن البطلان وكل تصرف لا يبطل هذا السبب فالمولى يكون مطلقا فيه بحكم ملك الرقبة اذا ثبت
هذا فنقول الاجارة والنكاح والاستخدام لا يبطل هذا السبب ولا يمتنع على المولى بحكم
التدبير ويجوز كتابته ايضا لان بالكتابة لا يبطل السبب المنعقد حقا للمدبر بل بالكتابة يتعجل
عند اداء بدل الكتابة ما كان موجلا الى يوم الموت ولا يجوز رهنه لان موجب الرهن ثبوت يد
الاستيفاء واستيفاء الدين من مالية المدبر غير ممكن لان استيفاء الدين من المال يكون بطريق

البيع وبيع المدبر لا يجوز واذا تعذر حقيقة الاستيفا من مالية المدبر لا يثبت يد الاستيفاء
واكساب المدبر والمدبرة للمولى وكذلك ارشهما ومهرها للمولى لانهما بقيا على حكم ملك المولى
كالامة وولاهما للذى دبر لا ينتقل عنه حتى ان المدبر اذا كان بين اثنين اعتقه احدهما وهو موسر
وضمن قيمة نصيب شريكه عتق المدبر ولم يتغير الولاء لان العتق هاهنا يثبت من جهة المدبر
في الحقيقة لا من جهة الذى اعتقه لان المعتق باداء الضمان لا يملك نصيب الشريك هاهنا
لان المدبر لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك وانما وجب الضمان لاثبات الحيلولة بين المدبر والمولى
اما ان يقال بان العتق يملك نصيب صاحبه من المدبر فلا ولما كان الطريق هذا كان العتق في
نصيب المدبر من جهته لا من جهة المعتق فيكون الولاء للمدبر لهذا **نوع اخر من هذا الفصل**
عبد بين رجلين دبره احدهما فعلى قول ابى يوسف ومحمد يصير الكل مدبرا لان التدبير عندهما
لا يتجزى وعلى قول ابى حنيفه يقتصر التدبير على نصيب المدبر لان التدبير عنده يتجزى وللشريك
الساكت في نصيبه خيارات خمسة عند ابى حنيفة ان كان المدبر موسرا ان شاء دبر نصيبه
وان شاء اعتق وان شاء استسعاه ليعتق وان شاء تركه كذلك وان شاء ضمن المدبر قيمة
نصيبه وخيارات اربعة ان كان المدبر معسرا وليس له حق تضمين المدبر في هذه الصورة هكذا
ذكر المسيلة في عتاق الاصل وذكر هذه المسيلة في الجامع الكبير ولم يذكر خيار العتق حكى
عن الفقيه ابى بكر البلخى رحمه الله انه كان يقول في المسيلة روايتان على رواية الجامع ليس للشريك
الساكت ان يعتق نصيبه وكان ياخذ بهذه الرواية ويقول بان الساكت باعتاق نصيبه يضر بالمدبر
بتفويت منفعة الخدمة من غير حاجة اليه ولا يجوز للانسان ان يضر بغيره من غير حاجة
بخلاف ما لو اعتق الاول نصيبه فللساكت ان يعتق اذ ليس في اعتاق نصيبه في تلك الصورة
ابطال حق الخدمة على صاحبه اذ ليس لصاحبه حق الخدمة بعد ما اعتق نصيبه وبخلاف
ما اذا اراد الساكت ان يدبر نصيبه لانه لا يفوت على صاحبه منفعة الخدمة بل يبقى حقه في
الخدمة كما كان وبخلاف ما اذا اراد استسعاء العبد فان له ذلك وان كان يعتق نصيبه ويبطل
حق صاحبه في الخدمة لان الاستسعاء محتاج اليه ليصل الى بدل ملكه فانه يغلب عليه
الوصول الى بدل ملكه في البيع فكان محتاجا الى الاستسعاء وان احتاج اليه من جهة المدبر
فكان المدبر اعتق نصيبه وجه رواية كتاب العتاق انا لو منعناه عن الاعتاق فقد ابطلنا عليه
ملكه من غير عوض ومتى اطلقنا له الاعتاق ان كان يبطل حق صاحبه في الخدمة لكن بعوض ولا شك
ان الابطال بعوض اولى من الابطال بغير عوض فان اختار الساكت التدبير في نصيبه صارت
الجارية مدبرة بينهما وكان لكل واحد منهما ان يستسعيها وان يستخدمها بجهة الرق وان اعتق
نصيبه كان للمدبر خيارات ثلاثة في نصيبه ان كان المعتق موسرا ان شاء اعتق نصيبه وان
شاء ضمن المعتق قيمة نصيبه مدبرا وان شاء استسعى العبد في قيمة نصيبه مدبرا وان
اختار الساكت استسعاء العبد واستسعاه في قيمة نصيبه عتق نصيبه باداء السعاية وكان للمدبر
في نصيبه خيارات ان شاء اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد في نصيبه وليس له ان
يضمن المعتق نصيبه وان كان موسرا فرق بين الاستسعاء وبين الاعتاق فان الساكت اذا اعتق
نصيبه كان للمدبر ان يضمنه قيمة نصيبه اذا كان موسرا في الفصلين جميعا عتق نصيبه من

جهته

جهته وان اختار الساكت ان يترك نصيبه على حاله فله ذلك لانه اراد استيفاء ملكه وليس
فيه ابطال حق على احد وان اختار الساكت تضمين المدبر وضمنه قيمة نصيبه صار نصيب الساكت
مملوكا للمدبر ويكون نصف العبد رقيقا ونصفه مدبرا وكان للمدبر في النصف الذى ملكه
من جهة صاحبه خيارات اربعة ان شاء اعتقه وان شاء استسعاه وان شاء دبره وان شاء تركه على
حاله لانه استفاد الملك فيه من الساكت فيكون له فيه مثل ما كان للساكت وقد ذكرنا ان الساكت
اذا اعتق نصيبه فللمدبر ان يضمنه قيمة نصيبه مدبرا ولا بد من معرفة قيمة المدبر وتكلم المشايخ فيه
بعضهم قالوا ينظر بكم يستخدم هذا مدة عمره لان الباقى بعد التدبير ملك الخدمة لا غير وبعضهم
قالوا تعتبر بنصف قيمته لو كان قنا لان الانتفاع بالمملوك نوعان انتفاع بعينه وانتفاع ببدله وهو الثمن
والانتفاع بالعين قايم وبالبدل وهو الثمن لا فكان الباقى نصف قيمة القن واليها هذا مال الصدر
الشهيد حسام الدين رحمه الله وبعضهم قالوا تعتبر ثلثا قيمته لو كان قنا لان في المملوك ثلاث منافع
الاستخدام والاسترباح بواسطة البيع وقضاء الدين بعد موت المولى وبالتدبير يفوت الاسترباح
اما لا يفوت الاستخدام ولا قضاء الدين به بعد موت المولى فان المدبر يسعى بعد موت السيد
واذا كانت الامة بين رجلين قالا لها جميعا انت حرة بعد موتنا فان هذه لا تكون مدبرة لان كل واحد
منهما انما علق عتق نصيبه بموته وموت الاجنبى وهناك لا يصير مدبرا للحال كذا هاهنا فان مات احدهما
بعد هذه المقالة فان نصيب الاخر يصير مدبرا لان عتق نصيب الاخر بقى متعلقا بمطلق موته واذا صار
نصيبه مدبرا كان لورثة الميت من الخيار عند ابى حنيفة ما كان له لو كان حيا لان نصيب الحى انما يصير
مدبرا بعد ما يصير ملك الميت ميراثا لورثته لان شرط عتقه لا يتم بموته ٥ مدبرة بين رجلين مات
احدهما عتق نصيبه منها وسعت للاخر في قيمة نصيبه ولا ضمان له في تركة الميت لان الميت لو
ضمن لصاحبه اما ان يضمن بالموت ولا وجه اليه لان الموت ليس من صنعه واما ان يضمن بالتدبير ولا
وجه اليه ايضا لان صاحبه قد رضى به لما ساعده على التدبير ولكن الجارية تسعى للحى في نصيبه
لان نصيبه مال متقوم بعد التدبير وهذا احبس عند المدبر لما عتق نصيب الميت **نوع اخر**
واذا دبر الرجل ما في بطن جاريته فهو جايز لانه لو اعتقه يجوز فكذا اذا دبره فان ولدت بعد ذلك
ولدا لاقل من ستة اشهر فهو مدبر وان ولدت لاكثر من ستة اشهر لا يكون مدبرا الا انا لم نتيقن بوجوده
حين دبر واذا وقع الشك لا يثبت التدبير الا ترى انه لو اعتقه ثم ولدت بعد ذلك لاقل من ستة
اشهر كان حرا وان ولدت لاكثر من ستة اشهر لا يكون حرا فكذا فصل التدبير واذا دبر الرجل ما في
بطن امته فليس له ان يبيع الامة بعد ذلك وان يرهنها وان يهبها وان يمهرها ذكر مسيلة الهبة في بعض
الروايات من كتاب العتاق وانما ذكر البيع والامهار والرهن وذكر في كتاب الهبة اذا اعتق ما في
بطن جاريته ثم باع الجارية لا يجوز ولو وهبها يجوز فرق في الاعتاق بين الهبة والبيع من مشايخنا من
قال في المسيلة روايتان والاصح هو الفرق بين الاعتاق والتدبير فنقول بعد ما دبر ما في
بطن الجارية كما لا يجوز البيع لا يجوز الهبة ومن بعد ما اعتق ما في بطن الجارية يجوز الهبة ولا يجوز
البيع والفرق ظاهر ان بالتدبير لا يزول الولد عن ملك المولى قبل موت المولى وانه متصل بالام
والموهوب له اذا كان متصلا بما ليس بموهوب من ملك الواهب اتصالا يقبل الفصل لا يمنع جواز الهبة
لانه يكون بمعنى هبة المشاع فاما بالاعتاق يزول الولد عن ملك المولى فالموهوب غير متصل بما ليس

بموهوب من ملك الواهب فهو كما لو وهب دارا فيها ابن الواهب وسلمها الى الموهوب له وهناك
تتم الهبة فى الدار كذا هاهنا فان قيل فى فصل الاعتاق ان كان لا يفسد الهبة فى الجارية من الوجه
الذى قلتم لم لا يفسد من حيث ان الولد مستثنى شرعا قلنا استثناء الولد شرعا لا يمنع جواز الهبة
الا ترى انه لو استثنا شرطا كانت الهبة جايزة فى الام لو دبر ما فى بطن امته ثم كاتب الامة يجوز
لان الكتابة تعقد للعتق وثبوت حق العتق للولد لا يمنع حق العتق فى الام فان وضعت بعد هذا
القول ولدا لاقل من ستة اشهر فهو مدبر مقصود بالتدبير من جهة المولى ومكاتب تبعا للام فان
ادت الام بدل الكتابة الى المولى عتقا بالكتابة وان لم يؤد حتى مات المولى عتق الولد بالتدبير وبقى
الام مكاتبة على حالها وان لم يمت المولى ولكن ماتت الامة سعى الولد فيما على الام على نجوم الام فان مات
المولى بعد ذلك فان كان الولد يخرج من ثلث ماله يعتق بحكم التدبير ويبرا عن بدل الكتابة لانه مكا
استفاد عتقا من جهة المولى وان كان لا يخرج من ثلث ماله يعتق منه بقدر ما يخرج من ثلث ماله
بغير سعاية بجهة التدبير وتلزمه السعاية فى الباقى من رقبته بجهة التدبير بعد هذا يخير ان
شاء مضى فى الكتابة وان شاء مضى فى السعاية بجهة التدبير وان كان بدل الكتابة اكثر الا انه
منجم والسعاية بسبب التدبير حالة فقد تصدى له جهتان للحرية فيختار ما هو انفع فى حقه وهذا
قول ابى حنيفة رحمه الله واذا كانت الامة بين اثنين دبر احدهما ما فى بطنها فهو جايز فان ولدت بعد
هذا لاقل من ستة اشهر صار نصيبه مدبرا عند ابى حنيفة ويكون للساكت فى نصيبه خيارات
خمسة ان كان المدبر موسرا وان جاءت بالولد لاكثر من ستة اشهر لا يصير نصيبه مدبرا والنصف
فى هذه المسيلة نظير الكل فيما اذا كانت الجارية كلها له واذا كانت الامة بين اثنين قال احدهما
لها ما فى بطنك حر بعد موتى وقال الاخر للامة انت حرة بعد موتى فولدت بعد هذه المقالة لاقل
من ستة اشهر فالولد كله يصير مدبرا بينهما لانهما اجمعا على تدبيره الاول دبر نصيبه منه تدبير
مقصود والثانى دبر نصيبه منه تبعا لتدبير الام ولا ضمان لواحد منهما على صاحبه فى الولد لان
كل واحد منهما فعل فى الولد مثل ما فعل صاحبه واما فى الام فللذى لم يدبر الام فى نصيبه
خيارات خمسة عند ابى حنيفة ان كان المدبر موسرا وان ولدت لاكثر من ستة اشهر من وقت
هذه المقالة فالولد مدبر للذى دبر الام لان الكلام الاول قد لغا لانا لم نتيقن بوجود الولد وقت
تدبيره فكانت العبرة للكلام الثانى وصار مسيلتنا كان احدهما دبر الجارية وهناك اذا جاءت
بالولد كان الولد مدبرا فبعد ذلك التدبير عندهما لا يتجزى فصار كل الجارية مدبرا للذى
دبرها وصار جميع الولد مدبرا له ايضا تبعا للام عند ابى حنيفة التدبير يتجزى فيصير
نصف الجارية مدبرة للذى دبرها ويصير نصف الولد مدبرا له تبعا للجارية فان اختار
الساكت بعد ذلك تضمين المدبر قيمة نصيبه من الجارية فلا ضمان له على المدبر بسبب الولد
لان المدبر يملك نصيب الساكت من الجارية من وقت التدبير ولهذا تعتبر قيمتها يوم التدبير
ويوم التدبير الولد صار جزءا من اجزاء الجارية فيملك المدبر نصيب صاحبه من الولد بضمان
الجارية كالواشترى وان اختار الساكت استسعاء الجارية فى نصف قيمتها ليس له ان يستسعى
الولد بعد ذلك وان صار نصف الولد مدبرا الا انه صار مدبرا تبعا واذا كان تبعا فى التدبير يكون
تبعا فى السعاية ايضا **نوع آخر** شهد شاهد على رجل انه دبر هذا العبد وشهد اخر

آخر عليه انه اعتق هذا العبد لا تقبل شهادتهما لانهما شهدا بامرين مختلفين وكذلك اذا
شهد احدهما انه اعتقه بعد موته خاصة وشهد الاخر انه اعتقه بعد موته وموت فلان
لا تقبل شهادتهما لانهما شهدا بامرين مختلفين لان احدهما شهد بعتق معلق بشرط واحد
وكذلك لو شهد احدهما انه دبر احد عبديه وشهد الاخر انه دبر هذا العبد بعينه لا تقبل لو
شهد انه دبر احد عبديه بغير عينه ان كانت الشهادة فى حال حيوة المولى لا تقبل الشهادة
عند ابى حنيفة وعندهما تقبل وان شهدا بذلك بعد موت المولى ينظر ان لم توجد المرافعة
الى القاضى فى حال حيوة المولى قبلت الشهادة عند ابى حنيفة استحسانا والقياس ان لا
تقبل وان وجدت المرافعة الى القاضى فى حال حيوة المولى وابطل القاضى شهادة الشهود ثم
شهدا بذلك بعد موت المولى لا يقبل القاضى شهادتهما عند ابى حنيفة قياسا واستحسانا لان
القاضى انما ابطل شهادتهما لتهمة الكذب لانهما شهدا قبل الدعوى لان الدعوى من المجهول لا
تتصور والشهادة قبل الدعوى علامة الكذب فى الشرع وكل شهادة ردت بتهمة الكذب
لا قبول لها بعد ذلك ابدا ولو شهد شاهدان على رجل انه قال هذا حر بعد موتى لا بل هذا قبلت
الشهادة وعتقا جميعا من ثلثه اذا وجد الدعوى منهما بالاجماع لان الشهادة فى حق كل واحد
منهما قامت على اثبات الحق بمعلوم لانها قامت على تدبير الاول بعينه وقامت على تدبير الثانى
بعينه والرجوع عن الاول فهو معنى قولنا ان الشهادة فى حق كل واحد منهما قامت على اثبات الحق
لمعلوم وكذلك لو شهدا انه قال هذا حر البتة لا بل هذا مدبر قبلت الشهادة فى حق الاول والثانى لما
قلنا ولو شهدا انه قال هذا حر البتة او هذا مدبر لا تقبل الشهادة عند ابى حنيفة لانها قامت للمجهول
فى العتق والتدبير والدعوى فى العتق والتدبير شرط عنده وانه لا يتصور من المجهول ولو
شهدا انه قال هذا مدبر وهذا او هذا فشهادتهما للاول جايزة عند هولانها وقعت للمعلوم
وشهادتهما للاخرين باطلة عند ابى حنيفة لانها وقعت للمجهول فان اقر المولى بذلك قيل له
بين التدبير فى اى الاخرين شيت لان جهالة الخصم لا تمنع صحة الاقرار لان الاقرار صحيح من غير
دعوى ولو شهدا انه قال احد هذين العبدين مدبر لا بل هذا لاحدهما بعينه فان شهادتهما للذى
عيناه مقبولة بالاجماع وشهادتهما للاولين لا تقبل عند ابى حنيفة ولكن يحلف للاخر بالله ما
اراده بالكلام الاول فاذا حلف كان عبدا له على حاله وان اقر المولى بمقالته ذلك صار الذى عينه
مدبرا من غير بيان بالكلام الاخر ويتعين العبد الاخر للكلام الاول ان عنى بالكلام الاخر تدبيرا
مستقبلا او لم يكن له نية وان عنى بالكلام الاخر بيان ما ثبت بالكلام الاول فان العبد الاخر لا يصير
مدبرا **الفصل العاشر فى امهات الاولاد** يجب ان يعلم بان جواز
بيع ام الولد كان مختلفا فى الصدر الاول فعمر وعلى رضى الله عنهما كانا لا يجوزان بيعها ثم رجع على
رضى الله عنه عن قوله وقال بجواز بيعها ثم اجمع المتاخرون على ان لا يجوز بيعها وترك قول على اخرا
وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قضى بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن والمعنى فى ذلك
انه ثبت لها بالاستيلاد حق ان تعتق بموت المولى قال عليه الصلوة والسلام ايما امة ولدت من سيدها
فهى معتقة عن دبر فقد اثبت لها رسول الله عليه الصلوة والسلام بالاستيلاد حق ان تعتق بموت سيدها
وفى البيع ابطال هذا الحق عليها او نقول بالاستيلاد ثبت لها حق العتق فى الحال قال عليه الصلوة

والسلام لمارية القبطية حين ولدت ابراهيم اعتقها ولدها وهذا يوجب حقيقة العتق
للحال فان لم تثبت حقيقة العتق للحال لا اقل من ان يثبت حق العتق وفي البيع ابطال هذا الحق
عليها ولو قضى قاض بجواز بيعها لا ينفذ قضاؤه بل يتوقف على قضاء قاض اخر امضاء وابطالا وهذا
لان العلماء اختلفوا في جواز بيع امهات الاولاد هل هو على الخلاف بعضهم قالوا ليس بمختلف
فيه وهذا لان الصحابة وان اختلفوا فيه ولكن اجمع من بعدهم على انه لا يجوز بيعهن والاجماع المتاخر
يرفع الخلاف المتقدم فلم تبق المسألة مختلفا فيها وبعضهم قالوا لا بل هو مختلف فيه وهذا القايل
يقول الاجماع المتاخر لا يرفع الخلاف المتقدم فبقيت المسألة مختلفا فيها والعلماء اذا اختلفوا في
حادثة انها على الخلاف او على الوفاق يتوقف فيها القضاء على قضاء قاض اخر امضاء وابطالا
ثم اختلف مشايخنا ان هذا الخلاف ان الاجماع المتاخر هل يرفع الخلاف المتقدم بين من قال
بعضهم من علمائنا رحمهم الله على قول محمد يرفع الخلاف المتقدم وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف لا
يرفع والى هذا مال شمس الايمة الحلواني رحمه الله وبعضهم قالوا لا خلاف بين اصحابنا رحمهم الله
بان الاجماع المتاخر يرفع الخلاف المتقدم والى هذا مال شمس الايمة السرخسي رحمه الله وانما ينفذ
قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد بامضاء قاض اخر على قول هذا القايل لا لان المسألة مختلفة
على قول علمائنا بين علمائنا رحمهم الله بل لان بعض العلماء يخالف علماونا رحمهم الله في انعقاد الاجماع
من المتاخرين برفع الاختلاف في الصدر الاول فينفذ الامضاء لشبهة اختلاف غيرهم اياهم
في انعقاد هذا الاجماع لا لمكان الاختلاف بين علمائنا رحمهم الله وام الولد التي لا يجوز بيعها الجارية
الذي استولدها الرجل بملك اليمين او بملك النكاح او بشبهته ثم يشتريها بعد ذلك او يملكها بسبب
اخر وهذا مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله استولدها بالزنا ثم ملكها فالقياس ان تصير ام ولد
له وهو قول زفر وفي الاستحسان لا تصير ام ولد له وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله وكذلك لو قال
تزوجت بهذه الجارية وولدت مني ولا يعلم ذلك الا بقوله وانكر ذلك المولى الذي هي له فاذا ملكها الذي
اقر بهذا فانها تصير ام ولد له عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله واذا اسقطت امة الرجل سقطا استبان
خلقه او بعض خلقه صارت ام ولد له وان لم يستبن من خلقه شي لا تصير ام ولد له وهذا مذهبنا
وقال ابراهيم النخعي تصير ام ولد له في الفصلين جميعا وفي المنتقى قال ابو يوسف رحمه الله
اذا اقر الرجل ان جاريته هذه قد اسقطت منه فهذا اقرار انها ام ولد له قال انما يقع اسم السقط
على ما يستبين خلقه اما اذا لم يستبن خلقه فلا يسمى سقطا لانه لا يدرى ما هو اذا كانت جارية
الرجل حاملا فاقر ان حملها منه فانها تكون ام ولد له وكذلك اذا قال الرجل ان كانت امتي حبلى فهو مني
ثم ولدت ولدا او اسقطت سقطا استبان خلقه او بعض خلقه واقر به فانها تصير ام ولد له اذا
جاءت به لاقل من ستة اشهر وان انكر المولى الولادة وشهدت عليه امراة جاز ذلك وثبت
النسب وتصير الجارية ام ولد له لا بشهادة القابلة بل باقرار المولى وفي المنتقى بشر ابن الوليد عن ابي يوسف
رجل قال لامته قد حملت مني حملا او قد حبلت مني بحبل قال تصير ام ولد له ولا تصدق بعد ذلك ان
كان ريحا وكذلك لو صدق الامة ان كان ريحا لم تبطل مقالته الاولى وهي بمنزلة ام الولد وهذا بمنزلة
رجل عتق امة ثم قال لم اعتقها وصدقته الامة لم يبطل عتقها وفيه ايضا رجل اقر ان ما في بطن جاريته
منه او قال الذي في بطنها مني ولم ينسب ذلك الى الحبل ولا الى ولد ثم قال بعد ذلك انها كانت ريحا وصدقته

الجارية

الجارية فهي امة تباع وان كذبته في مقالته الاخرى وادعت ان ذلك كان حبلا وانها قد اسقطت
سقطا مستبين الخلق فالقول قولها وهي ام ولد له قال لان هذه المقالة على وجهين اوضحها
انه على الحبل اذا ادعته الا ترى انها لو جاءت بولد بعد مقالته بشهر وامراة تشهد على ولادته
ثبت نسبه ولم يكن له ان يبيعه لو لم تكن المقالة الاولى اقرارا بالحبل كان له ان يبيعه رجل اقر
ان امته حبلى ثم جاءت بولد لاكثر من سنتين وشهدت امراة على الولادة وقالت الامة هذا الولد
ذلك الحبل وجحد المولى ان يكون هذا ذلك الحبل فالامة لا تصير ام ولد ولا يثبت نسب الولد منه
وهي بمنزلة امة وان اقر المولى انه ذلك الحبل وانه منه وقد جاءت به بعد ذلك بعشر سنين فهو
ابنه وقوله من ذلك الحبل باطل لو شهد عليه شاهدان في امته فشهد احدهما انه قال قد ولدت
مني وشهد الاخر انه قال هي حبلى مني فهي ام ولد فقد اجمعا عليه وكذلك لو شهد احدهما انه
اقر انها ولدت غلاما وشهد الاخر انه اقر انها ولدت جارية وعتق ام الولد يعتبر من جميع المال بخلاف
عتق المدبر حيث يعتبر من الثلث وفي كل ذلك اتبعنا الاثر والمعنى في ذلك ان التدبير اضافة
العتق الى ما بعد الموت نحن وان جعلناه سببا للحال ضرورة انه لا يمكن اعتباره اعتاقا بعد الموت الا
ان العتق يتاخر الى ما بعد الموت فكان المدبر مملوكا للمولى من كل وجه وقت الموت فيعتبر عتقه
من الثلث بخلاف ام الولد لان الاصل في الاستيلاد ان يوجب العتق في الحال لانه سببه وقد صح
بلا تعليق فيه فما ينبغي ان يكون حكمه معلقا الا في حق ما انعقد الاجماع عليه والاجماع انعقد على
تعلق الملكية في حق الاستمتاع والاستخدام دون غيره من الاحكام فلا يظهر كونها مملوكة للمولى
وقت موته فيما عدا الاستمتاع والاستخدام ولا يعتبر عتقها من الثلث واذا اقر في صحته ان امته
قد ولدت منه فانها تصير ام ولد له ويكون عتقها من جميع المال سواء كان معها ولد او لم يكن وان اقر
بذلك في مرضه ان كان معها ولد فكذلك الجواب تصير الجارية ام ولد له وتعتق من جميع المال وان لم
يكن معها ولد لم يصح الاقرار بالاستيلاد بل تعتبر وصية حتى تعتق من ثلث المال واذا استولد الرجل
مدبرته صح الاستيلاد وبطل التدبير ومعنى قوله بطل التدبير انه لا يظهر حكم التدبير بعد ذلك لان
حكم التدبير ان يعتق من الثلث وهذا يعتق من جميع المال فكان في الاستيلاد ما في التدبير وزيادة
فلا يظهر حكم التدبير واذا لم يظهر حكم التدبير فكانه بطل واذا زوج ام ولده من رجل جاز ويجب ان
يعلم بان للمولى من الاستمتاع والتصرف في ام الولد ما يكون له في المدبرة لان الثابت لها في الحال
حق الحرية والثابت للمدبرة سبب الحرية فاما الملك في الحال فغير زايل والملك مطلق في التصرف
وصيانة حقهما واجب فكل تصرف يودي الى ابطال حقها كالبيع والهبة وما اشبه ذلك يمنع منه وما لا
فلا والتزويج لا يبطل هذا الحق فلا يمنع عنه وما ولدت من الاولاد من الزوج يكون بمنزلتها تعتق
بموت السيد واذا استولد الرجل جارية بالنكاح ثم فارقها فزوجها المولى من غيره فولدت من زوجها
الثاني ثم اشترى الزوج الاول الجارية مع ولدها من الزوج الثاني تصير الجارية ام ولد له حتى
لا يجوز بيعها وفي بيع ولدها خلاف على قول علمائنا الثلاثة يبيعه وعلى قول زفر لا يبيعه ولو ملك
ولدها منه تعتق بلا خلاف والوجه لعلمائنا الثلاثة في ذلك ان الملك شرط ثبوت حق الحرية
لها والسبب لا يفيد الحكم قبل وجود الشرط فلم يثبت لها حق الحرية قبل ان يملكها وكل ولد ينفصل قبل
ثبوت حق الحرية للام لا يثبت له حق الحرية لان ثبوته في الولد بطريق السراية عن الام فلا يتصور ثبوته

في الولد قبل ثبوته في الام بخلاف ما لو ملكها فولدت ولدا لان هناك الحق ثابت في الام حال ولادتها
من غيره فيسري الى الولد اما هاهنا بخلافه **نوع اخر** امة بين رجلين جاءت بولد فادعاه احدهما
يثبت نسب الولد وصارت الجارية كلها ام ولد له بلا خلاف اما على قولهما فلان الاستيلاد لا يتجزى
فاذا ثبت حكمه في نصيب المستولد ثبت في نصيب الاخر وعند ابي حنيفة الاستيلاد يتجزى لان
حكمه ثبوت حق العتق للحال وثبوت حقيقة العتق بعد الموت فكان كالتدبير والتدبير عنده يتجزى
فكذا الاستيلاد فيصير نصيب المستولد اولا ام ولد ثم يملك نصيب صاحبه بالضمان بعد الاستيلاد
فيصير نصيب صاحبه ام ولد له بعد ما يملك عليه نصيبه لا بنفس الاستيلاد على ما مر قبل هذا ان من
ملك جارية وله ولد منها ثابت النسب صارت الجارية ام ولد له فيصير نصيب الساكت ام ولد له بهذا
الطريق حتى قال ابو حنيفة رحمه الله في المدبرة بين اثنين استولد احدهما بقي نصيب الساكت مدبرا
كما كان ونصيب المستولد يصير ام ولد حتى اذا مات المستولد يعتق نصيبه من جميع ماله واذا مات
الساكت يعتق نصيبه من الثلث لان بعد ما صح الاستيلاد لم يملك نصيب شريكه بالضمان فبقي حكم
الاستيلاد مقصورا على نصيبه الا ان فرق ما بين الاستيلاد والتدبير والاعتاق ان احد الشريكين اذا
اعتق الجارية او دبر لا يملك نصيب الساكت الا برضاه فان الساكت اذا لم يرض بتضمين المدبر ولكن
اراد ان يترك نصيبه في التدبير كذلك او يعتق فله ذلك **و**اذا استولد احد الشريكين الجارية يملك
نصيب الساكت بعد ما صح الاستيلاد في نصيب المستولد رضي الساكت بذلك او سخط اذا كانت الجارية
بين رجلين جاءت بولد فادعياه حتى ثبت النسب منهما وصارت الجارية ام ولدهما تخدم كل واحد منهما
يوما كما كانت تفعل قبل هذا فاذا مات احدهما عتقت ولا ضمان للشريك في تركة الميت بالاتفاق ولا
سعاية عليها في نصيب الشريك **و**لو اعتقها احدهما في حيوته عتقت ولا ضمان على المعتق للشريك
ولا سعاية عليها في قول ابي حنيفة وعندهما يضمن نصف قيمتها ام ولد للشريك ان كان موسرا وان كان
معسرا يسعى في نصف قيمتها ام ولد للشريك وهذه المسئلة في الحاصل بناء على ان ام الولد مال
متقوم عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله **و**عن هذا قال ابو حنيفة رحمه الله ام الولد لا تضمن بالغصب
وقالا تضمن بالغصب لان ضمان الغصب يختص بمال متقوم بخلاف ضمان القتل فانه لا يختص بمال
متقوم الا ترى ان الحر يضمن بالقتل **و**عن محمد في الرقيات ان ام الولد تضمن بالغصب على نحو ما تضمن به
الصبي الحر حتى لو ماتت حتف انفها لم يضمن الغاصب شيا **و**لو قربها الى سبعة فافترسها سبع فانه
يضمن لان هذا ضمان جناية لا ضمان الغصب الا ترى ان الصبي الحر يضمن بمثله ولا خلاف لاحد
ان المدبر مال حتى يضمن بالغصب والاعتاق بلا خلاف هما يقولان بان التقوم صفة الملك
والملك باق بعد الاستيلاد فتبقى صفته وهو التقوم **و**لابي حنيفة ان المالية والتقوم يثبت
بالاحراز الا ترى ان العبيد وساير الاشياء المباحة لا تكون مالا متقوما قبل الاحراز وبعد الاحراز
تصير مالا متقوما **و**الادمي باعتبار الاصل ليس بمال متقوم ولكن يعطى له حكم المال والتقوم اذا
صار محرزا لقصد التمول ولاجل التمول وملك المتعة ينفك عن ملك المالية الا ترى ان للزوج على المنكوحة
ملك المتعة دون ملك المالية فصار في حق صفة المالية والتقوم كانه لا احراز بخلاف فصل
المدبر لان احرازها للمالية اذ لم يظهر منه ما يدل على احرازها لملك المتعة او لمعنى اخر ولان الباقي
للمولى على ام ولده ملك الخدمة والمنفعة وكل ذلك لا يضمن بالغصب والاتلاف والباقي له على مدبره

ملك المالية فانه يقضي دينه من ماليتها بعد موت المولى فانها تسعى والمال يضمن بالاتلاف ثم في
هذا المقام يحتاج الى معرفة قيمة ام ولد وقد اختلفوا فيه بعض مشايخنا قالوا نصف قيمتها
قنه وقال بعضهم ثلث قيمتها قنه لانه فات في حقها من المنافع الثلاث منفعتان منفعة الاسترباح
ومنفعة قضاء الدين بعد الموت فانها لا تسعى وبقي منفعة واحدة وهو منفعة الاستفراش
وقال بعضهم ينظر بكم تستخدم هي مدة عمرها على نحو ما ذكرنا في المدبرة **و**اذا كانت الامة
بين رجلين فقال احدهما ان كان ما في بطنها غلام فهو مني وان كانت جارية فليست مني وقال
الاخر ان كان ما في بطنها جارية فهو مني وان كان غلاما فليس مني فهذا على وجهين الاول
ان يخرج الكلامان منهما معا وفي هذا الوجه ما ولدت من ولد في ذلك البطن فهو لهما جميعا
سواء ولدت جارية او غلاما لان اليهما ادعاء الحبل وليس اليهما تعيين صفة الحمل وهذا
لان الدعوة اخبار عن نسب ثابت وليس باثبات نسب مبتدا لانه اخبار ان العلوق حصل
من مائه فانما يصح بقدر ما لهما من العلم ولهما علم باصل الحمل بامارات تدل عليه اما لا علم لهما بصفة
الحمل فيصح منهما الاخبار عن اصل الحمل ولا يصح منهما تعيين صفته فكانهما قالا ما في بطن هذه الجارية
مني **و**لو قالا هكذا او خرج الكلامان معا ثبت نسب الولد منهما وصارت الجارية ام ولد لهما
كذا هاهنا بخلاف قوله ان كان في بطنها غلام فهو حر فولدت جارية حيث لا تعتق لان قوله فهو
حر ايقاع عتق مبتدا فانما يقع على حسب ما اوقعه وانما اوقعه على الغلام دون الجارية هذا اذا
خرج الكلامان منهما معا **و**ان سبق احدهما بمقالته ثم ولدت ولدا غلاما او جارية لاقل من ستة
اشهر من وقت المقالتين جميعا فهو ولد الذي سبق بهذه المقالة غلاما كان او جارية لان دعوة
كل واحد منهما صادفت حملا موجودا واحدهما سابقة فيكون هي اولى كما بعد الانفصال **و**ان جاءت
بالولد لستة اشهر من وقت المقالة الاولى ولاقل من ستة اشهر من وقت المقالة الثانية فهو ولد
الثاني **و**ان جاءت به لستة اشهر من وقت المقالتين لم يثبت نسبه من كل واحد منهما الا ان يجدد
الدعوى لان دعوة كل واحد منهما معلقة بالخطر فانها معلقة بحبل حادث وتعليق الدعوة بالخطر
باطلة **و**اذا كانت الرجل ام ولد فجاءت بولد في مكاتبتها ثم مات المولى قبل ان يقر به ينظر ان جاءت
بالولد لاقل من ستة اشهر منذ كاتبها ثبت نسبه من المولى لان فراش المولى زال عنها بالكتابة لا الى
عدة فانه لم يجب عليها عدة بالكتابة والفراش متى زال لا الى عدة ثم جاءت بالولد لاقل من
ستة اشهر منذ زال الفراش ثبت النسب من صاحب الفراش من غير دعوى وان جاءت به
لستة اشهر فصاعدا لا يثبت النسب من صاحب الفراش الا بالدعوى كما لو طلق امراته قبل الدخول
بها

الفصل الحادي عشر في المتفرقات

قال محمد رحمه الله في الاصل
اذا قال الرجل لامته امرك بيدك ينوي به العتق يصير العتق في يدها حتى لو اعتقت نفسها في
المجلس عتقت ولو قال لها اختاري ينوي به العتق لا يصير العتق في يدها فقد فرق بين الامر
باليد وبين قوله اختاري في باب العتق وسوى بينهما في الطلاق **و**في الاصل ايضا اذا ادعى العبد
او الامة العتق على مولاه وليس بينهما بينة حاضرة فانه يدفع الى مولاه ولا يحال بينه وبين المولى
حتى لا تزال يد المولى عنه بمجرد الدعوى **و**ان اقام شاهدا واحدا فانه ينظر ان كان الشاهد فاسقا
لا يحال بينهما العبد والامة في ذلك على السواء وان كان عدلا فكذلك لا يحال بينهما هكذا ذكر محمد رحمه الله

في الكتاب قالوا وهذا الجواب مستقيم في العبد غير مستقيم في الامة فقد ذكر محمد رحمه الله
ان المراة اذا ادعت طلاقا على زوجها واقامت على ذلك شاهدا واحدا عدلا يحال بينها وبين
زوجها لان المغلب في الطلاق حق الله تعالى وهذا المعنى موجود في الامة فيجب الحيلولة اعتبارا
لحق الله تعالى ولا يجب في القضا لان فيه حق العبد كما في الطلاق قال شمس الائمة السرخسي
رحمه الله وهذا اذا ادعت ان شاهدها الاخر حاضر بخلاف العبد لان المغلب في حق العبد حق
العباد فلا يجب الحيلولة كما لا يجب القضاء وان اقام شاهدين فان كانا مستورين فهو على وجهين
ان كان المولى فاسقا مخوفا عليه يحال بينهما في العبد والامة وان كان غير فاسق ففي الامة يحال
وفي العبد لا يحال وان كان الشاهدان فاسقين ففي الامة يحال على كل حال واما في العبد اختلاف
الروايتين ذكر في رواية انه لا يحال وذكر في رواية اخرى انه يحال اذا كان المولى مخوفا على
العبد وفي البقالي اذا قال لعبده انت حر البتة ومات قبل قوله البتة عتق لانه صفة وفي
الاصل اذا قال ان اشتريت عبدا او قال ان ملكت عبدا او قال كل مملوك املكه فهو حر فاشترى
نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الاخر هل يعتق النصف الاخر ففيما اذا عقد يمينه
بلفظ الملك بان قال ان ملكت ان عين العبد بان قال ان ملكت هذا العبد يعتق النصف الاخر
وان لم يعين بان قال ان ملكت عبدا ان ملكت مملوكا القياس ان يعتق النصف الاخر وفي الاستحسان
لا يعتق وفيما اذا عقد يمينه بلفظ الشراء يعتق النصف الاخر سواء عين المملوك بان قال ان
اشتريت هذا المملوك اذا اشتريت هذا العبد او لم يعين بان قال ان اشتريت عبدا ان اشتريت
مملوكا وجه القياس في فصل الملك ان الحالف جعل شرط الحنث مطلق ملك العبد لا ملك
مقيد بصفة الاجتماع وقد ملك العبد وان ملكه متفرقا لكن تعذر انزال العتق في النصف
الذي زال ملكه فيجب انزاله في النصف الذي هو على ملكه وجه الاستحسان وهو الفرق بين الشراء
وبين الملك وبين المعين وغير المعين في الملك المفرق ان قيد الاجتماع في فصل الملك اذا لم يكن
المملوك معينا ثابت بالعرف فان الرجل يستحيي من نفسه ان يقول ما ملكت مملوكا ما ملكت عبدا
اذا لم يجتمع في ملكه مملوك وان ملك مملوكا على التفاريق وكذا يستحيي من نفسه ان يقول ما ملكت
الف درهم وان ملك الوفا على التفاريق ومثل هذا العرف لم يوجد في المعين بل العرف في
المعين بخلافه فان الانسان لا يستحيي من نفسه ان يقول ما ملكت هذا العبد اذا ملكه على
التفاريق وكذلك في فصل الشراء العرف بخلافه فان الانسان لا يستحيي من نفسه ان يقول
ما اشتريت عبدا ما اشتريت هذا العبد اذا كان اشترى على سبيل التفاريق واذا انعدم
العرف المقيد بقيد الاجتماع في فصل الملك عند التعيين وفي فصل الشراء على الاطلاق
عمل فيها بقضية القياس وفي الاصل ايضا اذا قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشتراه شراء فاسدا
لم يعتق اذا كان العبد في يد البايع وقت الشراء وهذا لان الشراء الفاسد منعقد عند نا
قبل القبض الا انه لا يفيد الملك قبل القبض فيحل اليمين بنفس الشراء وفي تلك الحالة لا ملك
فلهذا لا يعتق ولو كان في يد المشتري وقت الشراء فان كان مضمونا عليه بضمان القيمة كالمغصوب
ونحوه يعتق ويصير قابضا له بنفس الشراء لان مثل هذا القبض ينوب عن قبض الشراء فيصير
مملوكا له بنفس الشراء فيعتق فاما اذا لم يكن مضمونا عليه اصلا كالوديعة والعارية او كان مضمونا

عليه الا انه لم يكن مضمونا عليه بالقيمة كالرهن لا يعتق لان مثل هذا القبض لا ينوب عن
قبض الشراء فيحل اليمين بالشراء ولا ملك في تلك الحالة فلا يعتق وعن محمد اذا قال لعبده
شئت عتقك او رضيت جاز قال ابن رستم ان نوى يعتق وروى بشر عن ابي يوسف
قوله شئت عتقك وشرط النية لوقوع العتق وفي البقالي اذا قال لعبده انت حر امس
وانما ملكه اليوم فهو حر قضاء وديانة الا ان ينوي عتقا من جهته فيدين ديانة ولذلك
قبل ان اشتريتك بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اشتريتك وفي طلاق المنتقى عن ابي يوسف
في عين هذه المسئلة انه يعتق قال ولا يشبه هذا الطلاق قال وصار تقدير المسئلة في
العتاق كانه قال انت حر الاصل واذا قال كل مملوك لي حر وله عبيد وامهات اولاد ومدبرون ومكاتبون
عتقوا جميعا من غير نية الا المكاتبون فانهم لا يعتقون الا بالنية وانما لا يعتق المكاتبون من غير
نية اما لان في ملكهم قصورا فانهم احرار يدا ولان في نسبتهم الى المولى قصورا ولو قال كل
مملوك لي حر ونوى الرجال دون النساء او نوى النساء دون الرجال صدق ديانة لا قضاء لانه
اراد الخصوص من العموم ومن نوى الخصوص من العموم لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر
ويصدق فيما بينه وبين ربه لانه نوى ما يحتمله لفظه فالعام يحتمل الخصوص ولو قال مماليكي
كلهم احرار ونوى الرجال دون النساء او نوى النساء دون الرجال لم يذكر محمد هذا الفصل في الكتاب
قالوا وينبغي ان لا يصدق ديانة ههنا وان نوى الخصوص من العموم والاصل في هذا ان كلمة كل
اذا ذكرت بعد الاسم العام منعت الخصوص كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واذا
ذكرت قبل الاسم العام لا يمنع الخصوص كما في قوله تعالى تدمر كل شيء بامر ربها فانه كان قابلا
للتخصيص لانه لم يدمر كثيرا من الاشياء فانه لم يدمر السموات والارض والمعنى في ذلك ان بعد
الاسم العام كلمة كل لا يذكر فان التعميم ثابت بالاسم وانما يذكر للتاكيد ولمنع الخصوص واما قبل
الاسم العام لا يذكر للتاكيد لان التاكيد صفة الاسم فلا يتصور قبل ذكر الموصوف فيكون اسما عاما
تاكيدها من الاسما فيكون قابلا للتخصيص اذا ثبت هذا فنقول في قوله مماليكي احرار كلهم كلمة كل
ذكرت بعد الاسم العام فمنعت الخصوص فيكون ناويا الخصوص في لفظ لا يحتمل الخصوص فلا
يصدق ديانة كما لا يصدق قضاء بخلاف قوله كل مملوك لي حر لان هناك كلمة كل ذكرت قبل الاسم
العام فلا يمنع الخصوص فقد نوى الخصوص في لفظ يحتمله فيصدق ديانة ثم ان محمدا رحمه الله يقول
في هذه المسئلة في عتاق الاصل اذا نوى الرجال دون النساء او نوى النساء دون الرجال صدق
ديانة لا قضاء وفي ايمان الاصل قال اذا نوى الرجال دون النساء واجاب بما اجاب في العتاق ولم
يذكر ما اذا نوى النساء دون الرجال حكي عن الفقيه ابي بكر البلخي رحمه الله انه كان يجعل في المسئلة
روايتين وكان يقول اذا نوى النساء دون الرجال لا يصدق ديانة على رواية الايمان وعلى رواية العتاق
يصدق واذا نوى الرجال دون النساء يصدق ديانة على الروايات كلها وجه ما ذكر في العتاق ظاهر
انه نوى الخصوص من العموم فيصدق ديانة كما لو نوى الرجال دون النساء وجه ما ذكر في الايمان ان كلمة
كل دخلت على المملوك والمملوك اسم للذكر ويقال للانثى مملوكة الا ان الانثى تدخل في هذا الاسم تبعا الا
انه لو صححنا نية النساء فقد جعلنا ما هو الثابت باللفظ تبعا اصلا والتبع في الشيء لا يصير اصلا
في ذلك الشيء وبه فارق ما اذا قال نويت الرجال دون النساء والصحيح ان لا يجعل في المسئلة روايتان

لكن استبع محمد رحمه الله الجواب في العتاق واوجز في الايمان و وجه ذلك ماذكرنا انه نوى
الخصوص من العموم وما قال من المعنى فاسد لان المملوك مشتق من ملك يملك لا من الذكورة والانوثة
الا ترى ان هذا الاسم يقع على الدار والحب والثوب لوجود الملك وان كان لا يوجد الذكورة والانوثة
وكان كاسم الادمي يقع على الذكر والانثى لانه اسم مشتق من كونه ولد ادم والذكر والانثى في هذا
على السواء وعلى هذا الاتيان من الاستحالة وان قال لم اعن المدبر من ذلك ذكر في عتاق الاصل انه لا يصدق
قضاء ولم يتعرض للديانة و ذكر في ايمان الاصل انه لا يصدق قضاء وديانة فمن مشايخنا من لم يجعل في
المسيلة روايتين واليه مال شيخ الاسلام رحمه الله ومنهم من جعل في المسيلة روايتين واليه مال
شمس الايمة السرخسي رحمه الله والاول اظهر ووجه ذلك انه تخصيص ما ليس في لفظه لانه نوى تخصيص
الوصف فان التدبير في المماليك صفة ولهذا يقال مملوك مدبر ومملوك غير مدبر ووصفة المملوك
غير ملفوظ بها وانما تثبت ضرورة اقتضاء ان المسمى لا ينفك عن الصفة فيكون نية التخصيص
فيما ثبت اقتضاء والمقتضى غير ملفوظ فهو معنى قولنا انه نوى تخصيص ما ليس في لفظه ونية
التخصيص فيما ليس بملفوظ غير صحيح قضاء وديانة كان القياس ان لا تصح نية التخصيص عن الانوثة
والذكورة في هذا اللفظ لان الذكورة والانوثة من صفة المماليك لا ذكر لها لفظا وانما تثبت اقتضاء
الا انا تركنا القياس ثمة لضرورة وبيان الضرورة ان العام قابل للخصوص وضعا بالنية ولا يمكن
التخصيص الا باعتبار الوصف فان المخصوص لا يمتاز عن الاسم العام الا باعتبار الوصف
فلو لم تصح نية التخصيص في الوصف اصلا لما امكن تخصيص عام ابدا وهو وضع قابلا للتخصيص
فيعود الى موضوعه بالنقض وانه لا يجوز وهذه الضرورة تندفع متى صححنا نية التخصيص باعتبار
الاوصاف الاصلية التي لا يخلو المسمى عنها في اصل الخلقة بقي التخصيص باعتبار الاوصاف
الاصلية فاما التدبير من الصفات العارضية وعلى مورد ما ذكرنا يجب ان تصح نية التخصيص في
السواد والبياض لان السواد والبياض من الاوصاف الاصلية التي لا يخلو المسمى عنها في اصل
الخلقة و على قياس ما روى عن محمد في غير رواية الاصول انه لا تصح نية التخصيص في السواد
والبياض يجب ان لا تصح نية التخصيص في الذكورة والانوثة فيصير في تصحيح نية التخصيص
باعتبار الوصف الاصلي روايتان و اذا قال الرجل لعبيده انتم احرار الا فلانا كان فلان عبدا
وعتق من سواه لان الكلام المقيد بالاستثنا تكلم بما وراء الثنيا و كذلك اذا قال لعبدين انتما حران الا
سالما واسم احدهما سالم صح الاستثنا حتى كان سالم عبدا لما قلنا ثم الاصل ان استثناء البعض من
الكل صحيح واستثناء الكل من الكل باطل وهذا لما ذكرنا ان الكلام المقيد بالاستثناء تكلم بما وراء الثنيا
لا بد وان يبقى بعد الاستثناء شي ليتحقق التكلم بما وراءه اذا ثبت هذا خرجت المسيلتان لانه استثنى البعض
من الجملة فيهما و لو قال سالم حر ومرزوق حر الا سالما عتقا وبطل الاستثنا لانه تكلم بكلامين مختلفين
كل واحد منهما تام ومستقل بنفسه حيث ذكر لكل كلام خبرا فلا يصير احدهما مضموما الى الاخر
بل يبقى كل واحد منفردا كانه ليس معه غيره فكان قوله الا سالما متناولا لجميع ما تناوله احد كلاميه
فكان باطلا كانه قال حر الا سالما وهذا بخلاف قوله سالم ومرزوق حران الا سالما لان هناك الكلام
الاول ناقص لانه لم يذكر له خبرا فيصير مضموما الى الثاني ويصير الكل كلاما واحدا وكان قوله
الا سالما استثناء البعض من الجملة فصح و اذا ادعى الرجل عبدا يقال له سالم فاجابه عبد اخر له

يقال

يقال له مرزوق فقال انت حر عتق مرزوق لانه اتبع ايقاع الجواب فينصرف الى المجيب فان قال
عنيت سالما عتق سالم بنيته لان المنوي من محتملات كلامه ولكنه لا يصدق في حق صرفه العتق
و لو اشار الى عبد له ظنه سالما فقال يا سالم انت حر فاذا هو مرزوق عبده الا انه لم يجبه مرزوق
عتق سالم لانه اتبع الايقاع الندا فيقع على المنادى و لو اشار الى شخص ظن انه سالم عبده فقال يا سالم
انت حر فاذا هو عبد غيره عتق عبده سالم لما قلنا و لو ان رجلا اعتق عبدا له او جارية له ثم جحد العتق
واحد من العبد عليه او استخدمه ووطي الامة ثم اقر بذلك العتق او قامت عليه البينة فانه يرد
على العبد ما اخذ للغلة وضمن للجارية مهر مثلها ولا يضمن للعبد بسبب الخدمة شيا قال
شمس الايمة السرخسي رحمه الله في شرحه ما ذكر من الجواب في الغلة فذلك مستقيم فيما اذا كان
العبد هو الذي اجر نفسه او اكتسب لانه تبين انه حر اما لكا لكسبها اما اذا كان المولى هو الذي اجره
فما اخذ المولى من الاجرة يكون مملوكا له لانه وجب بعقده ولا يلزمه الرد على العبد ولكن لا
يطيب للمولى ذلك لانه حصل له بكسب خبيث و اذا قال احد عبيدي حر وليس له الا عبد
واحد عتق ذلك العبد و اذا قال الصبي كل مملوك املكه اذا احتلمت فهو حر لا يصح هذا اليمين اصلا
فرق بين هذا وبين العبد اذا قال كل مملوك املكه اذا اعتقت فهو حر فانه يصح هذه اليمين اذا كان العبد
بالغا ولا فرق بينهما من حيث الظاهر لان كل واحد منهما لا يملك الاعتاق للحال ثم لم يصح اليمين بالعتق
من الصبي وصح من العبد و الفرق ان الاعتاق من العبد اذا كان بالغا انما يصح لعدم ملكه لا لفساد
عبارته فاذا اضافه الى ما بعد العتق فقد اضافه الى الملك اما الاعتاق من الصبي انما لا يصح لفساد
عبارته فيما يتضرر به لا لعدم الملك وفيما يرجع الى فساد العبارة العتق المنجز والعتق المضاف على السوا
و في عيون المسايل اذا قال الرجل لعبيده انتم احرار الا فلانا وفلانا وفلانا سماهم جملة في الاستثنا
عتقوا جملة لان الاستثناء لم يصح لانه استثناء الكل من الكل و ان قال عبيدي احرار او قال كل عبد
لي حر الا فلانا وفلانا وفلانا سمى جملة عبيده في الاستثنا هل يعتقون لم يذكر هذا الفصل في العيون
و على قياس ما ذكر في الزيادات لا يعتقون فقد ذكر في الزيادات اذا قال كل جارية لي حرة الا جارية
هي بنت ثم قال هذه بنت وهذه بنت وهذه بنت وانكرت الجواري فالقاضي يريهن النساء فان قلن هن
بنات لا يعتقن وان قلن هن ابكار عتقن لا بتوطهن ولكن بايجاب العتق على طريق العموم عند عدم ثبوت
وصف المستثنى وهو البنات فقد صحح محمد رحمه الله الاستثنا في هذه المسيلة وان كان مستغرقا للكل
انما فعل هكذا لان الاستثناء يصرف في اللفظ والصيغة لا في الحكم وباعتبار النظر الى الصيغة
هذا استثناء البعض من الكل فان قوله كل جارية لي كما يتناول المستثنيات يتناول غيرهن لو كن في ملكه
فكان هذا استثناء البعض من الكل باعتبار النظر الى الصيغة فصح الا ترى انه لو قال نسائي طوالق الا
نسائي لا يصح الاستثنا واذا قال نسائي طوالق الا فلانة وفلانة وليس له من النسوة سواهن فانه يصح
الاستثنا وان هذا استثناء الكل من الكل من حيث الحكم لان هذا استثناء البعض من الكل من حيث
الصيغة و كذلك اذا قال في وصيته ثلث مالي لفلان الا مالي لا يصح الاستثنا و لو قال ثلث مالي لفلان
الا الف درهم وثلث ماله الف درهم لا غير صح الاستثنا وطريقه ما قلنا و اذا قال الرجل في وصيته
اعتقوا عبدي الذي هو قديم الصحبة فقديم الصحبة تكلموا فيه روي عن محمد انه قال من صحبه ثلاث
سنين واختار الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله ان تكون صحبته سنة وهو قول بعض العلماء وبه

كان يفتي محمد بن مقاتل الرازي ؛ مريض قال لورثته ابن بندكان مرا بند مماينت فقد اوصيه
بالعتق فينبغي ان يعتقوهم ؛ مريض قال لورثته اعتقوا فلانا بعد موتي ان شاء الله صح الايصا
وبطل الاستثناء ولو قال هو حر بعد موتي ان شاء الله بطل الايجاب وهذا استحسان احذ محمد
رحمه الله والحاصل ان الاستثناء في الامور باطل حتى ان من قال لغيره بع عبدي ان شاء الله كان
الاستثناء باطلا وكان للمامور ان يبيعه والاستثناء في الايجاب صحيح والفرق ان الايجاب
يقع ملزما بحيث لا يقدر على ابطاله بعد ذلك فيحتاج الى الاستثناء فيه حتى لا يلزمه حكم الايجاب
والامر لا يقع لازما فانه يقدر على ابطاله بعزل المامور فلا يحتاج الى الاستثناء فيه وفي القدوري
اما كلمة ان شاء الله اذا وصلت بالكلام يرفع حكمه اي تصرف شاء واذا قال لمولاه اعتقني حتى
اعطيك ما تريد فاعتقه وجب على العبد قيمته لان هذا سوال العتق على بدل مجهول وفي مثل هذا
يجب قيمة العبد لان المولى ما رضي بعتقه مجانا وتعذر ايجاب البدل فيجب رد العبد على المولى وقد
تعذر رده معنى فيجب قيمة العبد ؛ رجل قال لغيره جاريتي هذه لك على ان تعتق عني عبدك
فلانا فرضي بذلك ودفع الجارية اليه لا يكون الجارية له حتى يعتق العبد كذا روى خلف ابن ايوب
عن محمد رحمه الله لانه طلب منه تمليك العبد مقتضى طلب الاعتاق مقابلا بتمليك الجارية فما
لم يوجد اعتاق العبد لا يوجد تمليك العبد ولا تمليك الجارية ؛ رجل اشترى من اخر عبدا اشترا فاسدا
ثم ان المشترى امر البايع بالعتق قبل القبض فاعتقه جاز ولو اعتقه المشترى بنفسه لا يجوز لانه لما
امر البايع بالعتق فقد طلب منه ان يسلط على القبض فاذا اعتقه فقد سلط على العتق مقتضاه
سابقا عليه وصار المشترى قابضا ايضا المقتضاه سابقا عليه ؛ رجل قال في وصيته اعتقوا
خير عبيدي او قال افضل عبيدي او قال بيعوا افضل عبيدي وتصدقوا بثمنه على المساكين فهذا على
افضلهم في القيمة ولو قال اوصيت لافضل عبيدي فهو لافضلهم في الدين في مجموع النوازل
عن محمد رحمه الله في رجل قال مماليكي الخبازون احرار وله مماليك خبازون وخبازات عتقوا
وفي مجموع النوازل اذا قال انت حر الساعة بعد موتي يعتق بعد الموت ولو قال لعبده في صحته
انت حر من ثلث مالي عتق من جميع المال وفيه ايضا اذا قال لغيره اعتق مدبرك هذا عني على ان لك الف
درهم او على اني ضامن لك الف درهم فاعتقه لا شيء عليه قال خلف ابن ايوب سالت محمدا
رحمه الله عن رجل قال لعبديه احدكما حر بعد موتي وله وصية مائة درهم ثم مات قال يعتقان
جميعا والمائة بينهما نصفان لانه بالموت شاع العتق فيهما فتشيع الوصية ايضا قلت فان قال لكل واحد
منهما مائة قال بطل بمائة واحدة لانها وقعت لعبد وسئل ابو بكر عمن قال لعبده باسم ازاد او قال بالينه
آزاد قال يعتق كانه قال نصفك حر ؛ العبد المأذون اذا اشترى جارية واخبر المولى بذلك فقال له
المولى اصنع ما شئت فاعتقها العبد لا يجوز عتقه لانه لا يراد بهذا الكلام الاعتاق فلا يجوز عتقه
ما لم يامره بالاعتاق نصا وقال في ايمان الجامع اذا قال الرجل لامراة حرة اذا ملكتك فانت حرة
او قال اذا اشتريتك فانت حرة ثم انها ارتدت ولحقت بدار الحرب وسبيت فملكها الحالف عتقت
عندهما وعلى قياس قول ابي حنيفة لا تعتق فيهما يجعلان الردة واللحاق والسبي مذكورا في هذه
المسئلة تصحيحا لايجاب الحرية وابو حنيفة رحمه الله غير المذكور انما يجعل مذكورا تصحيحا للمذكور اذا
لم يكن للمذكور صحة بدونه بحال وللمذكور صحة بدون هذه الاشياء في الجملة بالصرف الى ما يليق بظاهر

حالها وهو ملك النكاح والحرية عنه بالطلاق فلا اصل ورة الى جعل غير المذكور مذكورا
نوضحه انه اضاف الملك الى الحرة واضاف الشراء الى الحرة وملك الحرة ملك نكاح وشراء
الحرة نكاح ولهذا لو اشترى الحرة منها كان نكاحا فالنكاح ينعقد بلفظة الشراء والبيع على ما
عرف فانصرف يمينه اليه فلا يدخل تحته الملك الحقيقي الا ترى انه لو قال لمنكوحته نكاحا فاسدا
ان طلقتك فعبدي حر ينصرف يمينه الى طلاق مثلها كذا ها هنا ولو قال لها اذا ارتدت ولحقت
بدار الحرب وسبيت فملكتك فانت حرة فكان كذلك عتقت عند ابي حنيفة رحمه الله ايضا لانه
لما صرح بهذه الوسايط علم انه ما اراد به ما يليق بظاهر حالها وانما اراد به الملك الحقيقي فانصرف يمينه
اليه ثم هذه المسئلة دليل على ان اليمين بالعتق ينعقد على الحرة فاول ان يبقى على الحرة وبها يبطل قول
من قال ببطلان اليمين بالعتق لبطلان المحلية بثبوت الحرية ؛ اذا اعتق احد عبديه لا بعينه
ثم اعتق احدهما بعينه ان لم يكن له نية او نوى عتقا مستقبلا فان الاخر يتعين للعتق بالكلام
الاول وان نوى بالكلام الثاني بيان ما ثبت بالايجاب الاول وحلف على ذلك لا يعتق الاخر وصدق
فيما ادعى ذكره شيخ الاسلام في اخر باب التدبير اذا قال لعبده يوم املكك فانت حر بعد موتي
وهو يعني النهار دون الليل ثم ملكه ليلا لم يصر مدبرا في القضاء وفيما بينه وبين ربه وان لم يكن
له نية فملكه ليلا صار مدبرا والجواب في التدبير نظير الجواب في العتق اذا قال لعبده يوم
املكك ملكا غير هذا او يوم اشتريك بعد هذا الملك فانت حر بعد موتي ثم ملكه بسبب اخر بعد هذا الملك
صار مدبرا واذا قال لامتين لغيره اذا ملكتكما فانتما حران بعد موتي فملك احديهما دون الاخرى
لا تصير مدبرة لا تملكهما جميعا وسئل الفقيه ابو بكر عن امة قالت لمولاها اعتقني فقال لها بالفارسية
اند رون كير كه ازادكردم قال لا تعتق قال وكذلك لو باع من امراته تطليقة واحدة فقالت خريدم كير
لا يكون فيها اجابة وكذلك لو باع عبدا سئل الفقيه ابو القاسم عمن قال لله علي ان اعتق عبدا فاعتق
فاعتق عبدا ابقا قال لا يجوز كما لا يجوز في الاعمى قال الفقيه في قياس قول علمائنا يجوز فجعلوا في
كتاب جعل الآبق اذا اعتق عبدا ابقا عن كفارة يمينه يجوز ان كان حيا وقت الاعتاق وسئل ابراهيم
ابن يوسف عن عبد اخذ مولاه في موضع خالي وقال ان انت اعتقتني والا قتلتك فاعتقه مخافة القتل
قال يعتق ويسعى في قيمته واذا قال الرجل لغيره اعتق عبدك هذا بالف درهم فاعتقه لا يجب على
الامر شيء لان هذا الكلام محتمل يحتمل عن نفسك ويحتمل عني فلا يقع عن الامر بالشك واذا لم يقع العتق عن
الامر لا يجب عليه المال ولو قال اعتق عبدك هذا بالف درهم فاعتق فانه يقع العتق عن الامر
ويلزمه المال استحسانا ولو قال كاتب عبدك عني بالف فكاتب لا تقع الكتابة عن الامر والوجه في
ذلك ان العتق والكتابة تعتمدان الملك وفي فصل العتق امكن اثبات الملك مقتضى للاعتاق
تبعا له لان العتق اقوى من الملك الا ترى ان الملك بعد ثبوته يحتمل النقض والرفع والعتق لا يحتمل
ذلك فاما الملك والكتابة يستويان من حيث ان كل واحد منهما يقبل النقض وللملك زيادة قوة
من حيث انه يملك حقيقة الملك من التبرعات ما لا يملك بالكتابة فكان الملك اقوى ولا يمكن اثباته
تبعا للكتابة ولو قال اعتق عبدك من نفسك بالف علي فاعتق لا يلزمه المال لان العتق ها هنا لا يقع
عن الامر وبدونه لا يلزمه المال والطلاق في هذا يخالف العتاق فان من قال لغيره طلق امراتك
بالف علي بمنزلة قوله طلق عن نفسك لانه لا يتصور ان يكون الطلاق واقعا عن الامر فان من قال لغيره

طلق امراتك عنى فطلق يقع الطلاق عن المامور دون الامر ثم قال في الطلاق يلزمه المال وفي
العتاق لا يلزمه المال وكذلك اذا قال اعتق عبدك على الف درهم اضمنها لك فنعل لم يكن العتق
عن الامر اذا قال الرجل لغيره اعتق عبدك عن ولدي الصغير بالف درهم فاعتقه المامور فان
العتق يكون نفع عن المامور ويكون الولاء له لان الامر بالاعتاق عن الصغير من الاب لا يصح فالتحق هذا
الامر بالعدم فصار صاحب العبد معتقا عبده عن الصغير بغير امر احد فيقع عنه ولو كان للصبي
عبد فقال الرجل لابنه اعتق عبد ابنك هذا عني على الف درهم فاعتقه الاب يقع العتق عن الامر
وعليه الف درهم للصبي يقبضها الاب منه لانه طلب من الاب بيع هذا العبد منه بالف درهم
والاعتاق عنه والاب يملك ذلك فانه يملك بيع عبد ابنه الصغير من الاجنبي ويملك اعتاقه
عن الاجنبي فيصح الامر به ويقع العتق عن الامر وفي طلاق المنتقى عن ابي يوسف رحمه الله اذا قال
لعبده انت حر امس وقد اشتراه اليوم انه يعتق قال ولا يشبه هذا الطلاق قال وصار بتقدير
مسيلة العتاق كانه قال انت حر الاصل والله اعلم بالصواب ٥ وتم كتاب العتاق ٥

كتاب المكاتب

هذا الكتاب يشتمل على ثمانية عشر فصلا الاول في بيان تفسير الكتابة وركنها وشرط جوازها
وحكمها ٢ في بيان ما تصح الكتابة وما لا تصح ٣ في الشروط والخيار في الكتابة ٤ في عجز
المكاتب وفسخ الكتابة بسبب ٥ فيما يملكه المكاتب وفيما لا يملكه ٦ في كتابة الحر على عبد وكتابة
العبد على نفسه وعلى عبد اخر وكتابة المملوك على نفسه واولاده ٧ في ملك المكاتب ولده او بعض
ذي رحم محرم او امراته وفي المكاتب يكون بموت عن وفاة وفي اولاد المكاتب ٨ في عتق المولى
والامة المكاتبة وفي دعوته ولد مكاتبة المكاتب ٩ في دعوى المكاتب الولد ١٠ في بيان حكم
الكتابات اذا كانت واحدة او متفرقة ١١ في العبد يكون بين رجلين فيكاتبانه او يكاتبه احدهما ١٢ في
الرجل يكاتب شقص مملوكه ١٣ في اختلاف الواقع بين المولى والمكاتب ١٤ في كتابة المريض ١٥ في
الكتابة الموقوفة ١٦ في مكاتبة الصغير ١٧ في غرور المكاتب وما يلزمه من العقر ١٨ في المتفرقات

الفصل الاول في بيان تفسير الكتابة وركنها وشرط جوازها وحكمها

يجب ان يعلم بان تفسير الكتابة لغة الضم والجمع اي ضم كان واي جمع كان ومنه
فعل الكتابة لما فيه من الجمع والضم بين الحروف وسمي الجيش كتيبة لانضمام البعض الى البعض الا ان
في عرف لسان الشرع اذا اطلق هذا الاسم مضافا الى المملوك يراد به جمع مخصوص وضم مخصوص وذلك
الى ضم المولى العبد الى نفسه في اثبات صفة المالكية له يدا فان العبد بعقد بدل الكتابة يصير مالكا
نفسه وكسبه يدا حتى يختص بالتصرف في نفسه وكسبه وركنها الايجاب والقبول كما في ساير
المعاوضات وشرط جوازها على الخصوص قيام الرق في المحل وكون المسمى معلوم القدر والجنس
واما كونها موجلا منجما ليس بشرط وهذا مذهبنا ولقب المسيلة ان الكتابة حالة هل تجوز فعندنا
علمائنا رحمهم الله تجوز والاصل فيه قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا امر بالكتابة مطلقا
من غير فصل بين ان تكون موجلة او حالة والمعنى في ذلك ان البدل في الكتابة معقود به وليس بمعقود

عليه كالثمن في باب البيع ولهذا اجاز الاستبدال قبل القبض ولو كان معقودا عليه لما جاز الاستبدال
به قبل القبض قلنا والمعقود به يثبت في الذمة حالا وموجلا جينا الى بيان حكمها اما من جانب العبد
فحكمها في الحال ثبوت حرية اليد حتى يصير العبد اخص بمنافعه ورقبته ومكاسبه يتصرف في
منافعه ومكاسبه ويذهب للتجارة حيث شاء ولهذا لا يملك المولى منعه عن السفر ولو شرط عليه
ان لا يخرج من البلد كان باطلا وحكمها في الثاني ثبوت حرية الرقبة اذا ادى بدل الكتابة واما من
جانب المولى فحكمها في الحال ثبوت ولاية المطالبة للمولى ببدل الكتابة وحكمها في الثاني حقيقة
الملك في البدل اذا قبضه ثم المكاتب يعتق عند اداء بدل الكتابة سواء قال له المولى في عقد الكتابة
على انك اذا اديت الي الفا فانت حر او لم يقل ذلك واقتصر على قوله كاتبتك على الف درهم وهذا مذهبنا
وقال الشافعي رضي الله عنه لا بد ان يقول على انك ان اديت الي كذا فانت حر وهذه المسيلة في الحاصل
بناء على معرفة معنى الكتابة شرعا فنقول معنى الكتابة شرعا ضم حرية اليد للحال الى حرية
الرقبة عند اداء بدل الكتابة فيجعل هذا كالمنصوص عليه عند العقد ولو نص على هذا اليس انه يعتق
عند الاداء فكذا اذا لم ينص عليه وصار معناه سد ثم الكتابة ان كانت حالة فللمولى ان يطالب المكاتب
بالبدل كما فرغ من العقد لما ذكرنا ان البدل في الكتابة معقود به كالثمن في باب البيع ثم الثمن في باب
البيع اذا كان حالا كان للبايع مطالبة المشتري به كما فرغ من العقد فكذا ههنا وان كانت موجلة
منجمة فانما يطالبه بحصة كل نجم عند محل ذلك ومما يتصل بهذا الفصل الالفاظ
التي تقع بها الكتابة قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير رجل قال لعبده قد
جعلت عليك الفا تؤديها الي نجوما اول النجم كذا واخره كذا فاذا اديتها فانت حر وان عجزت فانت
رقيق فهو مكاتب لانه ان لم يصرح بلفظة الكتابة فقد اتى بتفسير الكتابة ومعناها والعبرة في العقود
لمعانيها لا لالفاظها وفي الوصايا اذا قال لعبده اد الي الف درهم كل شهر مائة وانت حر قال هذا مكاتب
وهو جائز وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف في الاملاء اذا قال لعبده اذا اديت الي الف درهم
كل شهر مائة فانت حر واول النجم كذا واخره كذا فقيل ذلك فان ابا حنيفة قال هذه مكاتبة قال وهذا
وقوله اذا اديت الي الف درهم ولم يسم الشهور سواء ينبغي ان يكون مكاتبة كله او لا يكون مكاتبة حتى
يقع اسم الكتابة يعني حتى ياتي بلفظة الكتابة قال ولكنه اخذ بالاستحسان

الفصل الثاني في بيان ما تصح الكتابة وما لا تصح

ما يجب اعتباره في هذا الفصل ان جهالة
البدل متى ما كانت جهالة جنس منعت صحة المنفعة في العقود كلها سواء كان عقدا هو معاوضة
مال بمال كالبيع والاجارة وامثالهما او عقدا هو معاوضة مال بما ليس بمال كالكتابة والخلع
واشباههما وجهالة البدل اذا كانت جهالة وصف منعت صحة التسمية في عقد هو معاوضة
مال بمال ولا تمنع صحة التسمية في عقد هو معاوضة مال بما ليس بمال فرق بين معاوضة المال بمال
وبين معاوضة المال بما ليس بمال فيما اذا كانت جهالة البدل جهالة وصف والفرق ان في معاوضة
المال بما ليس بمال ليس بمقصود وباختلاف الوصف انما تختلف المالية فاذا لم يكن المال مقصودا
فهذه الجهالة لا تخل بالمقصود فصار وجودها والعدم بمنزلة اما في معاوضة المال بالمال المالية
مقصودة وباختلاف الوصف تختلف المالية فيخل بالمقصود فيجب اعتبارها بيان هذا الاصل
ما ذكر في الزيادات ٥ رجل قال لعبده كاتبتك على عبد فقبله جازت الكتابة لان الكتابة معاوضة

المال بما ليس بمال وقد ذكرنا ان جهالة وصف البدل في مبادلة المال بما ليس بمال لا يمنع صحة
التسمية قال وينصرف الى العبد الوسط لانه اذا صحت التسمية وجب العبد دينا في الذمة
والاصل في الحيوان المجهول اذا ثبت دينا في الذمة ان ينصرف الى الوسط كما في الزكوة والوصية
والدية والمعنى ان في صرفه الى الوسط عملا بالوصفين لان الوسط بين الجيد والردى ونظرا للجانبين
والوسط عند ابي حنيفة رحمه الله الذى قيمته اربعون دينارا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
على قدر غلاء السعر والرخص والمسئلة معروفة قال ولا ينظر في قيمة الوسط الى قيمة المكاتب
لان عقد الكتابة عقد ارفاق فالظاهر ان يكون البدل على اقل من قيمته فقد جعل العبد هاهنا جنسا
واحدا وقد ذكر في كتاب الوكالة فيما اذا وكل رجلا بشراء عبد وجعله اجناسا مختلفة كانه عمل
بالشبهين فالحقه بالجنس الواحد اذا سمى في عقد هو معاوضة المال بما ليس بمال وبالاجناس
المختلفة اذا سمى في عقد هو معاوضة المال بالمال وكذلك لو كاتبه على حنطة او شعير وسمى
مقدارا معلوما ان وصف ذلك بصفة بان شرط الجيد او الردى او الوسط انعقد العقد على ذلك
الوصف وان لم يصف ذلك بصفة انصرف الى الوسط لما ذكرنا في العبد ولو كاتبه على ثوب ولم
يبين هرويا او مرويا كانت التسمية فاسدة لان الثياب اجناس مختلفة ولهذا لو وكل رجلا بان
يشترى له ثوبا لا يجوز ولو كاتبه على دراهم فقبله العبد كانت التسمية فاسدة لان المسمى مجهول
القدر جهالة متفاحشة الوسط لقدرها حتى ينصرف اليه والصرف الى الاقل والاكثر يتعذر
لان ايجاب قيمة المبدل ممكن لان العبد متقوم في نفسه والاصل في الاشياء قيمها وانما يعدل
عنها عند صحة التسمية ولم تصح التسمية فبقي حكم الاصل فهو معنى قولنا تعذر الصرف الى الاقل
والاكثر يعني مجهول القدر جهالة متفاحشة وجهالة القدر نظير جهالة الجنس وجهالة الجنس
مانعة صحة التسمية في العقود كلها قال في الاصل في مسئلة الثوب واذا فسدت الكتابة
فاذا ادى الى المولى ثوبا لا يعتق ولو كاتبه على قيمته كانت الكتابة فاسدة لان البدل مجهول القدر
لان القيمة انما تعرف بالحزر والظن فرب مقوم يقومه بالف الا عشرة ورب مقوم يقومه بالف وعشرة ورب
مقوم يقومه بالف درهم اذا كانت القيمة محتملة لهذه المقادير فاذا كاتبه على قيمته فكانه كاتبه
على احد هذه المقادير وهناك تفسد الكتابة بجهالة قدر البدل كذا هاهنا فرق بين هذا وبينما اذا
كاتبه على عبد فانه يجوز وان كان يجب بهذه التسمية قيمة عبد وسط ولهذا لو اتى بقيمة العبد
يجبر المولى على القبول وهي مجهولة القدر والفرق ان القيمة بتسمية العبد تجب حكما لا قصدا فانه
نص على تسمية العبد وهاهنا التسمية القيمة تثبت قصدا فانه نص على تسمية القيمة فكانت
مقصودة وقد يثبت الشيء حكما لغيره وان كان لا يثبت قصدا فان ادى قيمته الى المولى وقبل المولى
يعتق فرق بين هذا وبينما اذا كاتبه على ثوب وادى الى المولى ثوبا حيث لا يعتق وفي الموضعين
جميعا الكتابة قد فسدت والفرق ان في الكتابة شيئان معاوضة وتعليق عتق باداء العوض
اما معاوضة فلوجود العوض من الجانبين واما تعليق عتق باداء العوض فان حد التعليق ان يتعلق نزول
الجزاء بشرط يوجد في المستقبل وفي الكتابة تعليق وقوع العتق باداء ما صار عوضا قلنا والقيمة
تصلح عوضا لا معلوم الجنس وتصير معلوم القدر عند الاداء واذا صلح عوضا وهو ملفوظ به تعلق العتق
بادائه فاما الثوب لا يصلح عوضا لانه مجهول الجنس والقدر وما لا يصلح عوضا في المعاوضات لا يتعلق العتق

بادايه

باداية في الكتابة لان عتق المكاتب معلق باداء العوض لان التعليق ثبت بالمعاوضة فيتعلق
باداء ما هو عوض فلا يعتق باداء الثوب ثم فيما اذا كاتبه على قيمته ذكر انه يعتق باداء القيمة ولم يذكر
ان اداء القيمة بماذا تثبت قالوا اداء القيمة انما تثبت باحد امرين اما ان يتصادقا على ان ما ادى قيمته قيمته
كون المودى قيمته يتصادقهما لان الحق فيما بينهما لا يعدوهما وصار كضمان الغصب والبيع الفاسد
وان اختلفا يرجع الى تقويم المقومين فان اتفق اثنان على شيء يجعل ذلك قيمة له وان اختلفا
بان قوم احدهما بالف والاخر بالف وعشرة لا يعتق ما لم يؤد اقصى قيمته ثم في فصل الثوب
فرق بين الكتابة على ثوب وبينما اذا قال له ان اديت الى ثوبا فقال اذا قال له ان اديت الى ثوبا فانت
حر فادى اليه ثوبا يعتق واذا كاتبه على ثوب وادى اليه ثوبا لا يعتق والكتابة تعليق العتق
باداء المسمى كقوله ان اديت والفرق ان التعليق في الكتابة انما يثبت بعقد المعاوضة فانما يثبت
التعليق باداء ما يصلح عوضا لكونه مجهول الجنس والقدر فلم يتعلق العتق بادايه فاما في قوله ان
اديت فالتعليق ثابت نصا لا بالمعاوضة فتعلق بما سمى لا بما يصلح عوضا وقد سمى ثوبا فتعلق
العتق بادايه ولم يذكر محمد رحمه الله فيما اذا كاتبه على ثوب انه اذا ادى قيمة نفسه هل ام لا
وقد ذكر فيما اذا كاتبه على ثوب حكمه او على حكم العبد انه لا تجوز الكتابة واذا ادى قيمته لا يعتق
قال شيخ الاسلام رحمه الله لا فرق بين المسئلتين لان في المسئلتين جميعا ما سمى لا يصلح عوضا
لانه مجهول الجنس والقدر ثم قال في تلك المسئلة انه لا يعتق باداء القيمة فكذلك في مسئلة
الثوب قال محمد رحمه الله وهذا الذى ذكر قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله فان على قول علمائنا الثلاثة
متى كان المسمى لا يصلح عوضا لجهالة القدر او لجهالة الجنس فانه لا يعتق العبد باداء القيمة ولا تنعقد
هذه الكتابة اصلا لا على المسمى ولا على القيمة ولذلك لو قال له كاتبتك وسكت عن ذلك البدل
ولا تنعقد الكتابة اصلا عند علمائنا الثلاثة وهذا لان في الكتابة شيئين معاوضة وتعليق عتق
باداء ما يصلح عوضا فاعتبار معنى المعاوضة ان كان يوجب انعقادها على القيمة وان لم تكن القيمة
ملفوظا بها كما في البيع الفاسد فمعنى التعليق يمنع انعقادها على القيمة اذا لم تكن القيمة ملفوظا
بها واعتبار احد المعنيين يوجب الانعقاد والاخر يمنع والانعقاد لم يكن ثابتا فلم يثبت بالشك والاحتمال
بخلاف المبيع فان البيع معاوضة من كل وجه والعوض مما يثبت في المعاوضات من غير شرط كما في
الغصب وكما لو اكل طعام غيره حالة المخمصة فاما شرط العتق في موضع لا يثبت من غير لفظ متى
كان سبب التعليق اللفظ ولا يقال على هذا ان التعليق في باب الكتابة ثبت تبعا للمعاوضة
ولهذا قبل الفسخ ولا يشترط لصحة شرايط التعليق لو كان التعليق ثبت نصا لانا نقول لا نسلم
بان التعليق في الكتابة تبع وهذا لان تعليق العتق باداء ما يصلح عوضا من حكم الكتابة لان
حكم الكتابة للحال حرية اليد وفي الثاني تعلق عتقه باداء العوض واذا كان تعليق العتق باداء
العوض من حكم الكتابة كان ثابتا مقصودا لا تبعا الا ترى ان ملك المشترى لما كان حكما للشراء لان
الشراء موضوع لملك المشترى كان ملك المشترى ثابتا بالشرى مقصودا فكذلك الكتابة موضوعة
لاثبات حرية اليد للحال ولتعلق حرية الرقبة بالاداء في الثاني فيكون التعليق ثابتا بالكتابة مقصودا
لا تبعا ولهذا لا ينفك عقد الكتابة عن هذا الحكم كما لم ينفك عن اثبات حرية اليد وذكر شمس الائمة
السرخسي في شرح كتاب المكاتب ان المسمى في الكتابة اذا لم يكن مالا متقوما لا تنعقد الكتابة

اصلا كما اذا كاتبها على حكمه او على حكم العبد فان حكمه قد يكون بعين المال او كاتبها على منيه
لا ينعقد الكتابة اصلا لا على المسمى ولا على القيمة فلا يعتق باداء القيمة واذا كان المسمى في الكتابة
مالا متقوما الا انه مجهول الجنس او القدر ينعقد العقد على القيمة ويعتق باداء القيمة وفي المنتقى
رواية ابراهيم عن محمد اذا كاتب عبده على خمسة اثواب يهودية جاز وله خمسة اثواب وسط
منها وان جاء بقيمتها اجبر المولى على الاخذ وان كان له قد سمى رفعتها وجنسها وطولها وعرضها واجلها
لم يجبر على اداء القيمة لان بذكر الاجل صار في معنى السلم وفيه ايضا اذا كاتب عبدا له على وصيف
ولم يسم له قيمة فهو جائز ويوخذ اعلى الوصفا واوسطها واوكسها فيعطى ثلث الجملة ولو ادى من
الوصفا او الوسط قبل منه ولو ادى الاوكس لا يجوز الا ان يجيزه المولى وفي المنتقى اذا كاتبه بكذا
فان عجز فبكذا لم يجز وقيل معناه لا يجوز الثانية اذا قال ان عجزت فقد كاتبتك بكذا وانما لا
يجوز الكل اذا اشار في الثانية الى الاولى فيقول فان عجزت فبكذا او لم يقل فقد كاتبتك بكذا لا حينئذ
يصير البدل مجهولا وفيه ايضا اذا كاتبه بالف درهم على ان يرد المولى عليه وصيفا وسطا لم يجز وعن ابي
يوسف انه يقسم الالف على قيمتها فتسقط حصة الوصيف وعلى هذا الاختلاف مسئلة ذكرها
في الجامع الصغير وصورتها رجل كاتب عبد الله على ماية دينار على ان يرد المولى عليه عبدا بغير عينه
فالمكاتبة فاسدة وهو قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تقسم الماية دينار على قيمة المكاتب وعلى
قيمة عبد وسط فتبطل حصة العبد ويكون مكاتبا بما بقي فوجه قول ابي يوسف ان الكتابة لو فسدت
انما يفسد لمكان اشتراط العبد غير ان اشتراط العبد في الكتابة لا يفسدها الا ترى انه لو كاتب عبده
على عبد يجوز وينصرف الى عبد وسط ووجه قولهما ان هذا عقد اشتمل على بيع وكتابة لان ما كان من
الدنانير بازاء العبد الذي يرده المولى فهو بيع وما كان منها بازاء رقبة المكاتب فهو كتابة والبيع قد بطل
بجهالة الثمن والمعقود عليه فلو جازت الكتابة انما يجوز بما يخصها من الماية دينار والكتابة بما يخصها
من البدل لا يجوز فانه لو كاتب عبدا بما يخصه من الالف لو قسم الالف عليه وعلى عبد اخر له
لا يجوز الكتابة فكذا ههنا واذا كاتبه على مال معين لغير المكاتب بان كاتبه مثلا على عبد بعينه
او على عرض بعينه هو لغير المكاتب فقد ذكر في الجامع الصغير مطلقا انه لا يجوز وفي الحاصل المسئلة
على وجهين اما ان لم يجزه صاحب العين او اجازه ان لم يجزه لا تجوز الكتابة لان الكتابة من حيث انها
عقد تبادل وينفسخ نظير البيع ولو اشترى شيا بعرض لغيره ولم يجزه صاحب العرض فان الشرا لا يصح
فكذلك الكتابة وهذا بخلاف ما لو تزوج امراة على عرض لغيره فلم يجزه صاحب العرض فان النكاح للزوج
يجوز وكان للمراة ان ترجع على الزوج بقيمة العرض والكتابة لا تجوز وذلك لان النكاح مما لا ينفسخ بهلاك
الصداق قبل القبض فكذلك بالاستحقاق لا ينفسخ واذا لم ينفسخ النكاح بقي السبب الموجب لتسليم
العرض والزوج عاجز عن ذلك فكان عليه تسليم قيمته فاما الكتابة مما يحتمل الفسخ بالاقالة فكان كالبيع
وفي باب البيع اذا لم يجز صاحب العرض فان البيع لا يجوز فكذلك الكتابة وروى الحسن عن ابي حنيفة
في غير رواية الاصول واصحاب الامالي عن ابي يوسف انه يجوز حتى انه ان ملك ذلك العين فاداه
الى المولى عتق وان عجز عن ادايه يرده المولى في الرق لان المسمى مال متقوم وقدرته على التسليم بما يحدث
له فيه من الملك موهوم فتصح التسمية كما في الصداق اذا سمى عبد غيره وانه يصح التسمية بهذا الطريق
وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه ان ملك ذلك العين فادى لا يعتق الا ان يكون المولى قال له اذا اديت

الى فانت حر فحينئذ يعتق بحكم التعليق لان ملك الغير لم يصر بدلا في هذا العقد بتسميته لانه غير
مقدور التسليم واذا لم يسم شيا اخر معه لم ينعقد العقد اصلا فلا يكون العتق بحكم العقد وانما
يكون باعتبار التعليق بالشرط فاذا لم يصرح بالتعليق قلنا انه لا يعتق كما لو كاتبه على ثوب او ميتة
واما اذا اجازه صاحب العرض قال شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده يجب ان تكون المسئلة
على روايتين في رواية يجوز وفي رواية لا يجوز لانه متى اجازه صاحب العرض صار صاحب العرض مقرضا
العرض من العبد كما في البيع فيصير العرض من كسبه والمولى متى كاتب عبده على عين في يده وهو من كسبه
بان كان عبدا ماذونا في التجارة في يده عين حصل من كسبه هل تصح الكتابة ام لا قالوا فيه روايتان في رواية
يجوز وفي رواية لا يجوز وهو رواية كتاب الشرب فقد ذكر في كتاب ان كاتب عبده على ارض في يده
جازت الكتابة وفي رواية لا يجوز بعض مشايخنا قالوا وقفنا على رواية الجواز في كتاب الشرب ولم
نقف على رواية الفساد وعامتهم قالوا وقفنا على رواية الفساد وهي في اخر كتاب المكاتب في الاصل
وقيل اشار في كتاب نكاح الاصل الى هذه الرواية وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله
نصا انه لا يجوز فصار في المسئلة روايتان واتفقت الروايات انه لو كاتب على دراهم في يد العبد
من كسبه ان الكتابة جايزة وجه الرواية التي قال لا يجوز وهو انا متى جوزنا الكتابة على العين لا يخلو اما ان
يجعل العبد احق بهذا العين او لا ثم يجعله بدل الكتابة بعد ما صار احق به او لا يجعله احق به فان لم
يجعله احق به لم يجز هذه الكتابة لانها لا تفيد شيا لان العين قبل الكتابة مملوك للمولى رقبة ويدا فمتى
بقي كذلك بعد الكتابة ولم يصر العبد احق به لم يستفد المولى بهذه الكتابة شيا لا ملك الرقبة ولا ملك
التصرف فكان بمنزلة ما لو اشترى شيا من العبد الماذون ولا دين عليه وان جعلنا احق به لا يجوز
ايضا وان كان لو اجاز لا فاد فان المولى يستفيد به ملك التصرف وذلك لانا متى جوزنا الكتابة على
العين بهذه الصفة لا يتحقق معنى الكتابة وذلك لان تفسير الكتابة شرعا ايجاب حريتين على سبيل
التعاقب والترادف وهو اثبات حرية اليد ثم حرية الرقبة على ما بينا ومتى جوزنا الكتابة على العين
ثبت الحريتان معا لا على سبيل التعاقب فيكون اعتاقا على مال ولا يكون كتابة بيانه ان العبد اذا صار
احق بالعرض او لا يصير العرض مملوكا للمولى على الحقيقة بنفس العقد كما لو اشترى بعد الكتابة عرضا
يصير مملوكا للمولى حقيقة بنفس الشرا حتى لو اشترى امراته من المكاتب فسد النكاح بنفس الشراء
واذا ملكه بنفس العقد يعتق العبد كما فرغ من العقد فتثبت حرية اليد والرقبة معا لا على سبيل
الترادف فيكون اعتاقا على مال لا كتابة فاذا لم يجز الكتابة على العين منعقد بخلاف ما لو كاتبه على
الدراهم التي في يده لانا لو جوزنا الكتابة على هذه الدراهم وجعلنا العبد احق به فان العقد لا يتعلق
بعينه حتى يملكه المولى حقيقة بنفس العقد وانما يتعلق العقد بمثله دينا في الذمة لان الدراهم
والدنانير لا يتعينان في عقود المعاوضات عندنا وما ثبت دينا في ذمة العبد للمولى فانما يملكه المولى على
الحقيقة بالقبض ولهذا لم تصح الكفالة بها واذا توقف حقيقة الملك في الدين على القبض يتحقق معنى
الكتابة فانه تثبت حرية اليد للحال وحرية الرقبة في الثاني واذا صار بدل الكتابة مملوكا للمولى
على الحقيقة فاما اذا كان عينا فان المولى يملكه على الحقيقة بنفس العقد كما لو اشترى منه واما
وجه الرواية التي قال بانه يجوز ان الكتابة على دراهم في يد العبد يجوز ويصير العبد احق به
ومتى صار احق به افادت الكتابة فايدتها فيجوز قوله واذا صار احق به لا يجوز الكتابة على العين

لانه ثبت الحريتان معا فيكون عتقا على مال لا كتابة قلنا هذا هكذا ان لو جعلنا بدل الكتابة
رقبة العرض فيقال يثبت الملك للمولى في رقبة العرض بنفس العقد كما لو اشترى فتثبت الحريتان
معا لا على سبيل التعاقب والترادف ونحن لا نجعل بدل الكتابة رقبة العرض بل نجعل بدل الكتابة
ملك التصرف في العرض فيثبت للمولى بعد الكتابة ملك التصرف في العرض وملك الرقبة كما يصلح
عوضا في المعاوضات فملك التصرف يصلح عوضا الا ترى انه اذا اشترى رب المال من المضارب
ولا ربح في مال المضاربة صح الشراء باعتبار ملك اليد واذا صلح ملك اليد والتصرف عوضا
كما يصلح ملك الرقبة عوضا جعلنا بدل الكتابة ملك التصرف لا ملك الرقبة بل يبقى الرقبة على
ملك المولى انما جعلنا هكذا تصحيحا للكتابة وهذا لانا متى جعلنا البدل ملك الرقبة لا تصح الكتابة
لانه تثبت الحريتان معا لا على سبيل الترادف واذا جعلنا البدل ملك اليد والتصرف تصح الكتابة
ولا تثبت الحريتان على سبيل الترادف لان ملك التصرف انما يصير للمولى بعد القبض فيثبت
للمكاتب حرية اليد بنفس العقد وتثبت حرية الرقبة بعد ما يثبت ملك الرقبة للمولى بالقبض
فتثبت الحريتان على سبيل الترادف فجعلنا كذلك تصحيحا للكتابة بقدر الممكن بخلاف البيع
وذلك لانا اذا جعلنا ملك الرقبة معقودا عليه مع ملك التصرف لا يودي الى فساد فجعلنا
كلا الامرين معقودا عليه كما لو اشترى من الحر كذلك لو قال كاتبتك على كر فلان بعينه او طعام
فلان بعينه لان ما سوى الدراهم والدنانير من المكيلات والموزونات مما يتعين بالتعيين
في المعاوضات واذا تعينا بالتعيين صار وجود هذا التعيين وعدمه بمنزلة ولو عدم
التعيين بان قال كاتبتك على الف درهم جاز فكذا اذا وجد ولم يكن لها غيره فان ادى اليه تلك
الالف بعينها لا شك انه يعتق وان ادى الفا غيرها فكذلك فرق بين هذا وبينما اذا قال
لعبد ان اديت الى الف فلان هذه فانت حر فادى غيرها فانه لا يعتق وفي الكتابة تعليق عتق
كما في قوله ان اديت الى الفا فانت حر والفرق ما ذكرنا ان التعليق في باب الكتابة ثابت
بالمعاوضة فيتعلق الاداء بما هو عوض فالتعيين هاهنا دخل على ما هو عوض والتعيين في
دخل على العوض وهي الدراهم والدنانير كان التعيين لغوا كما في ساير المعاوضات واذا الغا
صار وجود هذا التعيين وعدمه بمنزلة فاما التعليق في قوله ان اديت الى الفا ثابت نصا
لا بالمعاوضة لان هذا ينعقد يمينا للحال فالتعيين هاهنا دخل على الشرط لا على العوض والتعيين
اذا دخل على الشرط يكون معتبرا قال واذا كاتب المسلم عبده على خمر او خنزير فالكتابة
فاسدة لان الخمر والخنزير كل واحد منهما ليس بمال متقوم في حق المسلم وتسمية ما ليس بمال
متقوم في حق المسلم وتسمية ما ليس بمال متقوم في عقد يحتاج فيه الى التسليم يوجب
فساد العقد كالبيع فان ادى ذلك قبل ان يترافعا الى القاضي عتق وعليه قيمة نفسه لان
الكتابة قد فسدت والمعقود عليه في العقود الفاسدة مضمون بالقيمة وذكر في اختلاف
زفر ويعقوب ان عند زفر رحمه الله لا يعتق الا باداء قيمة نفسه لان البدل في الكتابة الفاسدة
هو القيمة وانما يعتق المكاتب باداء البدل وعند ابي يوسف رحمه الله انه ادى المشروط او
قيمة نفسه فانه يعتق لان البدل صورة هو المشروط والعتق معلق بادائه ومن حيث المعنى
البدل هو القيمة فايهما ادى يعتق وفي المنتقى ابن سماعة عن محمد في الكتابة اذا كانت فاسدة

بان حصلت على الف رطل من خمر او على عبد لرجل او ما اشبه ذلك وادى المكاتب الى المولى
ما شرط في عقد الكتابة عتق ويسعى في تمام قيمته وقال ابو حنيفة ان قال المولى في
عقد الكتابة ان اديت الي فانت حر عتق عند الاداء وعليه تمام قيمته وان لم يقل ذلك في عقد
الكتابة لم يعتق وقال ابو يوسف رحمه الله ينبغي في قول ابي حنيفة انه اذا قال ان اديت الي
الفا فانت حر انه اذا ادى عتق ولا شي عليه واذا كاتب الرجل عبده وهو خياط او صباغ
على عبد مثله يعمل عمله القياس ان لا تصح هذه الكتابة وفي الاستحسان يصح وجه القياس
انه جعل بدل الكتابة ما لا يمكنه التسليم لانه جعل بدل الكتابة عبدا موصوفا بصفة وقد
يكون عبدان على تلك الصفة ويتفاوتان في القيمة تفاوتا متفاحشا فالمولى يطالبه باكثرهما
قيمة وهو يسلم ادناهما قيمة بخلاف ما لو ذكر العبد مطلقا لان المستحق بهذا عبد وسط
فاما هاهنا المستحق عبد على الصفة التي ذكر المولى وعلى هذه الصفة يتفاوتان وجه الاستحسان
ان العبدين على الصفة التي وصفه المولى ان كانا يتفاوتان في القيمة الا ان المولى يجبر على قبول
اقلهما قيمة كما في الوسط فان القيمة بين وسط ووسط فيما يتفاوت ولم يمنع ذلك جواز الكتابة
لان المولى يجبر على قبول اقلهما قيمة فكذلك هذا واذا كاتب الرجل عبده الى الحصاد او الى
الدياس القياس ان لا يجوز وفي الاستحسان يجوز وجه القياس ان الجهالة دخلت في قدر
الاجل فتعتبر بجهالة دخلت في قدر البدل والجهالة في قدر البدل توجب الفساد قل وكثر بان
كاتبه على قيمته فكذلك في قدر الاجل ودليله ما لو كاتبه بالف درهم الى وقت هبوب الريح
بخلاف ما لو كاتبه على وصيف او شاة لان الجهالة في الصفة لا في القدر وفي الاستحسان
يجوز لان الجهالة وان دخلت في قدر الاجل الا ان حال الاجل اخف من حال البدل لان البدل
ركن في باب العقد لا يجوز العقد بدونه والاجل شرط زايد يجوز العقد بدونه فكان حال
الاجل دون حال البدل فقيل بان الجهالة في قدر البدل يمنع صحة العقد قل او كثر لظهور مزية
حاله والجهالة في قدر الاجل ان كان قليلا لا يوجب الفساد ويكون بمنزلة جهالة تمكن في صفة
البدل وان كانت فاحشة كما في هبوب الريح يوجب الفساد ويعتبر بجهالة قدر تمكن في
البدل ليظهر نقصان حال الاجل من حال البدل واذا كاتب الرجل عبده على الف درهم وفي
يد العبد الف درهم او اقل او اكثر كانت الكتابة جايزة وكان ينبغي ان لا تجوز اذا كان في يده اكثر
من الف او اقل لانه ربوا الا ترى انه لو اشترى منه الفا بالفين بعد الكتابة فانه لا يجوز وانما
لا يجوز لمكان الربو والفرق ان حكم هذا الربوا اخف من حكمه بعد الكتابة لان العقد هاهنا
يوجد مع العبد ولا ربو بين المولى وبين العبد وحكمه يقع هاهنا بعد الكتابة والربو يجري بين
المولى ومكاتبه فباعتبار العقد لا يكون هذا ربوا وباعتبار الحكم يكون ربو فكان ربو باعتبار
الحكم ولم يكن ربو باعتبار العقد فكان ربو من وجه دون وجه فتشبه من هذا الوجه الاعتياض
عن الاجل لان ذلك ربوا عند بعض الفقها وليس بربو عند البعض فكان ربوا من وجه دون وجه
فلذلك هذا بخلاف ما لو وجد هذا العقد بعد الكتابة لا ربوا باعتبار العقد والحكم جميعا
فكان ربوا من كل وجه والمولى مع المكاتب فيما كان ربوا من كل وجه يلحق بالحر وفيما كان ربوا من وجه
دون وجه يلحق بالعبد المأذون لان المكاتب بين الحر والعبد

الفصل الثالث و

في الشروط والخيار في الكتابة قال محمد رحمه الله اذا كاتب الرجل عبده على ان
يخدمه شهرا القياس ان لا يجوز وفي الاستحسان يجوز وجه القياس ان الخدمة مجهولة
الجنس قد يكون في البيت وانها مختلفة قد يكون طبخا وقد يكون كنسا وقد يكون خارج البيت
وانها مختلفة ايضا قد يكون مسا وقد يكون كسر حطب وشراهي والتفاوت الكثير يوجب
اختلاف الجنس وجهالة الجنس يوجب فساد الكتابة قال مشايخنا ذكر القياس في الكتابة
يكون ذكرا في الاجارة فيقال فيما اذا استاجر رجلا ليخدمه شهرا انه لا يجوز قياسا من
الطريق الاولى لان الكتابة اسرع جوازا من الاجارة ووجه الاستحسان ان اعمال الخدمة
معلومة فيما بين الناس عرفا والمعروف فيما بين الناس كالمشروط ولهذا اجازت الاجاره وان لم
تبين نوع الخدمة وينصرف مطلق اسم الخدمة الى ما يعتاد خدمة فيما بين الناس في البيت
وخارج البيت فكذا ههنا بل اولى لان الكتابة اسرع جوازا من الاجارة وكذلك اذا كاتبه على
ان يخدم فلانا شهرا صح استحسانا لا قياسا ولو كاتب عبده على الف درهم على ان يوديها المكاتب الى
غريم له كانت الكتابة جايزة فرق بين الكتابة وبين البيع فان من باع عبده بالف درهم على ان يودي
المشتري الى غريم للبايع كان البيع فاسدا وقد شرط في الموضعين شرطا لا يقتضيه العقد لان
العقد في الموضعين لا يقتضي الاداء الى غير العاقد وللمولى والبايع في هذا الشرط فايدة لانه
يسقط عن نفسه مونة القضاء الى غريمه والناس يتفاوتون في الاستيفاء ايضا مع هذا حكم
بفساد البيع ولم يحكم بفساد الكتابة والوجه في ذلك ان البيع بمثل هذا الشرط انما يفسد بسبب
الربو لانه شرط على المشتري لنفسه منفعة ليس بازاها عوض والربو ما ملك بالبيع وخلا عن
العوض والربو يفسد البيع وفي الكتابة لا يصير ربوا لانه حال ما شرط عليه هذه الزيادة المكاتب
عبد لان العقد يجري بينهما وهو عبد وحكمه يثبت وهو مكاتب فكان ربوا من وجه باعتبار
الحكم ولم يكن ربوا باعتبار العقد ومثل هذا لا يفسد الكتابة كما لو كاتب عبده على نفسه وما في
يده من المال بالف درهم وفي يد العبد ثلاثة الاف درهم على ما مر قبل هذا وكذلك لو كاتبه على ان
يضمنها الرجل عن سيده فالكتابة جايزة ولو كان مكان الكتابة بيعا بان باع عبده من رجل بالف درهم
على ان يضمن المشتري الثمن عنه لغريم البايع فالبيع فاسد والفرق ما ذكرنا قال والضمان جايز
ايضا وهذا استحسان والقياس ان لا يجوز لو قال العبد للمولى كاتبني على الف درهم على ان اعطيكها
من مال فلان يجوز هذه الكتابة وطريقه انهما وان شرطا في الكتابة شرطا لا تقتضيه المكاتبة الا انه
لا منفعة للمولى في هذا الشرط لان الالف من ماله ومن مال فلان ايضا في حق المولى على السواء فاشتراط
ما لا تقتضيه العقد اذا لم يكن للمشروط له فيه منفعة لا يوجب فساد العقد عرف ذلك في كتاب البيوع
قال في الجامع الصغير اذا شرط المولى على المكاتب ان لا يخرج من البلدة الا باذنه فهذا الشرط
باطل والكتابة جايزة وانما كان الشرط باطلا لانه تخصيص لما دخل تحت الكتابة من حيث المكان لان
الانطلاق الى الاماكن كلها للتجارة دخلت تحت الكتابة لانه طريق التجارة واكتساب المال قال الله
تعالى فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وما كان طريقا للتجارة واكتساب المال يجب ان يكون
داخلا تحت الكتابة قياسا على المصر وقياسا على البيع والشرا والاحتطاب والاصطياد قلنا وتخصيص
ما دخل تحت الكتابة يوجب فساد الكتابة كما لو خص عليه بالتصرف في نوع دون نوع الا ان فساد

هذا الشرط لا يوجب فساد الكتابة لان الكتابة توجب النكاح من حيث ان اصله مبادلة المال
بما ليس بمال فان المال في الكتابة يقابل الرق والرق ليس بمال ولهذا اوجب الحيوان دينا في الذمة بدلا
عن الرق ويشبه البيع من حيث انها تقال وتفسخ فكانت بين البيع والنكاح فالحقناها بالنكاح فلم
يفسدها شرط لا تقتضيه اذا كان شرطا يمكن للمكاتب الوفاء به وان كان لاحدهما فيه منفعة
والحقناها بالبيع فافسدناها بشرط لا تقتضيه اذا كان المكاتب عاجزا عن الوفاء به ولاحدهما
فيه منفعة عملا بالشبهين جميعا اذا ثبت هذا فنقول شرطان لا يخرج المكاتب ان كان شرطا لا
تقتضيه الكتابة وللمولى فيه منفعة حتى يمكنه المطالعة والمطالبة كل ساعة يمكن للمكاتب
الوفاء به فالحقناها بالنكاح فلم يفسدها وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف اذا كاتب عبده على انه
ان خرج من البلدة فهو عبد فالكتابة فاسدة ولو كاتب امته على الف درهم وعلى ان يطاها ما دامت
مكاتبة فالكتابة فاسدة لان شرط الوطي شرط لا تقتضيه الكتابة وللمولى فيه منفعة ولا يمكن
للمكاتب الوفاء به فلو ادت الالف عتقت لان الوطي لا يصلح بدلا فصار البدل هو الالف لا غير واذا
عتقت فان كان الالف مثل قيمتها لم يجب شي اخر وان كان اقل من قيمتها فعليها تمام قيمتها لانه انما
رضي بزوال ملكه عنها باقل من قيمتها رغبة في الشرط فاذا لم يسلم لها المشروط كان عليها تمام القيمة
فان وطيها قبل اداء بدل الكتابة فعليه عقرها اذا ادت وعتقت وهذا بخلاف ما لو باع جارية من رجل
بيعا فاسدا او وطيها البايع قبل التسليم ثم سلمها فانه لا عقر على البايع لان هناك الملك يثبت للمشتري
بالقبض فكان البايع واطيا ملك نفسه وههنا حكم الكتابة يثبت من وقت العقد ولهذا لو وطيها
المولى ضمن العقر لها الا ان في الكتابة الفاسدة لا يجب العقر للحال لانها تفسخ بحكم الفساد فاذا ادت
وعتقت يقرر حكم الكتابة فيجب العقر ويجوز من اشتراط الخيار في الكتابة ما يجوز في البيع لانها
عقد يحتمل الفسخ والاقالة فيحتمل الخيار كالبيع وعن ابي يوسف انه لا يجوز اشتراط الخيار في الكتابة
لا للمولى ولا للمكاتب وعن ابي حنيفة انه لا يجوز اشتراط الخيار للمولى ويجوز اشتراطه للمكاتب
وفي ظاهر الرواية يجوز على نحو ما بينا وان شرطا الخيار اكثر من ثلاثة ايام لم يجز عند ابي حنيفة
كما في البيع فان اختار صاحب الخيار في الثلث جاز وان لم يمضها حتى مضت الثلاث بطلت
الكتابة عنده كما في البيع بشرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام واذا لم يمض من له الخيار حتى مضت الثلث
فانه يبطل البيع عند ابي حنيفة كذا ههنا ولو اشترط المولى الخيار لنفسه ثلاثا فاكتسب العبد
كسبا او كانت جارية فوطيت بشبهة ووجب العقر او ولدت ولدا او قتل الولد ووجبت القيمة
ثم اجاز المولى الكتابة فذلك ولو باع المولى الولد او وهبه وسلم او اعتقه جاز تصرفاته وبطلت
الكتابة كما في البيع فان الجارية المبيعة بشرط الخيار للبايع اذا ولدت في مدة الخيار فاعتق البايع
الولد او رده كان ذلك ردا للبيع والمعنى في الكل ان الولد جزء منها ولو باشر هذه التصرفات
فيها كان ردا للكتابة فكذا في جزء منها واذا كاتب عبده على نفسه وولده الصغار على انه بالخيار
ثلاثة ايام فمات بعض ولده ثم اجاز الكتابة لا يسقط عنه شي من البدل اذ البدل كله عليه دون
الولد اذ لا ولاية له على ولده في الزامه اياه شيا وكذلك لو كاتب عبدين له كتابة واحدة على انه
بالخيار فمات احدهما ثم اجاز الكتابة جاز ولا يسقط شي من المكاتب ولو كاتب امة على انه بالخيار
فمات احدهما ثم اجاز الكتابة جاز ولا يسقط شي من المكاتبة ولو كاتب امة على انه بالخيار فولدت

فاعتق السيد الولد فهي على خيارها لان اعتاق السيد الولد يجامع بقاء الكتابة فيها الا ترى
ان بعد لزوم الكتابة لو اعتق المولى ولدها تبقى الكتابة فيها على حالها كذا ههنا فان اجازت الكتابة
نفذت ولكن لا يسقط شي من البدل لان في هذا تحصيل بعض مقصودها الا ترى انها لو ولدت
بعد نفوذ الكتابة فاعتق المولى الولد لم يحط عنها شي من البدل فكذا اذا اعتق الولد قبل تمام الكتابة
بخلاف ما اذا كان الخيار للمولى فاعتق الولد كان هناك ينفسخ العقد باعتاق الولد اما ههنا
بخلافه ولو كان الخيار للمولى فاعتق المولى الام لا يعتق الولد معها بخلاف ما اذا كان الخيار
لها والفرق ان باعتاق المولى اياها تنفسخ الكتابة فيها ويثبت العتق فيها بالاعتاق لا بالكتابة
والولد ينفصل عنها ولو كان الخيار لها واعتقها المولى يعتق معها ولدها لان باعتاقها في هذه
الصورة لا تنفسخ الكتابة فيها فكان العتق حاصلا بجهة الكتابة فيتبعها الولد ولو كان الخيار
للمولى فولدت ثم ماتت في مدة الخيار لا تبطل الكتابة عند ابي حنيفة وابي يوسف وله ان يجيزها
واذا اجاز يسعى الولد على نجوم الام فاذا ادى عتقت الام في اخر جزء من اجزاء حيوتها وعند
محمد تبطل الكتابة ولا تصح اجازة المولى وجه قول محمد ان المعقود عليه مات في مدة الخيار
فتبطل العقد كما لو باع امة على ان البايع بالخيار فولدت ثم ماتت والمعنى في ذلك ان لزوم
العقد عند سقوط الخيار فلا بد من بقاء من هو الاصل والمقصود بالعقد عند ذلك وجه
قولهما ان الولد جزء منها فيجعل قايما مقامها في تنفيذ العقد عند الاجازة باعتبار حاجتها
وحاجة الولد الى تحصيل العتق عند الاداء الا ترى ان بعد لزوم العقد لو ماتت يجعل الولد
قايما مقامها في السعاية على النجوم للمعنى الذي ذكرنا فكذا ههنا فاذا كان الخيار للمولى فاشترت
وباعت في مدة الخيار ثم رد المولى الكتابة لم يجز تصرفاتها لانها لم تصر مكاتبة والاذن بالتجارة
من ضرورات الكتابة فاذا لم تثبت الكتابة لم يثبت الاذن فلا تنفذ تصرفاتها الا ان يراها
تبيع وتشتري ويسكت فيكون ذلك اجازة للكتابة من المولى وتنفذ تصرفاتها وان كان
الخيار للمكاتب فتصرفه يكون اجازة للكتابة لو كاتبها وشرط الخيار لنفسه اولها فولدت
ولدا ثم اسقط صاحب الخيار خياره فالولد مكاتب معها لان حكم الكتابة عند سقوط الخيار
يثبت من وقت العقد كما في البيع فتبين ان هذا ولد المكاتبة فيصير مكاتبا والله اعلم

الفصل الرابع في عجز المكاتب وفسخ الكتابة بسبب عجزه

واذا عجز المكاتب عن اداء بدل الكتابة واراد المولى ان يفسخ عقد الكتابة ويرده في الرق ان
رضي المكاتب بالفسخ لا شك انه ينفسخ العقد بفسخهما لانه تم بهما فينفسخ بفسخهما ايضا كالبيع
والاجارة واشباههما وان لم يرض المكاتب بالفسخ ففسخ المولى العقد بنفسه ففيه روايتان
في رواية لا يصح فسخه ويحتاج فيه الى قضاء القاضي وفي رواية اخرى يصح فسخه ولا يحتاج فيه
الى قضاء القاضي وانما كان للمولى حق فسخ الكتابة عند عجز المكاتب اما لانه يمكن الخلل في مقصود
العاقد وبالعيب يفسخ كل عقد يحتمل الفسخ فهذا امر متفق عليه بعد هذا اختلفت الرواية في
اشتراط قضاء القاضي لصحة هذا الفسخ وجه الرواية التي قال قضاء القاضي ليس بشرط ان
هذا عيب يمكن في احد العوضين قبل تمام العقد لان تمام الكتابة بالاداء لان تمام العقد بوقوع
الفراغ عن استيفاء احكامه فيشبه من هذا الوجه ما لو وجد المشتري معيبا قبل القبض

وهناك ينفرد المشتري بالفسخ ولا يحتاج فيه الى قضاء القاضي فها هنا كذلك وجه الرواية
الاخرى ان هذا عيب يمكن في احد الموضعين بعد القبض لان المكاتب بعقد الكتابة صار
في يده فاشبه من هذا الوجه ما لو وجد المشتري بالمشترى عيبا بعد القبض وهناك المشتري
لا ينفرد بالفسخ كذا ههنا وان اراد المكاتب ان يعجز عن نفسه فقال لا اعجزك هل تفسخ الكتابة
روي عن الفقيه ابي بكر البلخي رحمه الله انه قال سمعت ابا نصر محمد بن محمد بن سلمة عن ابيه محمد بن
سلمة انه قال اذا ابى المولى ان يعجزه فله ذلك ولا تنفسخ الكتابة بعجزه وكان يقول المولى يقول له ان عجزتك
فلي ان استكسبك واشغلك بالكسب فلي ان لا اعجزك واستكسبك فيكون الكسب لي ولك
قال الفقيه ابو بكر البلخي رحمه الله وانه خلاف ما ذكر اصحابنا في كتبهم فانهم قالوا للعبد ان
يعجز نفسه ويفسخ الكتابة حتى لا يلزمه ذلك فالحاصل ان الكتابة في جانب المكاتب على قول
محمد بن سلمة جايزة لازمة وعلى ما يقوله اصحابنا في كتبهم غير لازمة وان كانت الكتابة موجلة
منجمة فكسر المكاتب نجما واحدا قال ابو حنيفة رحمه الله يرد في الرق وقال ابو يوسف لا يرد
في الرق ما لم يكسر نجمين توجيه قول ابي يوسف ان النجم الثاني حل وقت الاداء ما وجب بالاول
فلا يتم عجزه عن النجم الاول الا بالثاني لهما ما ذكرنا من وجهين انه يمكن الخلل في المعقود وان
هذا المعنى العيب ومعنى اخر ان النجم الاول لما مضى صار ذلك القدر حالا فلا يوجل ثانيا بعد حلوله
وفي التاخير الى الثاني تاجيل له الا انه يوجر يومين او ثلاثة اذا كان له مال حاضر او غايب
يرجى قدومه ثم اذا كسر نجما او نجمين يرد في الرق وان لم يشترط المولى ذلك في العقد لان الفسخ والرد
في الرق عند العجز من قضية عقد الكتابة شرعا لما ذكرنا وما يقتضيه العقد شرعا يثبت
من غير شرط قال رجل كاتب عبدين له مكاتبة واحدة ثم احدهما عجز ورده المولى او قدمه
الى القاضي فرده القاضي ولا يعلم القاضي بمكاتبة الاخر معه فانه لا يصح رده وذلك لان العبدين
في حق المولى جعلا كعبد واحد من حيث الحكم لان الانقسام في حقه غير ثابت كما في العبد الواحد
على ما ياتي بيانه بعد هذا ولو كان العبد واحدا ففسخ المولى او القاضي الكتابة في نصفه او كله حالة
القدرة على الاداء فانه يكون الرد باطلا لان شرط الرد اذا لم يوجد الرضا من العبد بفسخ الكتابة
العجز عن اداء بدل الكتابة ولا يتحقق عجز هذا ما دام الاخر قادرا لانه يعتق باداية ولهذا قلنا لو مات
احدهما عاجزا فان الكتابة لا تنفسخ لان القدرة على الاداء ثابتة من جهة صاحبه فكذلك هذا
فان غاب هذا الذي رد في الرق بسبب عجزه وجاء الاخر واستسعاه المولى في نجم او نجمين فعجز
فاراد ان يرده او القاضي فليس له ذلك وذلك لان رد الاول لم يصح لان عجزه لم يثبت من حيث الاعتبار
تبقى قادرا واذا بقي الاول قادرا لا يثبت عجز هذا الان قدرة الاول قدرة هذا فلم يعجز ا معا لا يثبت
عجزهما لو ان رجلين كاتبا عبدا مكاتبة واحدة فغاب احدهما وقدم الشاهد العبد الى القاضي
وقد عجز لا يرده في الرق حتى يجتمع الموليان جميعا وهذا الجواب على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما
الله لا يشكل لان فسخ الكتابة في نصيب الشاهد دون نصيب الغايب غير ممكن على مذهبهما
لان الكتابة عندهما لا تتجزى ثبوتا فكذا لا تتجزى بقاء واذا لم يمكن فسخ الكتابة في نصيبه الا بعد
الفسخ في نصيب صاحبه والفسخ في نصيب الغايب متعذر حال غيبته لانه لا ولاية للحاضر
على صاحبه فتعذر الفسخ في نصيب الحاضر وانما الاشكال على قول ابي حنيفة الكتابة تتجزى

فتجري بقاء فيمكن فسخ الكتابة في نصيب الشاهد مع بقاء الكتابة في نصيب الغايب
وكان يجب ان تفسخ الكتابة في نصيبه اذ ليس في هذا فسخ عقد على صاحبه وفسخ العقد
في نصيب مقيد لان ما الكتب بعد هذا يكون النصف له مع هذا قال لا يصح لان فسخ العقد
في نصيب الشاهد فسخ عقد على الغايب من وجه لان كتابة الحاضر نصيبه مما يوثر في نصيب
الاخر حتى يمتنع بيعه واذا كان موسرا في نصيب وقد جعل ذلك التاثير برضاه جعل كالثابت
من جهته واذا صار كالثابت من جهته متى فسخ العقد في نصيبه صار فاسخا على صاحبه عقدها
لصاحبه من وجه وكما لا يكون له فسخ عقد على صاحبه اذا ثبت العقد من جهة صاحبه من كل وجه
فكذلك لا يكون له فسخ عقد ثبت لصاحبه من وجه دون وجه وهذا بخلاف رجلين لكل واحد منهما
عبد على حدة كاتباهما كتابة واحدة ثم عجز احدهما كان لمولاه ان يفسخ الكتابة فيه وان كان مولى الاخر
غايبا وهاهنا قال لا يفسخ وذلك لان الشاهد في مسئلة العبدين لم يصر فاسخا على صاحبه
شيا لان كتابة عبده لا تؤثر في عبد صاحبه حتى لا يمتنع عن صاحبه بيع عبده واذا لم يؤثر
في عبد صاحبه لم يصر فاسخا على صاحبه شيا فاما هاهنا كتابة هذا الشاهد اثر في نصيب
صاحبه وقد حصل هذا التاثير باذن صاحبه فيصير منقولا اليه من وجه فيصير ذلك
العقد ثابتا من جهة صاحبه واذا كان لرجل عبد وقد كاتبه فمات المولى وترك ورثته فاراد
بعضهم ان يرد الكتابة قبل ان يجتمعوا جميعا قال له ذلك فرق بين هذا وبين احد الشريكين في
كتابة العبد اذا اراد ان يفسخ الكتابة حال غيبة صاحبه ليس له ذلك والفرق ان الكتابة هنا حصلت
من الميت وكل واحد من الورثة يقوم مقام الميت فيما يجب له وعليه كانه ليس معه غيره الا ترى
انه اذا ادعى على الميت دينا واقام المدعي البينة على واحد من الورثة ثبت دينه في حق الكل كانه
قام على الميت وكذلك اذا ادعى احد الورثة دينا للميت على انسان واقام البينة فانه يثبت
الدين في حق الجميع فدل ان كل واحد من الورثة يقوم مقام الميت فيما يجب له وعليه كانه ليس معه
غيره واذا قام مقام الميت صار خصومة الوارث الواحد بمنزلة خصومة الميت ولو كان الميت
حيا وخاصم كان يرد العبد في الرق فكذلك هاهنا فاما احد الشريكين لا يقوم مقام صاحبه فيما
يجب له وعليه فلم يصر نايبا عن صاحبه في الفسخ وفسخ الغير عقد الغير لا يصح وهو غايب اذا لم
يكن عنه نايبا في الفسخ قال ولا يرده الوارث الا بقضاء القاضي لان الميت لو كان حيا فاراد ان يرده
في الرق كان لا يرده في الرق الا بقضاء القاضي في احدى الروايتين فكذلك الوارث وان كان المكاتب
هو الميت وترك ولدين ولدا في المكاتبة لم يستطع المولى ان يرد واحدا منهما في الرق والاخر غايب وذلك
لان المكاتب لما مات وجب عليهما بدل الكتابة معا وتعلق عتق كل واحد منهما باداء جميع بدل الكتابة
فصارا بمنزلة عبدين كاتبهما المولى كتابة واحدة وهناك لا يرد احدهما في الرق دون الاخر لان عجز احدهما
لا يتحقق بدون الاخر فكذلك هذا

الفصل الخامس فيما يملكه المكاتب وفيما لا يملكه

قال محمد رحمه الله مكاتب كاتب عبدا من اكسابه فهو جايز وهذا
استحسان اخذ به علماؤنا رحمهم الله والقياس ان لا يجوز وهو قول الشافعي رحمه الله وجه القياس
ان الكتابة تعليق العتق باداء المال في الحال واعتاق في الثاني متى ادى واي الامرين اعتبرنا لا يملكه
المكاتب فانه اذا قال لعبده اذا اديت الى الفا فانت حر او اعتق عبده على مال لا يصح وجه الاستحسان

ان المكاتب بالكتابة استفاد حرية اليد للحال ولهذا صار احق بمكاسبه وحرية الرقبة في الثاني
عند الاداء فيملك اثباته لغيره الا ترى ان العبد المأذون يملك اذن عبده في التجارة والا ترى
ان الحر يملك ايجاب الحرية لعبده لان حقيقة الحرية ثابت له للحال بخلاف العتق على مال لانه
لا يجاب حقيقة العتق للحال وهذا غير ثابت للمكاتب مقصودا وانما ثبت له ضمنا لثبوت فك
الحجر عن الاكتساب بالكتابة فلا يملك ايجابه مقصود الغيره لانه غير ثابت له مقصودا ويملك ايجابه
تبعا لانه ثابت له والانسان انما يملك ايجاب الشي لغيره بقدر ما ثبت له ثم اذا جاز كتابة المكاتب لو
ادى المكاتب الثاني مكاتبته عتق لان الكتابة عندنا صحت من المكاتب وما صح من المكاتب كان المكاتب
فيه كالحر واذا عتق الثاني باداء مكاتبته ينظر ان كان الاول مكاتبا حال عتق الثاني فان الولاء يثبت
لمولى المكاتب الاعلى وان كان حرا فالولاء يثبت للمكاتب الاعلى لا لمولاه وهذا لان المكاتب الاعلى كما صار
مكاتبا للثاني فمولاه صار مكاتبا للثاني من وجه لان لكل واحد منهما حق الملك في كسب المكاتب والكتابة
داخلة تحت كتابة الاول فتكون حاصلة باذن المولى فيقدر ما للمولى من حق الملك في كسبه يصير
منقولا الى المولى فيصير المولى مكاتبا له من وجه بقدر ما للمكاتب الاول يصير مكاتبا له الا ان حق
المكاتب في كسبه ارجح من حق المولى لان له حق ملك وحق التصرف وللمولى حق الملك وليس له حق التصرف
فاذا امكن اثباته منهما بان كان الاول من اهل الولاء حال عتق الثاني كان اثبات الولاء منه اولى لرجحان
حقه على حق المولى واذا لم يكن الاول من اهل الولاء بان كان مكاتبا اثبتناه من مولاه واذا ثبت الولاء
للمولى اذا ادى المكاتب الاول بعد ذلك وعتق لا يتحول الولاء الى المكاتب الاول وان عجز الاول ورد في
الرق ولم يود الثاني مكاتبته بعد بقي الثاني مكاتبا على حاله لان كتابة الثاني قد صحت من المكاتب
لا تبطل بعجز المكاتب ونظيره العبد المأذون اذا اذن لعبده في التجارة ثم حجر المولى على الاول يبقى الثاني
مأذونا واذا بقي الثاني مكاتبا يصير مملوكا للمولى على الحقيقة حتى لو اعتقه بعد عتقه في
الحقيقة ولو ان الاول لم يعجز ولكن مات قبل الاداء ولم يود الثاني مكاتبته ايضا بعد فهذا على
وجهين اما ان مات الاول وترك اموالا كثيرة سوى ما ترك على المكاتب الثاني من بدل الكتابة وبه
وفاء ببدل كتابته وفي هذا الوجه لا تنفسخ كتابته على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى فيودي
مكاتبته ويحكم بحريته في اخر جزء من اجزاء حيوته وما بقي يكون لورثته الاحرار ان كان له ورثة
احرار وان لم يكن فلمولاه ويبقى الثاني مكاتبا على حاله يودي مكاتبته الى وارث المكاتب الاول
ويعتق واذا ادى وعتق كان ولاه للمكاتب الاعلى حتى يرثه الذكور من ورثته. الوجه الثاني اذا
مات الاول ولم يترك مالا سوى ما ترك على المكاتب الثاني من بدل الكتابة وانه لا يخلو اما ان كان
مكاتبة الثاني اقل من مكاتبة الاول وفي هذا الوجه تنفسخ كتابة الاول ويكون عبدا ويبقى الثاني
مكاتبا للمولى يودي اليه مكاتبته ويعتق وان كان مكاتبة الثاني مثل مكاتبة الاول او اكثر منه
وهذا الوجه لا يخلو ان حلت المكاتبة الثانية وقت موت الاول لا تنفسخ كتابة الاول فيودي الثاني
الى المولى قدر مكاتبة الاول ويحكم بحرية الثاني للحال وبحرية الاول في اخر جزء من اجزاء حيوته وما
بقي من مكاتبة الثاني يكون لورثة المكاتب الاول الاحرار ان كان له ورثة احرار ويكون ولاء الثاني
للمكاتب الاول لا للمولى المكاتب الاول وان لم تحل المكاتبة على الثاني بعد موت المكاتب الاول
ان لم يطلب المولى الفسخ من القاضي حتى حلت فالجواب فيه كالجواب فيما اذا مات الاول وقد حل ما

على الثاني وقت موته وقد طلب من القاضي الفسخ فالقاضي يفسخ كتابة الاول لان المكاتبة
حلت على الاول وماله على الثاني موجل متعتبر بما لو حل مكاتبه الاول حال حيوته وله على الناس
ديون موجلة وهناك اذا طلب المولى من القاضي الفسخ يفسخ كذا هاهنا وفي نوادر ابن سماعة
عن محمد في مكاتب كاتب عبد اله ثم مات الاعلى وقد ترك وفاء الا انه دين على الناس فلم يخرج
الدين حتى ادى الاسفل الى ابن الاعلى فانه يعتق وولاه للمولى فان خرج الدين بعد ذلك وقضت
الكتابة لم يتحول ولاء الاسفل الى الاعلى انما انظر في الولاء والميراث الى يوم المكاتبة قال ولو زوج
امة له جاز لانه اكتساب فيملكه المكاتب كالكتابة وهذا استحسان والقياس ان لا يجوز ذكر
القياس والاستحسان في الاصل ولو وكل بذلك وكيلا لا يجوز ايضا لانه يملك المباشرة بنفسه
فيملك التفويض الى غيره وان زوج عبدا له لا يجوز لان تزويج العبد ليس بتجارة ولا اكتساب
مال وانما هو اتلاف مال من غير عوض يحصل له فان رقبة العبد يصير مشغولا بالمهر والنفقة
من غير مال يحصل له ولا يتوقف هذا العقد ايضا حتى لو عتق المكاتب واجازه لا ينفذ لانه لا
مجيز له حال وقوعه ولو وكل المكاتب بذلك رجلا لا يجوز ايضا لانه لا يملك المباشرة بنفسه
فلا يملك التفويض الى غيره فان زوجه الوكيل قبل عتق المكاتب لم يجز ولم يتوقف وان زوجه
بعد ما عتق المكاتب يتوقف على اجازة المكاتب لان المكاتب مجيز له بعد العتق فان قال المكاتب
للوكيل بعد ما عتق اجزت وكالتك رضيت بوكالتك جاز ويكون هذا توكيلا فالتوكيل ينعقد
بلفظ الاجازة وان تزوج المكاتب امراة بنفسه يتوقف على اجازة مولاه وكذلك لو وكل
وكيلا بذلك فزوجه الوكيل يتوقف على اجازة المولى فان عتق المكاتب قبل اجازة المولى
نفذ ذلك النكاح على المكاتب ولا يحتاج الى اجازته وان زوج امته من عبد له فكذلك لا
يجوز وروى عن ابي يوسف رحمه الله في غير رواية الاصول انه يجوز وجه رواية ابي يوسف
رحمه الله ان تزويج الامة من عبده اكتساب مال من غير ضرر يلحقه فيكون جايزا كتزويج الامة
وانما قلنا ذلك لانه اكتساب للولد من غير زيادة ضرر يلحقه وذلك لان المهر لا يجب على المولى
ونفقتها كان عليه قبل النكاح فليس في هذا النكاح زيادة ضرر لم يكن وفيه اكتساب مال
فيجوز ووجه ما ذكر في ظاهر الرواية هو ان الداخل تحت الكتابة تجارة او اكتساب مال وتزويج
العبد امته ليس بتجارة ولا اكتساب مال للحال انما يصير اكتساب مال للحال اذا حصل الولد
والولد قد يحصل وقد لا يحصل فليس فيه اكتساب مال للحال وفيه نوع ضرر وذلك لانه ربما
تبيع الامة فلا يبطل النكاح فيجب على العبد نفقتها وهي امة الغير فان قيل يبيعهما جملة حتى لا
يلحقه هذا الضرر قلنا في بيعهما جملة زيادة ضرر يلحقه واذا اذن لعبده في التجارة جاز لانه
لو كاتبه جاز فان استدان العبد دينا يلزمه لان الاذن صح من المكاتب فالمكاتب في ذلك
بمنزلة الحر فان ادى المكاتب دينه حتى لا يباع العبد بدينه ان كان ما ادى مثل قيمته فانه لا
شك انه يجوز عندهم جميعا وذلك لان العبد بعد لحوق الدين صار مستحقا للغرماء فالمولى
بالفداء صار كالمشتري منهم وشراء المكاتب بمثل قيمته جايز بلا خلاف فكذلك هذا فاما
اذا كان ما فدى عن العبد اكثر من قيمته ان كانت الزيادة على القيمة زيادة يتغابن الناس في مثلها
جاز بلا خلاف كما لو اشترى فاما اذا كانت الزيادة على قيمة العبد بحيث لا يتغابن الناس في مثلها

في الاصل انه يجوز لانه لم يفصل بين ما اذا كانت الزيادة على القيمة زيادة يتغابن الناس في
مثلها او لا يتغابن فمن مشايخنا من قال ما ذكر في الكتاب قولهم جميعا وذلك لان العبد صار
كالمرهون بدين الغرماء ولو كان مرهونا بدين المكاتب ثم انه افتك الرهن بقضاء الدين جاز وان
كان ما ادى اكثر من قيمته فكذلك هذا ومنهم من قال ما ذكر في الكتاب قول ابي حنيفة رحمه الله
فاما على قولهما لا يجوز لانه صار كالمشتري لهذا العبد بقضاء الدين ولو اشترى بغبن فاحش
كانت المسيلة على الاختلاف على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى فكذلك هذا بخلاف
الرهن لان الزيادة على القيمة كان واجبا على المكاتب لا يمكنه التخليص عنه الا بالقضاء فاما هاهنا
الدين ليس على المكاتب انما الدين على العبد ويمكنه التخليص عن الزيادة ببيع هذا العبد فاذا
التزم كان بمعنى الشراء بغبن فاحش لا بمعنى افتكاك الرهن ولا تجوز هبة المكاتب وصدقته
وكفالته لان هذه التصرفات لم تدخل تحت الكتابة لانها ليست بتجارة ولا اكتساب مال بل هي
تبرع وما لم يدخل تحت الكتابة فالحال بعد الكتابة كالحال قبلها او شراؤه وبيعه جايز لانه
تجارة والتجارة داخلة تحت الكتابة وما دخل تحت الكتابة كان المكاتب في ذلك بمنزلة الحر
وان حابى في ذلك محاباة ان كانت يسيرة بحيث يتغابن الناس في مثله جاز عندهم جميعا لان
هذا يجوز من الماذون ففي المكاتب اولى وان كان بحيث لا يتغابن الناس في مثله فكذلك يجوز
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يجوز والمسيلة تذكر في كتاب الماذون ولو حط عن بعض
الثمن بسبب عيب ادعى عليه كان جايزا لان الحط بسبب العيب تجارة وما كانت تجارة كانت
داخلة تحت الكتابة الا ترى ان الحط عن بعض الثمن بسبب العيب جايز من الماذون ففي المكاتب
اولى وان حط عن بعض الثمن من غير عيب لا يجوز لانه تبرع الا ترى انه لا يجوز من الماذون فكذا من
المكاتب وكل ما اقر به من دين فهو جايز لانه من صنع التجار فان من اشترى شيا ولزمه الثمن لا بد له
من الاقرار به ومتى لم يصح اقراره لا يتجر معه الناس فكان الاقرار من صنع التجار وان لم يكن تجارة
حقيقة فيكون داخلا تحت الاذن الا ترى ان الاقرار بالدين من الماذون صحيح ففي المكاتب اولى
وان رهن او ارتهن فجايز لان الرهن ايفاء والارتهان استيفاء وذلك داخل تحت الكتابة الا ترى
ان الماذون يملك هذا ففي المكاتب اولى وان اجر واستاجر فهو جايز لان الاجارة تجارة لان التجارة
مبادلة مال بمال والمنافع مال الا ترى ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بدلا عن المنافع وليس له ان
يقرض لان القرض تبرع والتبرع غير داخل تحت الكتابة ولهذا لا يملكه الاب والوصي في مال
اليتيم وانما جعل تبرعا وان كان يستوجب بدلا لان ما اقرض يخرج عن ملكه للحال ببدل يجب
في ذمة المفلس لان الاستقراض لا يكون الا من المفالس وما يجب في ذمة المفلس كالتاوي
من وجه في الغالب وان استقرض جاز لانه تبرع عليه والتبرع على المكاتب جايز الا ترى ان استقراض
الماذون جايز فلان يجوز من المكاتب اولى واذا اعار دابة جاز لان الاعارة وان لم تكن تجارة
الا انه من صنيع التجار لا بد للتجار منه وما لا بد للتجار منه يكون داخلا تحت الاذن الا ترى ان الماذون
ملكه ذلك فالمكاتب اولى وانما قلنا لا بد للتجار منه لانه اذا باع شيا منه في ظرف ربما لا يمكنه تسليم
ما باع الا بتسليم الظرف فيصير معيرا للظرف وكذلك من اشترى منه شيا لا بد له من ان يجلس
على دكانه او على بساطه ويستظل بسحابه فهذا مما لا بد للتجار منه وكذلك اذا اهدى هدية

بالمطعوم او دعى الى طعام فلا باس به وهذا استحسان والقياس ان لا يجوز لانه تبرع وللتجار
منه بد في الجملة ولكن جوزنا ذلك بالاثار وهو ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قبل هدية سلمان حال كونه مكاتبا وروى ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قبل هدية بريرة
وهي مكاتبة وروى ان رسول الله عليه الصلوة والسلام كان يركب الحمار ويجيب دعوة المملوك
وروى عن ابي سعيد مولى ابي اسيد انه قال عرست وانا عبد فدعوت رهطا من اصحاب النبي
عليه الصلوة والسلام وفيهم ابو ذر فلما حضر وقت الصلوة قدمني فصليت بهم فترك
القياس بالاثار والاثار انما وردت بالمطعوم فيرد غير المطعوم من الدراهم والثياب الى ما يقتضيه
القياس والجواب في المادون على هذا واذا باع بيعا فاقال جاز لان الاقالة تجارة الا ترى انه
يجوز من المادون فمن المكاتب اولى وله ان يدفع المال مضاربة لانه من التجارة ولانه استيجار
للمضارب ببعض الربح وله الاستيجار ويأخذ المال مضاربة لانه تجارة الا ترى ان المادون يملك
ذلك ولانه مواجر نفسه بما شرط له الربح وله ان يواجر نفسه ويستبضع لانه توكيل الغير بالبيع
والشرا وله ذلك لانه من التجارة ويستبضع وان كان اعانة للغير لانه من صنيع التجار لا بد للتجار منه
فيكون داخلا تحت الاذن الا ترى ان المادون يملك هذه الاشيا فالمكاتب اولى وان اوصى بوصية
فلا يخلو اما ان يوصي بعين من اعيان ماله او بثلث ماله اضاف الوصية الى حالة الحرية او لم يضف
ادى حال حيوته فعتق او مات عن وفا فادى عنه بعد وفاته فان اوصى بعين من اعيان ماله فان
الوصية لا تصح على كل حال اضاف الوصية الى حالة الحرية او لم يضف ادى في حال حيوته او ادى عنه
بعد وفاته وان اوصى بثلث ماله ان اضاف الى حالة الحرية وادى حال حيوته فعتق جاز عندهم
جميعا وان اوصى بثلث ماله ولم يضفه الى حالة الحرية ان مات عن وفاء ثم اديت كتابته فانه
لا يصح عندهم جميعا وان ادى حال حيوته على قول ابي حنيفة لا تصح هذه الوصية وعلى قولهما
تصح هذه الوصية فقد سوى بين الوصية بالعتق وبين الوصية بثلث ماله فيما اذا مات عن وفاء
فان اديت كتابته بعد الموت لا تصح الوصية عندهم لان العتق في حق الوصية لا يستند واذا لم
يستند صار في حق الوصية كانه مات عبدا او وصية العبد لا تصح وفرق بين الوصية بالعتق
وبين الوصية بثلث ماله فيما اذا اضافه الى الحرية وادى في حال الحيوة فقال اذا قال ان مت وانا حر
فثلث مالي وصية لفلان ثم ادى وعتق تصح الوصية لانه اضاف الوصية الى حال يجوز منه
الوصية فصحت الاضافة كما اذا قال ان ملكت عبدا وانا حر فهو حر تصح الاضافة لانه اضاف العتق
الى حالة تصح منه العتق فتصح الاضافة ولو قال اذا مت وانا حر فهذا العين وصية لفلان
لا تصح الوصية والفرق ان الوصية بالعين لو صحت مضافة الى حالة الحرية ادى الى ان تصير
الوصية مضافا الى وقت لا تصح الوصية اليه بيانه ان الوصية بالعين اذا صحت انعقدت على
العين كما عتق ولم يتأخر انعقادها الى ما بعد الموت كما لو انشا الوصية بعد الحرية فانما ينعقد للحال
اذا حصلت الوصية بالعين وكان العين ملكا له وقت الوصية حتى تبطل الوصية بهلاك المال
واذا لم تكن العين في ملكه وقت الوصية لا تصح الوصية فكذلك اذا كانت الوصية مضافة الى
حالة الحرية تنعقد الوصية كما عتق اذا كان العين في ملكه واذا انعقدت الوصية كما عتق ولم يتأخر
انعقادها الى وقت الموت لم تصح الوصية لان من شرط صحة الوصية ان ينعقد حالة الوصية

ان ينعقد حالة الوصية او حالة الموت فاما اذا صارت مضافة الى وقت هو بين الموت
وبين التكلم بالوصية فانه لا يصح كما اذا قال اوصيك بهذا العين فانه لا يصح فاما الوصية بثلث
المال متى صحت لا ينعقد كما عتق بل تأخر الانعقاد الى حالة الموت الا ترى انه لو انشاء الوصية
بعد الحرية وله اموال فالوصية لا تتعلق بذلك المال حتى لا يبطل بهلاك ذلك المال وانما يتعلق بمال
موجود وقت الموت واذا تأخر انعقاد هذه الوصية الى وقت الموت صحت الوصية ثم في الموضع الذي
لا يجوز وصية المكاتب اذا اجاز ورثته ولم يسلموا المال فلهم ان يرجعوا عن ذلك فرق بين هذا
وبين الحر اذا اوصى بجميع ماله ثم ان الوارث اجاز لم يكن للوارث ان يرجع سلم المال او لم يسلم وهاهنا ما لم
يسلموا المال فان لهم ان يرجعوا ووجه الفرق بينهما هو ان الحر مالك جميع ما اوصى على الحقيقة حالة
الوصية وانما للورثة حق لا غير والمالك متى تصرف فيما يملكه على الحقيقة ولم ينفذ بحق الغير اذا
اجاز صاحب الحق ينفذ من جهة المالك كالراهن اذا باع المرهون ثم اجاز المرتهن ينفذ البيع من جهة
الراهن فكذلك هاهنا ينفذ الوصية من جهة الموصي والوصية يوجب الملك للموصى له بعد موت
الموصي قبل التسليم فاما المكاتب حين اوصى لم يكن له حقيقة ملك فيما اوصى له وانما كان له حق الملك
وحق الملك لا يكفي لصحة التبرع فصار وجود حق الملك في حق الوصية وعدمه بمنزلة فكانه اوصى
بمال غيره ثم مات ثم اجاز صاحب المال وهناك ان اجاز وسلم جاز وكان هبة من جهته وان
اجاز ولم يسلم كان له ذلك لان الهبة لا توجب الملك قبل التسليم فكذلك هاهنا فان اجاز وسلم
ذكر محمد رحمه الله في الكتاب قياسا واستحسانا قال القياس ان لا يصح والاستحسان يصح وجه القياس
في ذلك ان الوصية تبرع حصل من المكاتب مضافا الى ما بعد الموت فيعتبر بما لو تبرع بشي من ماله
حال حيوته ولو تبرع بشي من ماله حال حيوته ثم اجاز المولى وسلم قبل العجز فانه لا يجوز فكذا اذا اجاز
الوارث بعد وفاته وسلم وجب ان لا يجوز وجه الاستحسان في ذلك ان الاجازة من الوارث اجازة
حصلت من المالك لان الوارث ملك كسب المكاتب بعد موته فكانت اجازة من المالك فصحت
بخلاف المولى لانه لا يملك قبل العجز مال المكاتب على الحقيقة وانما له حق الملك وانه لا يكفي لصحة
الاجازة فلم تصح الاجازة من المولى قبل العجز والله اعلم

الفصل السادس في كتابة الحر على عبد وكتابة العبد على نفسه وعلى عبد اخر وكتابة المملوك على نفسه واولاده

قال في الجامع الصغير في حر يكاتب عن عبد لرجل على الف درهم فان ادى الحر عنه عتق وان بلغ
العبد فقبل عنه فهو مكاتب صورة هذه المسألة ان يقول حر لمولى العبد كاتب عبدك على الف درهم
على اني ان اديت الالف فانت حر فاجابه المولى الى ذلك وكاتبه على هذا الوجه فادى اليه الحر الف
درهم عتق العبد وذكر هذه المسألة في الاصل وذكر فيها القياس والاستحسان القياس ان لا
يعتق باداء الحر وفي الاستحسان يعتق وكذلك لو قال عبد لمولاه كاتب عبدك الغايب فلانا على
الف درهم على اني ان اديتها فهو حر فاجابه المولى الى ذلك وكاتب على هذا ثم ان العبد الخاطب ادى
الالف الى المولى القياس ان لا يعتق الغايب وفي الاستحسان يعتق والحاصل ان على جواب القياس
الكتابة في حق العبد في المسألة الاولى وفي حق الغايب في المسألة الثانية موقوفة على اجازته في حق
جميع الاحكام فيما يجب له بعقد الكتابة وفيما يجب عليه وعلى جواب الاستحسان الكتابة نافذة
فيما يجب له بعقد الكتابة من حرية اليد للحال ومن حرية الرقبة في الثاني وهو عند اداء الخاطب البدل

نفع محض في حق العبد والمولى والمخاطب يملكان ايقاعه فاما فيما يجب عليه بعقد الكتابة
وهو اداء المال فالكتابة موقوفة على اجازته حتى لا يجب عليه اداء المال لانه ضرر في حقه
والمولى والمخاطب لا يملكان الحرية به واذا ثبت ان الكتابة على جواب الاستحسان نافذة في حقهما
للعبد فنقول صحة اداء الفضولي حتى يعتق العبد باداية امر للعبد فتعتبر الكتابة في حق هذا الحكم
نافذة كما لو كان حاضرا وقبل واذا اعتبرت نافذة في حق هذا الحكم يجب العتق عند الاداء وذكر
في الجامع الكبير بان الكتابة موقوفة على اجازة العبد الغايب قياسا واستحسانا لان المقصود
بهذا العقد هو متوقف على اجازته قياسا واستحسانا قال ثمة ولكن يعتق العبد باداء
الفضولي لان في الكتابة شيين تعليق العتق بالاداء ومعنى المعاوضة فلين توقف على الاجازة
من حيث انه معاوضة لم يتوقف من حيث انه تعليق فتعلق العتق بالاداء فينزل عند الاداء
وليس للمودي ان يرجع على العبد بشي مما ادى سواء ذكر المودي في الكتابة انه ضامن او لم يذكر ان لم
يذكر فلانه متبرع وان ذكر فلان العبد لم يامره بذلك وهل يرجع المودي على المولى بما ادى اليه
ذكر في الجامع الصغير وفي الاصل بان كان المودي والمخاطب عند المولى لا يرجع لانه كسب عبد
سلم له على كل حال وان كان المودي والمخاطب الحر القياس ان يرجع عليه لانه بدل عتق وقع عن المولى
فكان له ان يرجع عليه كما لو قال للمولى اعتق عبدك عن نفسك على الف درهم فاعطاه اياه ثم اعتقه
كان له ان يرجع عليه وطريقه ما قلنا ولكن في الاستحسان لا يرجع عليه وذلك لانا جعلنا الكتابة
نافذة في حق اداء الفضولي واذا اعتبرنا نافذة في حق اداء الفضولي كان الفضولي قاضيا بدل
كتابة هي واجبة عليه في صحة القضاء من الفضولي فلا يكون له ان يرجع فيما ادى كما لو كان حاضرا
فقبل ثم جاء فضولي وادى عنه بدل الكتابة فان ما ادى يسلم للمولى فكذلك هذا ذكر هذه المسألة
في الجامع الكبير وقال ان كان المودي اداه بناء على ضمان ضمنه بان كان شرط المودي في الكتابة
انه ضامن للمكاتبة يرجع لان ما ادى الى المولى من مكاتبة العبد اداء على ضمان فاسد لانه ضمن عن بدل
كتابة لم يجب ولو ضمن عن بدل كتابة واجبة لا يصح هاهنا اولى واذا لم يكن الضمان صحيحا كان كالبايع
في البيع الفاسد اذا سلم المبيع الى المشتري كان له ان يرجع عليه واذا رجع المودي على المولى لا يرجع
المولى على العبد بشي لانه لا يجب للمولى على العبد دين بسبب الكتابة قبل اجازة العبد ولم توجد
من العبد الاجازة فيعتق مجانا بغير شي واما اذا اداه من غير ضمان لم يرجع على المولى بشي وكان ينبغي
ان يرجع كما لو تبرع بقضاء دين غيره ثم ظهر انه لم يكن على المتبرع عليه دين كان للمتبرع ان يرجع بما
تبرع به والجواب ان المتبرع اذا حصل مقصوده من التبرع لم يكن له ان يرجع بما تبرع به كما لو وهب
لذي رحم محرم او وهب لاجنبي فعوضه واذا لم يحصل مقصوده من التبرع كان له ان يرجع بما تبرع
به ففي مسألة قضاء الدين مقصوده تفريغ ذمة من عليه الدين وهذا المقصود لم يحصل لان
تفريغ الفارغ محال فكان له ان يرجع اما في مسألتنا مقصوده تحصيل عتق العبد وهذا المقصود
قد حصل فلا يكون له ان يرجع هذا اذا ادى المودي قبل اجازة المكاتب جميع المكاتبة فان ادى نصف المكاتبة
او ثلثه قبل اجازة العبد كان له ان يرجع بما ادى سواء ادى بضمان او بغير ضمان اما اذا ادى بضمان
فلما قلنا واما اذا ادى بغير ضمان فلانه متبرع لم يحصل مقصوده وهو العتق فكان له حق الرجوع
بما ادى بخلاف ما لو ادى الكل على ما مر فان لم يرجع على المولى بما ادى حتى اجاز العبد الكتابة ان اداه بغير

ضمان لا يكون له حق الرجوع بما ادى بخلاف ما قبل الاجازة والفرق بينهما وهو ان العبد
لما اجاز فقد استندت الاجازة الى وقت العقد فظهر ان بدل الكتابة كان على العبد فاذا
ادى بغير ضمان ظهر ان المودي تبرع بقضاء ما على العبد من الدين ومن تبرع بقضاء دين غيره
لا يكون له حق الرجوع لحصول المقصود وهو تفريغ ذمته على هذا القدر من الدين بخلاف
ما قبل الاجازة وان اداه بضمان كان له حق الرجوع بما ادى لان بالاجازة وان تبين ان بدل الكتابة
كان واجبا الا ان الضمان ببدل الكتابة باطل فهو انما ادى بناء على ضمان فاسد فكان له حق
الرجوع وكانت المكاتبة على العبد على حالها لان مال المودي لما استرد من المولى انتقض قبض المولى
فصار كان المولى لم يقبض منه شيا حتى اجاز العبد الكتابة ولو كان كذلك كان جميع المكاتبة على
العبد على حالها كذا هاهنا واذا كاتب الرجل عبده على نفسه وعلى عبد اخر له غايب بغير اذن
الغايب فالكتابة جايزة فان ادى الشاهد عتقا وان حضر الغايب وادى عتقا ايضا ولم يرجع
واحد منهما على صاحبه اذا ادى شيا هكذا ذكر المسألة في الجامعين وذكر هذه المسألة في
الاصل وذكر فيها القياس والاستحسان فقال ان يوقف الكتابة في حق الغايب بما يخصه
وينفذ في حق الحاضر بما يخصه من بدل الكتابة وفي الاستحسان تنفذ الكتابة في حق الحاضر
بجميع الالف ويتعلق عتق الغايب بادايه كانه قال للحاضر كاتبتك على الف درهم على انك ان اديت
الي فانت حر وفلان الغايب معك فنقول لا بد لمعرفة هذه المسألة من مسألة اخرى لم يذكر هاهنا
وهي ما اذا كان العبدان حاضرين فكاتبهما المولى على الف درهم فقياسا القياس ان يصير كل واحد
منهما مكاتبا بحصته يعتق اذا ادى حصته وبالقياس اخذ زفر رحمه وفي الاستحسان يصير
كل واحد منهما مكاتبا بجميع الالف ويتعلق عتق الاخر بادايه ويصيران في حق المولى بمنزلة
عبد واحد وجه القياس في ذلك وهو ان في الكتابة معاوضة وتعليقا الا ان التعليق
تبع للمعاوضة ولهذا بقي قابلا للفسخ واذا كان تبعا كانت العبرة للمعاوضة لا للتعليق وصار
من حيث التقدير كانه معاوضة من كل وجه وفي المعاوضة المحض انما ينعقد العقد على كل واحد
منهما بحصته لا بجميع الالف كمن باع عبدا من رجلين فانه ينعقد البيع في حق كل واحد منهما بحصته
لم يكن للبايع ان يطالب احدهما بجميع الالف اذا لم يكن شرط كفالة كل واحد منهما عن صاحبه فكذلك
هذا ودليله ما لو نص فقال كاتبتكما بالف درهم على ان يعتق كل واحد منهما باداء خمسماية وجه
الاستحسان في ذلك ان في الكتابة شيين معاوضة وتعليق عتق باداء العوض فاعتبار معنى المعاوضة
ان كان يوجب الانقسام وتعلق عتق كل واحد منهما باداء حصته كما لو نص على التعليق فقال ان اديتما
الفا فانتما حران لا يعتق واحد منهما باداء حصته واعتبار كلا الامرين في حق المولى والعبدين متعذر
فيعتبر معنى التعليق في جانب المولى ولا يثبت الانقسام في حقه وتعتبر المعاوضة في جانبهما
ويثبت الانقسام فيما بينهما اعتبارا للمعنيين بقدر الامكان واذا لم يثبت الانقسام في حق المولى
اعتبارا لجانب التعليق تعلق عتق كل واحد منهما باداء جميع الالف لا باداء حصته وصار العبدان
حكما بمنزلة عبد واحد في حق المولى لما لم يثبت الانقسام في حقه وفي حق ما بينهما يثبت الانقسام
وصار كل واحد منهما في حق ما بينهما مكاتبا بما يخصه واذا لم يثبت الانقسام في هذه المسألة في حق
ما بينهما وبين المولى صار الجواب فيه كالجواب فيما اذا قال على انكما ان اديتما عتقتما وان عجزتما رددتما في الرق

ولو قال هكذا التعليق عتق كل واحد منهما بجميع الالف وجعلا كعبد واحد في حق المولى لو كان
العبد واحدا لا يعتق شي منه الا باداء جميع الكتابة فكذلك هاهنا الا انه لو يذكر القياس والاستحسان
فيما اذا زاد على مطلق الكتابة قوله على انكما ان اديتما عتقتما لان التعليق هاهنا ثبت نصا لا بالمعاوضة
فكان بمنزلة ما لو قال ان اديتما الي الفا و في نص التعليق لا يعتق احدهما الا باداء حصته فكذلك
هذا واما اذا لو يذكر هذه الزيادة فالتعليق غير ثابت نصا وانما الثابت هي المعاوضة والتعليق
حصل حكما للمعاوضة فكان القياس ان لا يعتبر التعليق ولكن في الاستحسان اعتبره مقصودا
لانه ثبت بسبب موضوع له فان الكتابة موضوع حرية اليد للحال ولتعليق حرية الرقبة
باداء ما صار عوضا فاذا عرفنا هذا جينا الى مسيلة الحاضر والغايب اذا كاتب عبده الحاضر
والغايب على الف درهم الى وقت كذا ولم يرد على هذا فقبل الحاضر القياس ان ينفذ بحصته ويتوقف
في حق الغايب على اجازته بحصة نصيبه لما ذكرنا و في الاستحسان تنفذ الكتابة في حق
الحاضر بجميع الالف ويتعلق عتق الغايب باداية اما نفاذ الكتابة في حق الحاضر بجميع الالف فلما
ذكرنا ان الانقسام لو يثبت في حق المولى واما تعليق عتق الغايب باداء الحاضر فلان الانقسام
اذا لم يثبت في حق المولى صارا في حق المولى بمنزلة عبد واحد فعند وجود الاداء من الحاضر يثبت العتق
فيهما يوضح ما قلنا ان المولى انما رضي بالعتق بشرط وصول جميع البدل فلو نفذت الكتابة في حق الحاضر
بحصته عتق الحاضر عند وصول بعض البدل الى المولى فيكون عتق الحاضر حاصلا من غير رضاء
المولى وذلك لا يجوز فتعذر تنفيذ الكتابة في حق الحاضر بحصته فبعد ذلك الطريق احد الشيين
اما ان يجعل كان المولى كاتب الحاضر على الف درهم وعلق عتق الغايب به والمولى ينفرد بهذا التعليق
او يجعل العقد منعقدا في حق الحاضر والغايب بقبول الحاضر في حق الحاضر يجعل العقد
منعقدا فيما ينفعه لا فيما يضره على ما مر وضرر الغايب في وجوب المال عليه فلا يظهر انعقاد العقد
في حقه فلا يكون للمولى ان يطالب الغايب بشي واذا ادى الحاضر البدل لا يرجع على الغايب بشي اما
لا ضرر للغايب في تعلق عتقه باداء الحاضر بل فيه نفع فيظهر انعقاد العقد في حق الغايب في حق هذا
الحكم فاذا ادى الحاضر جميع البدل عتقا لهذا فان مات الغايب لو يرفع عن الحاضر شي من بدل الكتابة
ولو اعتق الغايب سقط عن الحاضر حصته لان العبدين في حق المولى ولو يثبت الانقسام في حقه
كعبد واحد من حيث الحكم ولو كان عبدا واحدا حقيقة وقد كاتبه واعتق بعضه سقط ما يخصه
من بدل الكتابة و اذا مات عن وفاء لا يسقط شي من بدل الكتابة فكذلك هذا هذا اذا مات الغايب
فاما اذا مات الحاضر وقد قدم الغايب وقال لا اودي شيا فله ذلك ويكون رقيقا اما له ذلك لما
ذكرنا ان الغايب في حق ما يجب عليه بمنزلة المحلوف بعتقه كان المولى علق عتقه باداء الحاضر
الف درهم و لو قال المولى هكذا فمات الحاضر فانه لا يطالب الغايب باداء الف درهم فكذلك
هذا واما يكون رقيقا فلانه اذا لم يجبر الغايب على الاداء صار الحاضر ميتا عاجزا فتفسخ الكتابة في
حقه واذا انفسخ في حقه انفسخ في حق الغايب كما لو كانا حاضرين فقبلا ومات احدهما ثم عجز الاخر
وان حضر الغايب ورضي لا يكون للمولى عليه سبيل ولا يلزمه المال لما ذكرنا انه في حق ما عليه بمنزلة
المحلوف بعتقه واذا ادى الغايب المال يجبر المولى على القبول استحسانا ويحكم بعتقهما لما ذكرنا ان
الكتابة نافذة على الغايب فيما له وان يجبر المولى على قبول المال منه حتى يحكم بعتقهما اقرارا له فلهذا يجبر

على القبول الا انه يقبل المال منه حالا ولا يمكن من السعاية على نجوم الحاضر ولا يثبت الاجل في
حقه وان كان الاجل له لان الاجل لتاخير المطالبة ولا مطالبة على الغايب فلا يثبت الاجل في
حقه وان كانا اجنبيين واراد المولى ان يبيع الغايب فليس له ذلك استحسانا لما ذكرنا ان الكتابة
نافذة على الغايب فيما له وان لا يجوز بيع الغايب امر للغايب فيظهر نفاذ الكتابة في حق الغايب في حق
حرمة بيعه و لو لم يكن شي من ذلك واكتسب الغايب اكتسابا فاراد المولى اخذها لم يكن له ذلك
استحسانا و كذلك لو اراد الحاضر اخذها لم يكن له ذلك استحسانا لان على جواب الاستحسان
على احد الوجهين الكتابة نافذة في حق الغايب فيما ينفعه وان لا يكون لاحد حق اخذ مكاسب الغايب
ينفع في حق الغايب فتعتبر الكتابة نافذة في حق الغايب في حق هذا الحكم و لو قال الغايب رددت
الكتابة ولا ارضى بها ورضي المولى برده لم يلتفت الى ذلك لان على احد الوجهين الغايب بمنزلة المحلوف
بعتقه والحلف لا يقبل الرد وان وهب المولى المكاتبة للحاضر عتقا لانه ملك ما في ذمته بالهبة
فتعتبر بما لو ملك ما في ذمته باداء مثله وهناك الجواب كما قلنا فهاهنا كذلك ولم تجعل الكتابة
في حق الغايب في حق هذا الحكم بمنزلة تعليق عتق الغايب بل جعلت الكتابة نافذة في حق الغايب
في حق هذا الحكم وهو حصول العتق بهبة بدل الكتابة للحاضر وتجعل الغايب تبعا للحاضر فيه
وان وهب المولى الكتابة للغايب فهبته باطلة لانه لا شي على الغايب من المكاتبة فكان هذا تمليك
الدين من غير من عليه الدين وذلك لا يجوز وبقيت المكاتبة على الحاضر لانه ما وهبها منه وان اعتق
المولى العبد الحاضر عتق وبطل حصته من المكاتبة حالا قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير
في امة كوتبت على نفسها وعلى ابنين لها صغيرين فهو جايز وايهم ادوا عتقوا ولم يرجع المودي على
صاحبه بشي و في الاصل يقول اذا كاتب الرجل عبدا على نفسه وولده الصغار بالف درهم مكاتبة
واحدة وجعل النجوم واحدة اذا اداها عتقوا وان عجز وردوا في الرق جاز ذلك وتنفذ الكتابة
على الاب بما يخصه ويتوقف في حق الصغير ان كان يعقل الكتابة بما يخصه على اجازته لان لها مجيزا
وان كان لا يعقل تبطل لانه لا مجيز لها وهذا كله قياس و في الاستحسان تنفذ الكتابة على
الاب بجميع الالف ويتعلق عتق الاولاد باداية كانه قال للاب كاتبتك على الف درهم على
انك ان اديت عتقت وعتق اولادك معك واعلم بان الولد الصغير اذا كوتب مع الاب بمنزلة
الغايب كوتب مع الحاضر من كل وجه وبمنزلة الولد المولود في الكتابة من وجه دون وجه وبمنزلة
بمنزلة الغايب كوتب مع الحاضر من كل وجه وذلك لان في الغايب مع الحاضر العقد اضيف الى
شخصين بالف درهم وليس للمولى ولا للحاضر ولاية ايجاب المال على الصغير ولما وجد في الولد
الصغير جميع معاني الغايب مع الحاضر كان الولد الصغير اذا كوتب مع الاب بالف درهم وقبل
عنه الاب بمنزلة الغايب كوتب مع الحاضر من كل وجه واما بمنزلة الولد المولود في الكتابة من وجه
دون وجه وذلك لان جميع معاني الولد المولود في الكتابة من وجه دون وجه لم يوجد في الولد
الصغير الذي كوتب مع الاب من كل وجه انما وجد من وجه دون وجه لان معنى الولد المولود في
الكتابة شيان الولادة حالة الكتابة والتبعية للوالد وللوالدة من كل وجه وفي هذا الصغير
الذي كوتب مع الاب لم يوجد الولادة حالة الكتابة ولكن وجدت التبعية حالة العقد لان
الصغير تابع للابوين وان كانا رقيقين من وجه فانه يسلم باسلامهما وباسلام احدهما وكذلك

في حق الحضانة والتربية يكون تابعا لهما وان كانا رقيقين فالتبعية من هذا الوجه ثابتة
بين الصغير وبين الوالدين حالة العقد فقد وجد في الولد الصغير بعض معاني الولد
المولود في الكتابة من وجه ولم يوجد من وجه فكان بمنزلة المولود من وجه دون وجه وبمنزلة
الغايب من كل وجه والاصل في الشبهين العمل بهما ما امكن واذا تعذر العمل بهما يعمل بالراجح
منهما والراجح من الشبهين ان يعتبر الولد بالغايب لان معنى الغايب في الولد الصغير ثابت
من كل وجه ومعنى الولد المولود في الكتابة ثابت من وجه دون وجه واذا امكن العمل بالشبهين يعمل
بهما ولا يصار الى الترجيح فان ادى الاب من المكاتبة قيمة نفسه اي حصة نفسه من المكاتبة
فانه لا يعتق لما ذكرنا ان الولد الصغير في هذه الصورة بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد
المولود من وجه وباي ذلك اعتبرنا لا يعتق الاب باداء حصته فان عجز الاب ورد في الرق يرد
معه ولده لان الولد الصغير بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود من وجه وباي ذلك
اعتبرنا يصير رقيقا برد الاب في الرق كالغايب حقيقة وكالمولود حقيقة فان الحاضر اذا
عجز ورد في الرق يبطل كتابة الغايب وذلك لان الغايب فيما عليه مخلوف بعتقه وفيما له
مكاتب والتعليق يبطل متى رد الحاضر في الرق لفوات شرط العتق في حق الغايب واذا
فات التعليق بطل الكتابة فيما له لان القول ببقاء الكتابة فيما له بدون تعليق العتق بالاداء
غير ممكن وعتقه لم يبق متعلقا لا باداءه ولا باداء الحاضر بعد فسخ الكتابة على الحاضر اما باداء
الحاضر لان الكتابة قد انفسخت في حقه واما باداءه فلان التعليق باداءه ما ثبت مقصودا
وانما ثبت بناء على اداء الحاضر وان ادرك اولاده وقالوا نحن نسعى في المكاتبة قال لا يلتفت
اليهم ولا يجبر المولى على القبول لانه بمنزلة الغايب لم يلتفت الى سعايته بعد صحة الكتابة
على الاصل فان مات الاب فالاولاد يسعون في المكاتبة على نجوم ابيه ان كانوا قادرين على
السعاية بخلاف الغايب مع الحاضر فانه يودي المال حالا بعد موت الحاضر ومن حكم
المولود ان يطالب بما على الاب ويسعى على نجومه ويجبر المولى على القبول متى ادى فعملنا بالشبهين
جميعا فقلنا يجبر المولى على القبول عملا بشبه الغايب وله مطالبته بنجوم الاب عملا بشبه الولد
المولود في الكتابة من وجه بخلاف الغايب لانه ليس للغايب شبه الولد المولود في الكتابة بوجه
ما فلا يتوجه عليه المطالبة ببدل الكتابة بعد موت الحاضر فلا يكون له السعاية على نجوم
الحاضر وهذا لما ذكرنا ان الغايب مكاتب فيما له مخلوف بعتقه فيما عليه والمطالبة عليه
فلا يكون مكاتبا في حق المطالبة وبدون وجوب المطالبة لا يتصور ثبوت الاجل فان كانوا
صغارا لا يقدرون على ان يسعوا ردوا في الرق لانهم بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة
الولد المولود من وجه وباي ذلك اعتبرنا اذا عجز عن السعاية رد في الرق فان كانوا يقدرون على
السعاية فسعى بعضهم في جميع المكاتبة واداها الى المولى لا يرجع على اخويه بشي لما بينا
انه بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود من وجه والغايب اذا ادى لا يرجع على
الحاضر والولد المولود في الكتابة اذا ادى بعد موت الاب لا يرجع على اخيه لانه لم يود عن
الاخ شيا انما ادى عن ابيه ومن قضى دينا عن انسان لا يرجع بذلك على غير من قضى عنه ولا
يرجع على الاب ايضا حتى اذا ظهر للاب مال فانه لا يرجع بما ادى في كسب الاب وان كان مضطر

في الاداء لانه لا يعتق ما لم يود لانه بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود
في الكتابة من وجه وباعتبار الغايب لا يرجع لان الغايب في حق صاحبه متبرع لان المال
على صاحبه وليس عليه وفي حق عتق نفسه لان الكتابة في حق ماله نافذة فيجعل موديا
عن نفسه متى اختار الاداء فلا يكون له ان يرجع على غيره وهذا بخلاف ورثة الحر اذا قضى
احدهم دين ابيه كان له ان يرجع بذلك في كسب ابيه لانه ادى من خالص ماله وهو مضطر
في الاداء لانه لا يصل الى قبض نصيبه من التركة الا بالاداء فها هنا من وجه بمنزلة الولد
المولود في الكتابة فيكون له الرجوع كما لو كان مولودا في الكتابة حقيقة وباعتبار انه غايب
لا يكون له الرجوع فلا يكون له الرجوع بالشك فان مات بعضهم لا يرفع شي من المكاتبة لما
ذكرنا انه بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود من وجه وباي ذلك اعتبرنا لا يسقط
بموته شي من المكاتبة فان كانوا احيا وقد مات الاب يكون للسيد ان ياخذ ايهم شا بجميع
المكاتبة بخلاف الغايب لما ذكرنا انه بمنزلة الولد الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود
في الكتابة من وجه وقد امكننا العمل بالشبهين فنقول لشبهه بالغايب يجبر المولى
على القبول متى اختار الاداء كما في الغايب ولشبهه بالولد المولود في الكتابة للسيد ان يطالبه
ببدل الكتابة عملا بالشبهين والله اعلم

الفصل السابع في ملك المكاتب ولده او بعض ذي رحم محرم او امراته وفي المكاتب يكون بموت عن وفاء وفي اولاد المكاتب

المكاتب اذا اشترى ابنه صح شراوه ويصير مكاتبا بمثل حاله سواء اشتراه باذن المولى او
بغير اذنه وهذا مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله يصح شراوه ولا يصير مكاتبا وكذلك على هذا
اذا اشترى والده او والدته واما اذا اشترى اخاه او اخته او عمه او ذا رحم منه سوى الوالدين
والمولودين فالقياس ان يصير وا بمثل حاله مكاتبين حتى لا يكون له بيعهم وفي الاستحسان
ان لا يصير وا بمثل حاله حتى كان له بيعهم كما لو اشترى ابن عمه وهو قول ابي حنيفة رحمه الله
وجه القياس في ذلك هو انه ملك ذا رحم محرم منه فيصير مثل حاله كالاب والابن وقياسا
على ما لو كان المشتري لهولاء حرا فانهم يصير ون بمثل حاله حرا فكذلك في المكاتب واما ابو
حنيفة رحمه الله ذهب في ذلك الى ان علة صيرورة المملوك بمثل حالة المالك شيان القرابة
المحرمة للنكاح وحقيقة الملك وهذه العلة قد وجدت في حق الحر سواء ملك اخاه او اباه
او ابنه لان الحر له حقيقة وقد وجدت القرابة المحرمة للنكاح واذا تمت عليه العتق من الحر في
حق هولاء يثبت العتق في حقهم فاما في المكاتب وجه عليه العتق اذا كان المشتري ولدا او
والدا لانه وجد قرابة محرمة للنكاح ووجد حقيقة الحكم والاعتبار ان لم يوجد من حيث الحقيقة
لانه انضم الى حق الملك الولاد وللولاد زيادة اثر في ايجاب الصلة ليس ذلك لمجرد القرابة المحرمة
للنكاح حتى ان الاب يستحق النفقة وان كان كسوبا ويستحق النفقة اختلف الدين ام اتحد فانضم
الى حق الملك ما له اثر في ايجاب زيادة الصلة فالتحق الحق بالحقيقة ومن حكم حقيقة الملك
ان يصير المملوك بمثل حال المكاتب لم يتم فلم يثبت الحكم لنقصان العلة قال واذا اشترى المكاتب
امراته ان لم تكن ولدت منه كان له بيعها لان الحر اذا اشترى امراته ولم تكن ولدت منه كان له بيعها
فلان يكون ذلك للمكاتب اولى فاما اذا ولدت منه ان ملكها مع الولد اجمعوا على انه يمنع من بيعها

فاما وحدها اختلفوا فيه قال ابو حنيفة لا يمنع من بيعها وقال ابو يوسف ومحمد
يمنع من بيعها وفي نوادر بشر عن ابي يوسف مكاتب اشترى امراته قد دخل بها وولدت
ولدا بعد الشراء ثم مات المكاتب عن غير وفاء فالولد يسعى فيما على ابيه من بدل الكتابة ويسعى
في مهر امها ايضا لانه دين على الاب والولد المولود في الكتابة يسعى في ديون الاب على ما ياتي
بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى قال محمد رحمه الله واذا مات المكاتب عن وفاء فعلى قول
علمائنا رحمهم الله يودى مكاتبته ويحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حيوته ويعتق مع اولاده
وتريثه ورثته الاحرار وهو قول علي ابن ابي طالب وعبد الله ابن مسعود رضي الله عنهما وقال
الشافعي ينفسخ الكتابة وما تركه ياخذه المولى كله لانه كسب عبده وهو قول زيد ابن ثابت رضي الله عنه
والمسئلة معروفة واذا اشترى ابنه حتى يكاتب عليه كما ذكرنا ثم مات المكاتب وترك وفاء
يودى منه بدل الكتابة ويحكم بحريته في اخر جزء من اجزاء حيوته ويرثه ابنه لانا نحكم بحرية
المكاتب في اخر جزء من اجزاء حيوته يحكم بحرية ولده في ذلك الوقت ايضا لان ولد المكاتب
يعتق بعتق المكاتب الا ترى ان المكاتب لو ادى بدل الكتابة في حيوته وحكم بعتقه عتق الولد
ايضا كذا هاهنا واذا اعتق الولد في اخر جزء من اجزاء حيوته تبين ان هذا حر مات عن ابن حر
فورثه هذا الذي ذكرنا كله اذا مات المكاتب وترك وفاء فاما اذا مات وترك ولدا مولودا في الكتابة
فانه يسعى على نجوم ابيه وهذا عند علمائنا رحمهم الله فاما اذا مات وترك ولدا اشترى اوابا او اما
فكذلك الجواب على قولهما يسعى كل واحد منهما فيما عليه على نجومه ولدا كان او والدا وعلى قول
ابي حنيفة ان كان والدا لا يقبل منه بدل الكتابة ولكن يباع كساير اكسابه وان كان ولدا فانه يقال له
اما ان تودى بدل الكتابة للحال او ترد في الرق استحسانا ولا تمكن من السعاية على نجومه ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله ذهبا في ذلك الى ان الولد المشترى والاب ساويا الولد المولود حال حيوة المكاتب حتى
حرم بيعه حال حيوة المكاتب كما حرم بيع الولد المولود في الكتابة فكذلك بعد موت المكاتب وجب
ان ساويا الولد المولود في الكتابة والولد المولود في الكتابة يسعى على نجوم الاب فكذلك الولد المشترى
والوالد والوالدة وجه قول ابي حنيفة ان الكتابة في هولاء انما ثبت بسبب التبعية للمكاتب الاصلي لا
مقصودا لانه لو يوجد منهم كتابة مقصودة فيثبت فيهم حكم الكتابة بقدر التبعية لان الحكم ابدا ثبت
بقدر ثبوت السبب والتبعية للولد المولود اكثر من التبعية للولد المشترى وثبت للولد المشترى اكثر مما
يثبت للاب والام وانما قلنا ان التبعية للولد المولود في الكتابة اكثر وذلك لان التبعية للولد المولود
في الكتابة ثابتة بالملك وبالبعضية الثابتة حقيقة وقت ثبوت العقد ووقت ثبوت حكم الكتابة
اما الملك فلان الولد المولود في الكتابة كالمملوك للام حتى كان لها استكساب الولد كما لو كان مشترى
والمملوك تابع للمالك حتى يصير مسافرا بسفره ومقيما باقامته وشرب الكتابة بالبعضية الثابتة بينهما
حقيقة وحكما فان الولد ينفصل من الام والام مكاتبة وتبعية الولد المشترى دون تبعية الولد المولود
لان تبعية الولد المشترى ثابتة بالملك وبالبعضية الثابتة بينهما من حيث الحكم والاعتبار لا من حيث
الحقيقة لانه بعد الانفصال لا بعضية بينهما من حيث الحقيقة وانما يعتبر حكما بسبب حرمة المنكح
فاما حكم البعضية فالتبعية في المشترى ثبتت بالملك وبالبعضية الثابتة من حيث الحكم والاعتبار لا
من حيث الحقيقة فكانت تبعية المشترى دون تبعية الولد المولود في الكتابة وتبعية الاب والام دون

تبعية الولد المشترى لان الاب والام صارا تابعين لها بسبب الملك لا بسبب البعضية فان الاب
ليس بعض من الابن وكذلك الام فدل ان تبعية الاب والام للمكاتب الاصلي دون تبعية الولد
المشترى وتبعية الولد المشترى دون تبعية الولد المولود في الكتابة ولما كانت تبعية الولد المولود اكثر
وحكم الكتابة ثابت بسبب التبعية ثبت فيه جميع احكام كتابة الاصل جعلنا الحرمة بيعه حال الحيوة
وقبول بدل الكتابة منه على نجوم الام ولما كان الولد المشترى دونه في التبعية ولكن فوق الاب قلنا
بحرمة بيعه حال حيوة المكاتب وقبل منه بدل الكتابة بعد موته حالا ولم يكن من السعاية على نجوم الام
حتى يظهر نقصان حاله عن حال المولود في التبعية قلنا بحرمة بيعه حال حيوته ولم نقبل منه بدل الكتابة
بعد موته لا حالا ولا موجلا ليظهر نقصان رتبته في التبعية عن الولد المشترى وعن الولد المولود في
الكتابة قد ذكرنا ان الولد المولود في حال الكتابة يدخل في كتابة الوالد تبعا والام تدخل في كتابة الولد
تبعا له فاذا مات المكاتب عن وفاء وادبت مكاتبته وحكم بحرية المكاتب في اخر جزء من اجزاء حيوته
يحكم بحرية الولد والوالدة في ذلك الوقت ايضا واذا مات لا عن وفاء ويسعى الولد والام في بدل الكتابة
على نجوم المكاتب يحكم بحرية الام والولد ويحكم بحرية المكاتب مقصودا على فالحاصل ان في الوفاء
يستند العتق الى اخر جزء من اجزاء حيوة المكاتب وفي سعاية الولد مع الام واداءهما لا يستند العتق
الى اخر جزء من اجزاء حيوته بل يقتصر على وقت الاداء وانما جاء الفرق باعتبار انه اذا مات عن وفاء
فقد مات لا عن خلف لان المال لا يصلح خلفا عنه والولد لا يصلح خلفا حال بقاء المال ولهذا لا تبقى النجوم
بل تحل الكتابة فلا يعطى للميت حكم الحيوة وقت الاداء بسبب الضرورة الى الاستناد فاما اذا مات لا عن
وفاء فقد مات عن خلف لان الولد يصلح خلفا عنه حال انعدام المال ولهذا تبقى البدل منجما فاعطى للميت
حكم الحيوة الى حين الاداء فعتق للحال تبعا للحي ولو اعتق المولى ولدها المولود في الكتابة او المشترى
فانه ينفذ عتقه استحسانا والقياس ان لا ينفذ وجه القياس في ذلك ان ولدها بمنزلة عبد من كسبها
بدليل ان لها استكساب ولدها كما ان لها استكساب عبد من اكسابها فوجب ان لا ينفذ عتقه في عبد
هو من كسبها وجه الاستحسان ان ولدها مملوك للمولى رقبته من كل وجه لانه بعض منها ورقبتها مملوكة
للمولى من كل وجه حتى نفذ عتقه في الام فكذا ولدها يكون مملوكا للمولى رقبة من كل وجه انما لها الانتفاع
بالولد من حيث الاكتساب وقيام حق الغير في المنفعة لا يمنع نفاذ عتق المالك كما في المستاجر وهذا
بخلاف عبد اجر من كسبها وذلك لان كسبها غير مملوك للمولى رقبة من كل وجه انما له حق ملك كما
للمكاتب وحق الملك لا يكفي لنفاذ العتق كالمكاتب فامتنع العتق في كسبها من المولى لعدم الملك في
رقبته حقيقة لا من حيث ان لها الملك في منفعة هذا الكسب فاما هاهنا للمولى حقيقة ملك في
رقبة الولد ولهذا صار مكاتبا بعقدها فاشبه الام من هذا الوجه ابن سماعة عن محمد في مكاتب
ورجل اجنبي اشتركا في شرا ابن المكاتب قال في قولهما المكاتب يضمن نصف قيمته واما في قول
ابي حنيفة نصفه لشريك المكاتب والنصف الاخر في مال ابيه على حاله ولا يخدم واحدا منهما
وانما هو بمنزلة عبد بين رجلين كاتب احدهما نصيبه باذن صاحبه فلا يخدم واحدا منهما ولكن ما
اكتسب من مال يكون بينهما وفي نوادر بشر عن ابي يوسف مكاتب ولدله اولاد من امته ثم مات عن
وفاء فلم يود مكاتبته حتى مات بعض اولاده من الامة وترك ميراثا فانه يودى ما على المكاتب من تركته
ويكون ما بقي ميراثا لامه واخويه وكذلك لو كان الولد معه في عقد الكتابة ثم مات بعد ابيه ثم ادت

وترك الفي درهم دينا له على رجل وبدل الكتابة الف درهم فاكتسب الابن الف درهم واداها
في مكاتبة ابيه ثم خرج دين الاب وله ابن اخر فان الالفين ميراث بينهما نصفان ولا يرجع
الابن الذى ادى المكاتبة في الالفين بما ادى لان الكتابة عليه يوخذ بها كما كان يوخذ الاب به
كذلك ان اداها من كسبه بعد خروج الالفين وان لم يود الابن ذلك من كسبه كان له ان يودى
من مال الاب وما اكتسبه بعد موت ابيه يكون له وكذلك لو كان المكاتب ترك الفي درهم
وصح وبدل الكتابة الف درهم غلة فاداها ابنه من مال اكتسبه بعد موت الاب كانت الوصح
بينه وبين الاخ ميراثا وفي المنتقى مكاتب مات وترك دينا على الناس وله ابن مولود في
حال الكتابة فسعى في كتابته وله ابنان حران ايضا ثم مات احد الابنين الحرين ثم خرج مال المكا
على الناس فاديت من ذلك مكاتبته فالحاصل يصير ميراثا بين الابن الحر وبين الولد المولود
في حالة الكتابة ويرث الابن الحر من اخيه الذى مات بعد موت الاب والابن المولود في
حال الكتابة لا يرث من اخيه الذى مات بعد موت الابن والابن المولود في حالة الكتابة ويرث
الابن الحر من اخيه الذى مات بعد موت الاب والابن المولود في حال الكتابة لا يرث من اخيه
الذى مات بعد موت الابن والابن المولود في حالة الكتابة ويرث الابن الحر من اخيه الذى مات
بعد موت الاب وفي الاصل اذا مات المكاتب عن وفاء وعليه ديون لاجنبي ولمولاه سوى
بدل الكتابة وله وصايا من تدبير وغير ذلك يبدا من تركته بدين الاجنبي لان دين الاجنبي اقوى
حتى يبقى عليه بعد العجز ثم بدين المولى ثم ببدل الكتابة فان بقي بعد ذلك شي يقسم بين ورثته
وبطلت وصاياه وقد ذكرنا مسيلة الوصية من قبل فان لم يف الباقي بعد قضاء دين الاجنبي
بدين المولى وبدل الكتابة يبدا ببدل الكتابة ولا يبدا بالدين لوجهين احدهما ان في البداية بالدين
ابتداء ابطاله انتهاء لانه اذا بدا بالدين والباقي لا يفي ببدل الكتابة يموت عبدا ويبطل دين المولى اذ المولى
لا يستوجب على عبده دينا وليس في الكتابة ببدل الكتابة ابتداء ابطال لها انتهاء فكانت البداية
ببدل الكتابة اولى والثاني انه اذا اقبض بجهة الدين لا يصل العبد الى شرف الحرية واذا اقبض بجهة
الكتابة يصل الى شرف الحرية فكان هذا الوجه اولى وان لم يترك مالا الا دينا على انسان فاستسعى
الولد المولود في الكتابة فعجز وقد ايس من الدين ان يخرج فان الولد يرد في الرق لان الدين المايوس كالتاوى
فلا يثبت باعتباره القدرة على الاداء وبدونه قد تحقق العجز فاذا اخرج الدين بعد ذلك فذلك للمولى
لانه كسب عبده واذا مات المكاتب عن وفاء فان ترك ولدا ولد في كتابته فاديت مكاتبته ورث
الولد منه واذا كان الولد منفردا بكتابته وادى مكاتبته بعد موت الاب قبل اداء مكاتبة الاب او
بعده لا يرثه لان عتق هذا الولد يقتصر على وقت ادائه فكان عبدا وقت موت الاب فلا يرثه
واذا مات الرجل عن مكاتب وله ورثة ذكور واناث ثم مات المكاتب عن وفاء فانه يودي
من ذلك مكاتبته فيكون ذلك بين جميع ورثة المولى وما فضل فهو للذكور من ورثة المولى
دون الاناث ان لم يكن للمكاتب وارث سوى ورثة المولى لان الفاضل تركة المكاتب وقد صار
المولى مكاتبا اياه فيكون تركته لورثة المولى بحكم الولاء والولاء يختص بالعصبات وكذلك لو لم
يمت المكاتب حتى ادى اليه المكاتبة او اعتقوه فميراثه للذكور من ورثة المولى والله اعلم

الفصل الثامن في دعوة المولى والامة المكاتبة وفي دعوة ولد المكاتبة المكاتب

قال محمد رحمه الله في الزيادات مكاتب اشترى امة فحبلت في ملكه وولدت فادعى الولد
مولاه لا تصح دعوته الا بتصديق المكاتب وروى عن ابي يوسف رحمه الله انه يصح دعوته من
غير تصديق المكاتب وقاسه على دعوة الاب ولد جارية ابنه فانه يصح من غير تصديق الابن
ووجهه ان للمولى في اكساب مكاتبه حق الملك وهذا الحق اقوى من حق الاب في مال الابن حتى
ان المولى لو تزوج بجارية ابنه يجوز ثم الاب اذا ادعى ولد جارية ابنه تصح دعوته من غير تصديق
الابن فلان تصح دعوة المولى من غير تصديق المكاتب اولى ووجه ظاهر الرواية وهو الفرق بين دعوة
الاب وبين دعوة المولى ان صحة دعوة الاب ما كانت باعتبار حق الملك فانه ليس للاب في مال الابن
حق الملك عندنا ولهذا لو تزوج بجارية ابنه انه يجوز وانما كان باعتبار ان للاب ولاية تملك مال
الابن عند الحاجة وقد مست الحاجة هاهنا الى التملك صيانة لمايه فيثبت الملك مقتضى الاستيلاد
سابقا عليه شرطا لصحته فتبين انه استولد ملك نفسه فلا تتوقف صحة دعوته على تصديق
الابن اما المولى فليس له ملك شي من اكساب المكاتب للحاجة لتصير الجارية ملكا له مقتضى الاستيلاد
فتبين انه استولد ملك نفسه الا ترى انه لو اراد ان ياخذ شيا من اكسابه لحاجة الماكول والملبوس
لا يقدر عليه فبقيت الجارية مملوكة للمكاتب كما كانت لو صحت دعوته انما صحت باعتبار ما له فيها
من حق الملك ولا وجه اليه ايضا لان حقه لا يظهر بمقابلة حق المكاتب لان حق المكاتب راجح لان له
حق الملك وحق التصرف وللمولى حق الملك لا غير فلا يظهر حقه الا بتصديق المكاتب وفرق بين هذه
المسيلة وبين البايع اذا ادعى ولد الجارية المبيعة وقد جاءت به لاقل من ستة اشهر بعد البيع
لان دعوته تصح من غير تصديق احد والفرق ان دعوة البايع انما صحت لحصول العلوق في ملكه حتى
لو توهم ان العلوق لم يكن في ملكه بان جاءت به لستة اشهر فصاعدا من وقت البيع لا تصح دعوته
وعلى هذا التقدير يظهر انها ام ولده وانه باع ام الولد فلا يصح بيعه فبقيت على ملكه فكان مدعيا
ولد جاريته فلم يحتج الى تصديق احد اما هاهنا العلوق لم يكن في ملك المولى لتصح دعوته بناء على
ذلك لان موضوع المسيلة فيما اذا اشترى المكاتب امة وحبلت في ملكه حتى لو كان العلوق في ملك المولى
بان كانت الجارية من كسب العبد قبل الكتابة كاتبه المولى على رقبته واكسابه فجاءت بالولد لاقل من
ستة اشهر من وقت الكتابة فادعاه المكاتب صحت دعوته من غير تصديق احد فثبت انه لا يمكن
تصحيح دعوته بناء على كون العلوق في ملكه لو صحت دعوته انما تصح باعتبار ما له فيها من حق الملك
لكن حقه لا يظهر بدون تصديق المكاتب على ما مر فشرط تصديقه لهذا فاذا صدقه المكاتب ثبت
النسب منه لان الحق لهما لا يعدوهما فاذا تصادقا على ثبات النسب منه ثبت ما تصادقا عليه
فيما بينهما بهذا الطريق قلنا اذا ادعى نسب هذا الولد اجنبي وصدقه المكاتب الاجنبي على ذلك
ثبت النسب من الاجنبي ولانه لما صدق المولى في ذلك فقد ثبت الوطي من المولى بتصادقهما
وبعد ما ثبت الوطي بتصادقهما تصح الدعوة من المولى ويثبت النسب منه لانه صار مغرورا لما نبين
بعد هذا ان شاء الله تعالى وولد المغرور ثابت النسب منه وعن هذا قال بعض اصحابنا رحمهم الله
اذا كان الوطي ظاهرا من المولى جازت دعوته صدقه المكاتب في ذلك او كذبه وكان الولد حرا بالقيمة
يغرم المولى قيمة الولد للمكاتب ويغرم عقرها للمكاتب ايضا وفرق بينه وبين الاب اذا ادعى نسب
ولد جارية ابنه فانه لا يغرم قيمة الولد ويضمن العقر كما في المكاتب لمعنى جامع وهو الغرور فان الاب

صار معرورا في هذا الاستيلاد لاعتماده دليل الملك وهو ظاهر قوله عليه السلام انت ومالك
لابيك كما ان المولى صار معرورا لاعتماده دليل الملك في المكاتبة وهو ملك الرقبة وحكم الغرور ما ذكرنا
اصله اذا اشترى جارية واستولدها فاستحقت من يده وجه الفرق على ظاهر الرواية هو انه
ليس للاب في جارية الابن ما يكفي لثبات النسب من حقيقة الملك او حق الملك او دليل الملك انما
الثابت مجرد تاويل باعتبار ظاهر الاضافة وانه يكفي لاسقاط الحد اما لا يكفي لثبات النسب ولا ملك
بدون التملك فيثبت التملك مقتضى الاستيلاد سابقا عليه شرطا للصحة فتبين انه وطي
ملك نفسه ومن وطي ملك نفسه فالولد يعلق حر الاصل من غير قيمة ولا يلزم عقر الجارية فاما
المولى فله في جارية المكاتب ما يكفي لثبات النسب وهو حق الملك وقد ظهر ذلك الحق بتصديق
المكاتب فلا حاجة الى اثبات التملك مقتضى الاستيلاد سابقا عليه بل بقيت الجارية على ملك المكاتب
فكان واطيا ملك المكاتب معرورا على وجود سبب الملك ظانا انها ملكه وحكم الغرور ما ذكرنا ولا تصير
الجارية ام ولد للمولى في الحال الا رواية رواه ابن سماعة عن ابي يوسف بخلاف الاب اذا استولد
جارية ابنه فانها تصير ام ولد له الفرق على ظاهر الرواية ما ذكرنا ان الاب يملك الجارية بمقتضى
الاستيلاد سابقا عليه فتبين انه استولد ملك نفسه فتصير ام ولد له ولا كذلك المولى فلهذا
لا تصير ام ولد للحال وليس من ضرورة ثبات النسب ثبوت امية الولد للحال الا ترى ان النسب ثبت
في فصل الغرور والشبهة والنكاح ولا تثبت امية الولد للحال قال وتعتبر قيمة الولد يوم الولادة
فرق بينه وبين الولد المغرور فان في الولد المغرور تعتبر القيمة يوم الخصوص والفرق وهو ان في
مسئلتنا لما صدق المكاتب المولى في دعوة الاستيلاد فقد زعم ان الحرية تثبت من وقت العلوق لان
للمولى حق الملك في اكساب المكاتب يظهر ذلك عند تصديق المكاتب وحق الملك كحقيقة الملك في
دعوى الاستيلاد فصار المولى متلفا الولد على المكاتب من وقت العلوق لكن لا يمكن اعتبار قيمته قبل الولادة
لانه اول وقت يظهر له قيمة فاما المستحق لم يصدق المشتري في الدعوة فالولد علق رقيقا في حق المستحق
الا ان الشرع اثبت للمشتري ولاية المنع بالقيمة فكان الوقت وقت تقرر النسب ووقت المنع وقت
الخصومة فاعتبرت قيمته وقت الخصومة فرق بين مسئلتنا هذه وبين مسئلة الغرور من وجه اخر
فان هناك لو علم المشتري بحال البائع انه غاصب لا يثبت الغرور لزوال سبب الغرور وهو نفاذ الشراء بزعمه
وهاهنا لو علم المولى بحال الجارية انها لا تحل له يثبت الغرور ايضا لبقاء سبب الغرور وهو قيام الملك للمولى
في رقبة المكاتب هذا الذي ذكرنا اذا جاءت الامة بالولد لستة اشهر منذ اشتراها المكاتب حتى كان
العلوق في ملك المكاتب فادعاه المولى لا تصح دعوته ولا يثبت النسب بدون التصديق المكاتب واذا
صدقه المكاتب حتى يثبت النسب كان عبدا على حاله كذلك اذا اشترى المكاتب غلاما من السوق
وادعى المولى نسب هذا الغلام لا تصح دعوته الا بتصديق المكاتب واذا صدقه وثبت النسب كان
عبد المكاتب على حاله فرق بين هذا وبين الوجه الاول وهو ما اذا كان العلوق في ملك المكاتب والفرق
وهو ان حرية الولد فيما اذا كان العلوق في ملك المكاتب ما كان لاجل ثبوت النسب من المولى لان العتق
بالقرابة كالعتق بالاعتاق ولو اعتق المولى عبدا من اكساب مكاتبه لا يعتق فكذا لا يعتق بالقرابة بهذا
الطريق قلنا المكاتب اذا اشترى ابن مولاه وهو معروف النسب منه انه لا يعتق ولكن حرية الولد باعتبار
الغرور فانه بنى الاستيلاد على سبب الحق في الجارية وهو ملك الرقبة في المكاتب وولد المغرور حر بالقيمة

اما اذا لم يكن العلوق في ملك المكاتب فالمولى لا يصير معرورا لانه ما بنى الاستيلاد على سبب الحق
في الجارية فلهذا لم يعتق الولد قال محمد رحمه الله في الزيادات ايضا رجل اشترى عبدا او كاتبه
ثم ان المكاتب كاتب امة له ثم ولدت المكاتبة ولدا فادعاه مولى المكاتب فالمسئلة على وجوه ان كان
صدقاه في ذلك يعني المكاتب والمكاتبة او كذباه في ذلك او صدقه احدهما وكذبه الاخر واما ان جاءت
بالولد لاقل من ستة اشهر منذ كوتبت او لاكثر فان صدقاه في ذلك او صدقته المكاتبة يثبت النسب منه
وان كذباه في ذلك او كذبته المكاتبة لا يثبت النسب فالعبرة في هذا الباب لتصديق المكاتبة لانه تصديق
لا لتصديق المكاتب والفرق ان ولد المكاتبة من كسبها وقد صارت هي احق بنفسها وكسبها وصار المكاتب
كالاجنبي عنها فصارت العبرة لتصديقها فاما امة المكاتب ما صارت احق بنفسها ومكاسبها بل المولى
احق بها فكان العبرة لتصديق المولى لهذا فاذا صدقته في ذلك يثبت النسب لان مولى المكاتب لا يكون
ادنى حالا من الاجنبي ولو ادعى اجنبي نسب هذا الولد وصدقته المكاتبة يثبت النسب بان تزوج نفسها منه
فيثبت به النسب وان كان النكاح فاسدا فكان تصديقها اياه اكتساب سبب يثبت به النسب وهي قادرة
على ذلك فيثبت به النسب وكان العقر لها ان ولدت لاكثر من ستة اشهر من وقت كتابتها وان ولدت لاقل
من ستة اشهر في العقر للمكاتب لحصول العلوق في ملكه ثم هذا الولد يكون مكاتبا مع امها ولا يكون حرا
بخلاف ولد امة المكاتب والفرق ان حرية ولد امة المكاتب انما كانت لاجل الغرور ولا غرور هاهنا وهذا
لان رقبة المكاتب وان كانت مملوكة للمولى في الفصلين الا ان ملك الرقبة انما يكون سببا لملك الكسب
اذا كان الكسب محلا للتملك والامة محل للتملك واذا صح السبب في محله وامتنع الحكم لمانع ثبت الغرور
فاما المكاتبة فليس بمحل للملك فبطل السبب هاهنا لوقوعه في غير محله فلا يثبت الغرور ولو ثبت الغرور
هاهنا الا انه لا يمكن القول بحرية الولد هاهنا بخلاف ولد امة المكاتب بيانه وهو ان حرية ولد المغرور
تثبت بالقيمة باجماع الصحابة وتعذر ايجاب القيمة هاهنا لانها لو وجبت اما ان يجب للمكاتب او للمكاتبة
لا وجه الى الاول لان المكاتب صار كالاجنبي عن اكتساب مكاتبته وولدها من كسبها الا ترى انه لو قتل هذا
الولد فالقاتل يغرم القيمة للمكاتبة لا للمكاتب ولا وجه الى الثاني لانه لو وجبت القيمة لها وجبت لاجل العتق
فيجب لها ضمان العتق في اولادها والمكاتب لا يجب له ضمان العتق في اولاده لان المكاتبة بعقد الكتابة
تسعى لتحصيل الحرية لنفسها ولولدها فتحصيل الحرية لولدها تحصيل مقصودها فكيف تستوجب
القيمة لاجلها بخلاف ولد امة المكاتب لان هناك لو اوجبنا القيمة للمكاتب يعتق ولد امته والمكاتب
والمكاتب لا يسعى لتحصيل العتق لولد امته فان قيل لا بل ايجاب القيمة للمكاتبة ممكن مع تحصيل
مقصودها في حرية الولد الا ترى ان المكاتبة اذا غرت رجلا فتزوجت نفسها منه على انها حرة
فولدت ولدا كان الولد حرا بالقيمة لها قلنا هناك ليس في حرية الولد تحصيل مقصودها لان
قصدها ان تعتق هي وولدها على وجه تصير هي وولدها مولى لمولاها وهناك اذا وجبت القيمة
وحكم بحرية الولد يحكم بحريته من الاصل من غير ولاء فلا يكون الولد مولى لمولاها فلا يكون فيه
تحصيل مقصودها فيمكن ايجاب القيمة لها فان قيل هذا المعنى ليس بصحيح فانا اذا اوجبنا القيمة في
مسئلتنا وحكمنا بحرية الولد حكمنا بحريته من الاصل من غير ولاء فلا يكون فيه تحصيل مقصودها
ايضا قلنا لا بل هو صحيح لان مولاها هنا المكاتب والمكاتب ليس من اهل الولاء فلم تكن هي قاصدة ان يكون
ولدها مولى لمولاها بل تقصد عتق الولد لا غير وانه حاصل فقد حصل مقصودها فتعذر ايجاب

القيمة بخلاف تلك المسئلة لان هناك مولى المكاتبة من اهل الولاء فكانت قاصدة عتق
ولدها على وجه تصير هي وولدها مولى لمولاها وهذا المقصود هناك تم لا يحصل اما هاهنا
بخلافه واذا ثبت ان الولد يكون مكاتبا مع الام فالمسئلة بعد ذلك على وجهين ان ادت الام
بدل الكتابة عتقت وعتق الولد معها تبعا لها وان عجزت وردت في الرق اخذ المولى ابنه بالقيمة
لانها لما عجزت صارت امة للمكاتب ودعوة المولى قايمة فيكون مدعيا ولد امة المكاتب والمكاتب
من اهل ان يستحق قيمة ولد امته فتجب القيمة وثبت الحرية لما مر غير ان هاهنا لا يحتاج الى تصديق
المكاتب واذا ثبت الحق له لوجود التصديق يوم الدعوة ممن اليه التصديق تعتبر قيمة الولد هاهنا
يوم عجز المكاتبة لان قيمة الولد انما تجب بمنع الولد واستهلاكه وذلك بثبوت الحرية في الولد ووقت
ثبوت الحرية في الولد وقت عجز المكاتبة فتعتبر قيمته يوم عجز المكاتبة لهذا فان كذبته المكاتبة
وصدقه المكاتب لا يثبت النسب لما بينا ان العبرة في هذا الباب لتصديق المكاتبة ولم توجد ويكون
الولد مكاتبا معها انه ان ادت بدل الكتابة عتقا وان عجزت وردت في الرق صارت امة للمكاتب وقد
وجد التصديق من المكاتب وظهر ان ولاية التصديق والتكذيب له لانفساخ الكتابة من الاصل
وكان الولد حرا بالقيمة لانه لما انفسخت الكتابة من الاصل ظهر تاويل الملك للمولى في الجارية
وقت العلوق وظهر انه صار مغرورا غير ان ولدته لاقل من ستة اشهر منذ كوتبت تعتبر قيمة الولد
دون الولادة وان جاءت به لستة اشهر منذ كوتبت تعتبر قيمة الولد يوم العجز والفرق ان في
الوجه الاول تيقنا ان العلوق كان في ملك المكاتب سابقا على حق المكاتبة لان حقها يثبت بالكتابة
والعلوق كان قبل الكتابة فعند ثبوت النسب يصير المولى مستهلكا الولد على المكاتبة من ذلك
الوقت الا انه لا يمكن اعتبار قيمة الولد حال كونه مجتنا فاعتبرناه في اول اوقات الامكان وهو ما بعد
الولادة فاما في الوجه الثاني حصل العلوق بعد ثبوت حق المكاتبة وبعد ما صار المكاتب كالاجنبي
عنها فلم يصر المولى مستهلكا الولد على المكاتب من ذلك الوقت اذ لا حق للمكاتب في ذلك الوقت
وانما يصير مستهلكا عليه وقت ثبوت حقه وهو وقت العجز فاعتبر قيمته يوم العجز لهذا اوضح الفرق
ان في الوجه الاول لما كان العلوق سابقا على حق المكاتبة كان العلوق في زمان المكاتب غير محجور
عن التصرف فيها فعند زوال حق المكاتبة بالعجز يمكن اسناد التعلق الى وقت العلوق فيثبت
النسب وثبت الحرية من وقت العلوق فصار مستهلكا الولد من ذلك الوقت اما في الوجه
الثاني لما كان العلوق بعد ثبوت حق المكاتبة كان العلوق في زمن المكاتب محجورا عن التصرف فيها
فلا يمكن اسناد التصديق الى ذلك الوقت بل بقي مقصورا على وقت ثبوت حق المكاتب وهو
وقت العجز فاعتبرت قيمته وقت العجز لهذا هذا اذا صدقه احدهما دون الاخر واذا كذباه لا
يثبت نسب الولد لان في تكذيبهما تكذيب المكاتبة وزياده وقد ذكرنا ان المكاتبة لو كذبته بانفرادها
لا يثبت النسب منه فهاهنا اولى ويكون الولد مع الام مكاتبين للمكاتب ان ادت بدل الكتابة
عتقا وان عجزت صارا مملوكين للمكاتب ولم يثبت النسب لانها لما عجزت صارا مملوكين للمكاتب فكان
المولى مدعيا ولد امة المكاتب فلا يثبت النسب الا بتصديق المكاتب ولم يوجد هاهنا تصديق من
المكاتب اصلا واما اذا صدقاه جميعا يثبت النسب من المولى لان في تصديقهما اياه تصديق
المكاتبة وزيادة لو صدقته المكاتبة بانفرادها قد ذكرنا انه يثبت النسب منه فهاهنا اولى بعد هذا

ينظر ان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ كاتبها المكاتب حتى كان العلوق في ملك المكاتب
كان الولد حرا بالقيمة لانهم تصادقوا على ان الولد علق حرا بحكم الغرور ويكون قيمة الولد للمكاتب
لوجوبها بسبب كان قبل الكتابة وتعتبر قيمته يوم الولادة لما قلنا قبل هذا وان جاءت به لستة
اشهر منذ كاتبها المكاتب فالولد مكاتب لما مر انه لا يمكن اثبات الحرية في ولد مكاتبة المكاتب ما دامت
مكاتبة لم تعجز بعد فان عجزت ح ياخذ المولى الولد بالقيمة وتعتبر القيمة يوم العجز على ما قال في
الزيادات ايضا المكاتب اذا كاتب امته ثم ادى المكاتب بدل الكتابة وعتق ثم ولدت المكاتبة ولدا
فادعاه المولى فان ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت العتق ولاكثر من ستة اشهر منذ كوتبت
هذا وما لو ولدت قبل عتق المكاتب سواء فان ولدت لاكثر من ستة اشهر من وقت العتق فادعاه
المولى ينظر ان زعم المولى انه وطيها بعد العتق فصدقاه او صدقه احدهما لا يثبت نسب الولد من
المولى اصلا لانه استولدها وليس له فيها حق الملك ولا تاويل الملك فكان هذا الولد حاصلا من
الزنا وبالزنا لا يثبت النسب وان زعم المولى انه تزوجها بعد عتق المكاتب فولدت منه على فراشه
فان صدقاه جميعا او صدقته المكاتبة وكذبه المكاتب يثبت النسب اما اذا صدقاه جميعا فلانهما
يملكان اثبات الفراش عليها فكان تصديقهما اياه بمنزلة اكتساب سبب الفراش وهما يقدران
عليه فيثبت به النسب واما اذا صدقته المكاتبة فانها تملك اثبات الفراش على نفسها بان تزوج
نفسها فيثبت به النسب وان كان فاسدا فصار تصديقهما بمنزلة اكتساب سبب الفراش وهي قادرة
عليه فيثبت به النسب ولا يعتق الولد لانه استولد مكاتبة معتقه بحكم النكاح ومن استولد
مكاتبة معتقه بحكم النكاح لا يعتق الولد بل يكون مكاتبا تبعا للام فان ادت بدل الكتابة عتقت
وعتق الولد معها وان عجزت كانت امة للمكاتب وولدها عبد للمكاتب لا ياخذه المولى بالقيمة كما لو
كان النكاح ظاهرا وعجزت المكاتبة وان كذبته المكاتبة وصدقه المكاتب لا يثبت النسب لانه لا
يملك اثبات الفراش عليها اصلا فلا يعتبر تصديقه فان عجزت المكاتبة بعد ذلك وردت في الرق
صارت امة للمكاتب المعتق فنفذ اقراره عليها بالنكاح بانه يملك انشاء النكاح عليها وثبت
النسب ولا يعتق الولد كما لو كان النكاح ظاهرا وان زعم المولى ان هذا الولد ابنه بوطي كان منه قبل
عتق المكاتب فان صدقاه جميعا يثبت النسب من المولى ويكون مكاتبا مع امه لانهم تصادقوا ان العلوق
كان والمكاتب مكاتب على حاله فالدعوة حصلت في ولد مكاتبة المكاتب وقد اتصل بها التصديق
من المكاتبة ومن ادعى ولد مكاتبة المكاتب واتصل بها التصديق من المكاتبة يثبت النسب وكان
الولد مكاتبا مع امه كذا هاهنا فان عجزت بعد ذلك وردت في الرق اخذ المولى الولد بقيمته يوم
عجزت لانها لما عجزت وردت في الرق انفسخت الكتابة من الاصل وتبين ان الدعوى في ولد امة
المكاتب وقد اتصل بها التصديق من المكاتب فان صدقته المكاتبة وكذبه المكاتب يثبت النسب
لان الحق في التصديق لها وقد وجد والولد رقيق لما مر فان عجزت وردت في الرق كان الولد مع امها
مملوكين للمكاتب لان المكاتب منكر كون العلوق سابقا على عتقه فيكون منكرا كون المولى مغرورا
وبعد العجز صار الملك منه في الجارية والولد فكانت الجارية المكاتبة بتصديق المولى فيما ادعاه
مريدة ابطال ملك استحقه المكاتب في الولد وهي لا تملك ذلك وان كذبته المكاتبة وصدقه
المكاتب لا يثبت النسب لما مر فان قبل الكتابة ولدت في الرق اخذ المولى الولد بالقيمة لان المكاتب

مصدق في حق نفسه وبعد العجز خلص الحق له فيعمل بتصديقه فياخذ المولى الولد بالقيمة
وتعتبر قيمته يوم العجز لما قال محمد رحمه الله في الزيادات ايضا مكاتب كاتب امة له
ثم اشترت المكاتبة امة فولدت الامة ولدا ثم ادعى مولى المكاتب الولد لا يثبت النسب بدون
التصديق والمعتبر تصديق المكاتبة لان الجارية مع ولدها اكساب المكاتبة وقد صارت هي احق
بنفسها واكسابها فصارت العبرة لتصديقها فاذا صدقته في ذلك يثبت النسب منه لما ذكرنا
ولا يعتق الولد لان الولد المكاتب ابعد عن المولى من ولد المكاتبة ثم الحرية لا تثبت في ولدها قبل
العجز على ما مر ففي ولد امتها اولى واذا لم يعتق الولد كان عبدا للمكاتبة ولا يكون مكاتبا بخلاف ولد
المكاتبة والفرق ان ولد المكاتبة انما كان مكاتبا لسراية كتابتها الى الولد وكتابتها لا تسري الى ولد الامة
فان عجزت المكاتبة بعد ذلك صارت هي وامتها مملوكتان وصار المولى مدعيا ولد امة المكاتبة وقد
صح تصديقها قبل العجز وصار كتصديق المكاتب بعد العجز وان جاءت به لاقل من ستة اشهر منذ
اشتراها المكاتبة فالولد لا يكون حرا لان العلوق ما كان في ملك المكاتب بيقين فانعدم الغرور
فلو ان المكاتب لم يعجز حتى ادى المكاتب بدل الكتابة وعتق ثم عجزت المكاتبة وردت في الرق
او مات المكاتب عن وفاء ثم عجزت فالجواب ما ذكرنا فيما اذا لم يعتقها ان جاءت بالولد لاكثر
من ستة اشهر منذ ملكها المكاتبة عتقت الولد وما لا فلا لما ذكرنا ان الاعتبار للعلوق حال قيام
تاويل الملك ولو لم يكن شيء من ذلك ولكن عجز المكاتب او مات عاجزا فقد صار عبدا للمولى
وصارت المكاتبة مكاتبة للمولى وتبين ان المولى ادعى ولد مكاتبته وصدقته المكاتبة وقد
مر الكلام فيه من قبل

الفصل التاسع في دعوة المكاتب الولد

قال محمد رحمه الله في الزيادات مكاتبان بينهما جارية جاءت بولد فادعياه ثبت نسبه منهما
اما ثبوت النسب فلان للمكاتب في كسبه حق الملك وانه يكفي لثبات النسب كحقيقة الملك
واما ثبوته منهما فلتساويهما في سبب استحقاق النسب ويصير الولد مكاتبا معهما داخلا في كتابتهما
لانه ولد في حالة الكتابة والولد المولود في حالة المكاتبة يكون مكاتبا تبعا وتصير الجارية
بمنزلة ام الولد وليس معناه انها تستحق الحرية كام ولد الام لان المكاتب لا يملك ايجاب الحرية في
اكسابه ولكن معناه انه يمتنع بيعها كما يمتنع بيع ام ولد الحر وهذا لان حق الام في الاستيلاد تبع لحق
الولد وقد ثبت حرمة البيع في حق الولد فيسري ذلك الى الام فان ادى احدهما بدل الكتابة عتق
لوجود شرط العتق في حقه وهو الاداء وعتق نصيبه من الولد تبعا له لانه داخل في كتابته
وبقي نصيب الاخر مكاتبا مع الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان عند ابي حنيفة الاعتاق يتجزى
ولا ضمان في الولد اما على المكاتب المعتق لان العتق عند الاداء يقع من جهة المولى لا من جهة المكاتب
ولهذا كان الولاء للمولى فلا يمكن ايجاب الضمان على المكاتب بسبب عتق ثبت من جهة المولى
واما على المولى لان العتق من جهة المولى عند الاداء ثبت باعتاق حكمي والضمان لا يجب باعتاق
حكمي كما لو ورث قريبه ولو وجد من المولى الاعتاق الحقيقي بان اعتق ولد المكاتب حقيقة
لا يجب الضمان ايضا لانه لو وجب وجب للمكاتب وتعذر ايجابه للمكاتب لان المكاتب بعقد
الكتابة يستحق حرية الولد لان عقد الكتابة كما انعقد لحرية المكاتب انعقد لحرية ولده فكيف يجب
الضمان على المولى للمكاتب مما استحقه المكاتب بعقد الكتابة واما على الولد فلهذه العلة واما الجارية

فنصيب

فنصيب الذي عتق منها ام ولد الذي عتق بمنزلة ام ولد الحر لانه تحقق ملكه فيها فتحققت امية
الولد في نصيبه منها ونصيب الاخر على حاله بمنزلة ام ولد المكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله
وكان ينبغي ان تصير الجارية كلها ام ولد للذي عتق بمنزلة ام ولد الحر لان الاهل في الاستيلاد
التكميل والجواب هكذا هذا اذا كان المحل قابلا للنقل من ملك الى ملك اما اذا لم يكن فلا الا ترى
ان المدبرة اذا كانت بين اثنين استولدها احدهما لا يتكامل الاستيلاد عند ابي حنيفة رحمه الله
اذا ثبت هذا فنقول بان نصيب الاخر ليس بقابل للنقل من ملك الى ملك الا ترى انه امتنع بيعه
فامتنع القول بتكميل الاستيلاد لهذه الضرورة ولا ضمان على الذي عتق في نصيب صاحبه من
الجارية عند ابي حنيفة لانه لم يتغير نصيب صاحبه ولم يتملكه المعتق هذا كله قياس قول ابي حنيفة
رحمه الله واما على قياس قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اذا ادى احدهما حتى عتق نصيبه من الولد
عتق الباقي من الولد ايضا لان الاعتاق عندهما لا يتجزى ولا ضمان في الولد ولا سعاية عليه
لما مر وصارت الجارية كلها ام ولد للذي عتق لان امتناع النقل في الولد ان كان لاجل الكتابة
فان الولد المولود في حالة الكتابة مكاتب فصار امتناع النقل في نصيب صاحبه من الجارية بهذه
الواسطة مضافا الى الكتابة فكان نصيب الشريك من الجارية مكاتبا قلنا وقيام الكتابة في نصيب
الشريك لا يمنع تكامل الاستيلاد عندهما لان الكتابة في نصيب الشريك قابلة للفسخ وهما يقولان
تكامل الاستيلاد فيما يقبل الفسخ فانفسخت الكتابة في نصيب الاخر وثبت تكامل الاستيلاد وعليه
وعليه قيمة نصيب صاحبه موسرا كان او معسرا لانه ضمان التملك فلا يختلف باليسار والاعسار
ولو انه حين ادى احدهما عجز الاخر بعد ذلك فعلى قول ابي حنيفة عتق نصيب المودي من الولد
وصار نصيب الاخر عبدا تبعا له لما مر وصارت الجارية كلها ام ولد للمودي لزوال المانع من
تكميل الاستيلاد وضمن المودي نصف قيمة الجارية لمولى العاجز موسرا كان او معسرا لانه
تملك نصيبه بالاستيلاد ولا ضمان عليه في الولد لما ذكرنا ان العتق ما ثبت من جهته ولكن يسعى
الولد في نصف قيمته لمولى العاجز لانه الى الان انما كان لا يسعى لانه لو سعى سعى لابيه وتعذر ايجاب
السعاية للاب لما مر اما هاهنا لو سعى لمولى الاب ومولى الاب يستحق السعاية عليه وقد احتبس
عنده ملكه لان بانفساخ كتابة الاب انفسخت الكتابة في حقه تبعا فكان هذا النصف
حق المولى بعد العجز وقد احتبس عند الولد حكما لعتق نصيب المودي وتضمين المودي متعذر
فتجب السعاية على الولد رعاية لحق المولى وصيانة لملكه فرق بين هذا وبينما لو كانت جارية بين
رجلين حرين فولدت ولدا فادعاه احدهما صارت الجارية كلها ام ولد له وضمن نصف قيمتها
ونصف عقرها لشريكه ولم يسع الولد في شيء لشريكه وان كان معسرا والفرق ان الدعوة في
المسئلتين دعوة استيلاد ودعوة الاستيلاد تستند الى وقت العلوق وامكن استنادها الى
وقت العلوق في تلك المسئلة لانه ليس في اسنادها ابطال نسب او عقد فصار نافذا الى
ملكه فصار مستولدا جارية نفسه ومن استولد جارية نفسه كان ولده حر الاصل حر العلوق
ولم يكن عليه سعاية اما في مسئلتنا تعذر اسنادها الى وقت العلوق لان في اسنادها ابطال النسب
من العاجز ولا سبيل الى ابطال النسب بعد ثبوته ودعوة الاستيلاد اذا لم تستند الى وقت العلوق
صارت دعوة تحرير فصار الولد كعبد بين اثنين اعتقه احدهما وهو معسر فكان عليه ان يسعى

هذا كما لو اشترى رجلان جارية ومعها ولدها فادعى احدهما ذلك الولد وهو معسر ثبت
النسب منه وصارت الجارية ام ولد وكان على الولد ان يسعى في نصف قيمته للساكت
لان دعوته لم تستند الى وقت العلوق لان في اسنادها ابطال البيع فصارت دعوة
تحرير فصار كعبد بين اثنين اعتقه احدهما وهو معسر واما على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
فالجواب ما ذكرنا قبل عجز الاخر الا ان هاهنا الولد يسعى في نصف قيمته لمولى العاجز بخلاف
ما قبل العجز والفرق ما قلنا لابي حنيفة رحمه الله ولو لم يعجز الاخر بعد ما ادى احدهما ولكن ادى
وعتق لم يذكر محمد رحمه الله هذا الفصل في الكتاب والجواب ان على قياس قول ابي حنيفة
عتق الولد على المكاتبين لان عنده الاعتاق يتجزى فحين ادى احدهما اولا عتق عليه نصيبه
من الولد لا غير فاذا ادى الاخر بعد ذلك عتق عليه نصيبه ايضا وكانت الجارية ام ولد لهما
وعلى قياس قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حين ادى احدهما عتق كل الولد عليه لعدم تجزى
الاعتاق من غير ضمان ولا سعاية وصارت الجارية كلها ام ولد ولا يتغير هذا الحكم بعتق الاخر ولو
لم يود واحد منهما شيا حتى عجز احدهما فان الولد مكاتب مع الذي لم يعجز اعندهما وهو ابنهما
كما كان اما هو ابنهما لان النسب بعد ثبوته لا يقبل التحويل من موضع الى موضع فبقي ثابتا كما كان واما
هو مكاتب مع الذي لم يعجز لانه لما عجز احدهما انفسخت الكتابة في حقه فانفسخت في نصيبه
من الولد ونصيب المكاتب من الولد مكاتب والكتابة عندهما غير متجزية فيصير جميع الولد مكاتبا
مع الذي لم يعجز ويضمن المكاتب الذي لم يعجز موسرا كان او معسرا نصف قيمة الولد لمولى المكاتب
الذي عجز لانه لما صار الولد مكاتبا مع الذي لم يعجز صار متملكا نصيب الاخر وضمان التملك
لا يختلف باليسار والعسار ولم يذكر حكم الام في هذا الفصل وينبغي على قياس قولهما ان
تصير ام ولد الذي لم يعجز اذ لا مانع من تكميل الاستيلاد واما على قول ابي حنيفة ينبغي ان يكون
نصف الولد مكاتبا مع الذي لم يعجز ونصفه يكون رقيقا لمولى الذي عجز لان الكتابة عنده متجزية
واما الجارية فمن مشايخنا من قال على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله تصير الجارية كلها ام ولد للذي
لم يعجز لزوال المانع من تكميل الاستيلاد على ما مر وذكر على الرازي رحمه الله في مسائله والكرخي ان على
قياس قول ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون نصفها ام ولد للمكاتب ونصفها يكون رقيقا
لمولى الذي عجز لان الام تابعة للولد في مثل هذا ثم الولد نصفه مكاتب ونصفه رقيق
لمولى الذي عجز فكذا الام ولو لم يود واحد منهما ولم يعجز ولكن مات احدهما وترك وفاء ببدل الكتابة
وفصلا فان مولى الميت يستوفي بدل الكتابة من تركته ويحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء
حيوته على ما عرف من اصلها ثم عند ابي حنيفة رحمه الله يعتق نصف الولد تبعا لابيه والنصف
الاخر يبقى مكاتبا تبعا للاب الاخر لان العتق عنده متجزى والكتابة كذلك فان ادى الاخر
عتق وعتق الابن كله ولا يرث اباه الاول عند ابي حنيفة رحمه الله لانه معتق البعض حين مات
الاب الاول ومعتق البعض لا يرث شيا وان لم يود الاخر ولكن عجز فالابن يسعى في نصف
قيمته لمولى العاجز ويحكم بحريته لانه معتق البعض ومعتق البعض لا يترك كذلك ما لم يخرج الى
الحرية بالسعاية واما الجارية فقد صار نصفها ام ولد للذي مات عن وفاء في حال حيوته وحر
وعتقت بموته حرا كما هو الحكم في ام ولد الحر ونصيب الاخر لا يترك رقيقا فيسعى في نصف قيمتها

للمكاتب الحي ويحكم بحريتها فرق ابو حنيفة رحمه الله بين هذا وبين ام ولد الحرين يعتقها
احدهما او يموت احدهما حتى عتق نصفها حيث لا يسعى في النصف الباقي والفرق ان ثمة
ثبت امية الولد حقيقة وثبت فيها حق الحرية حقيقة بحيث لا يتوهم عودها الى الرق فسقطت
ماليتها وتقومها عند ابي حنيفة ولا ضمان ولا سعاية بدون التقوم اما هاهنا لم تثبت امية
الولد حقيقة وثبت فيها شبهة الحرية وانما امتنع بيعها تبعا للولد ولهذا يتصور عودها
الى الرق بعجز المكاتبين وبدون حق الحرية لا يسقط تقومها وماليتها فكانت صفة المالية والتقوم
لنصيب الحي باقية وقد احتبس عندها حكمه لنفاذ العتق في النصف فيعتبر في نصف
قيمتها هذا كله قياس قول ابي حنيفة رحمه الله واما على قياس قول ابي يوسف ومحمد اذا حكمنا
بحرية الميت في اخر جزء من اجزاء حيوته حكمنا بحرية الولد كلا لان العتق عندهما لا يتجزى
ولا ضمان في الولد ولا سعاية عليه لما قلنا قبل هذا الا ان يعجز الاخر حتى يسعى الولد في نصف
قيمته للمولى العاجز ولا يرث الابن من المكاتب الميت شيا لان نصفه عتق مع المكاتب الميت في اخر
جزء من اجزاء حيوته تبعا له والنصف الاخر عتق بطريق السراية عن ذلك النصف فيقع عتق
النصف الباقي مقارنا للموت او بعده ومن شرط استحقاق الارث ان يكون كله حرا وقت الموت
فان قيل العتق عندهما لا يتجزى فاذا ثبت في نصف الولد واستند الى اخر جزء من اجزاء حيوته
الميت يثبت في الكل فهذا حر مات عن ولد حر فينبغي ان يرث والجواب عن هذا ان يقال بان اسناد
العتق انما كان بطريق التبعية وفي النصف هو تابع للمكاتب الميت فيستند العتق فيه ضرورة
فاما النصف الاخر فليس بتابع للمكاتب فلا يظهر اسناد العتق فيه فكان عتق ذلك النصف مقارنا
للموت او بعده توضيحه ان النصف الذي هو تابع للمكاتب الميت تعلق عتقه بكتابة الميت فمن
اعتباره بها وجب استناده الى السبب السابق فاما النصف الاخر لما لم يكن تابعا له لم يستحق
الحرية بذلك السبب وانما استحقه ضرورة عدم التجزى فيعتبر حال ما وجب حريته وهو الاداء
الذي يحصل بعد الموت فيكون رقيقا وقت المكاتبة الميت فلهذا لا يرث واما الام فانها تصير
ام ولد للميت تعتق بموته ويجب في ماله نصف قيمتها للمكاتب الحي ياخذ ذلك من تركته بعد اداء
بدل الكتابة ذكر بعد هذا في الكتاب سوالا فقال كيف يسعى الولد في نصف قيمته للمولى العاجز
عندهما وهما لا ينقصان العتق ومعنى هذا السوال انهما لما كانا لا ينقصان العتق يثبت العتق في كل
الولد قبل عجز الاخر وما لم يعجز الاخر لا يثبت حق المولى في ولده فحال ما عتق كل الولد لم يكن حق
المولى ثابتا فيه فلماذا يسعى للمولى العاجز ذكر السوال ولم يذكر الجواب ومشايخنا اجابوا فقالوا بان
الحق للمولى كان ثابتا في المكاتب وفي الولد لان ولد المكاتب يصير مكاتبا على مولى الاب تبعا للاب
ومن ضرورته دخوله في ملكه الا ان حق المكاتب كان مقدما في الولد على حق المولى فاذا زال
حق المكاتب ظهر حق المولى فوجبت السعاية للمولى لاحتباس ملك المولى عنده لا ان حق المولى ثبت
في الولد الان قال مكاتبة بين رجلين جاءت بولد فادعاه احدهما صحت دعوته لقيام ملكه في نصفها
وثبت نسبه منه وصار نصيبه من الجارية ام ولد له وبقي نصيب الاخر مكاتبا غير ام ولد عند
ابي حنيفة رحمه الله لان الكتابة في نصيب الشريك مانعة نقل نصيب الشريك الى ملك المستولد
عنده والاستيلاد متى وقع في محل لا يقبل النقل يتبعض كما في الامة بين اثنين استولدها احدهما وعندهما

صارت الجارية كلها ام ولد للمستولد لان الكتابة في نصيب الشريك عندهما غير مانعة من تكميل الاستيلاد لان الاستيلاد اقوى من الكتابة لانه لا يحتمل الفسخ والكتابة تحتمل الفسخ فيتكامل الاستيلاد وتنفسخ الكتابة في نصيب الشريك وتكامل الاستيلاد صار المستولد متملكا نصيب الشريك وعادت الكتابة الى نصيب الشريك وكملت لبقاء الكتابة في نصيب المستولد وهي غير متجزية عندهما فثبت في النصف الذي يملكه المستولد ضرورة عدم التجزي لو يضمن المستولد لشريكه نصف قيمتها موسرا كان او معسرا لانه تملك نصيب الشريك وضمان التملك لا يختلف باليسار والاعسار ثم اختلف المشايخ في كيفية الضمان بعضهم قالوا يضمن المستولد لشريكه نصف قيمتها قنة لانفساخ الكتابة عندهما وبعضهم قالوا مكاتبة لان هذا فسخ ضروري فلا يظهر في حق الضمان ثم لها الخيار ان شاءت مضت على الكتابة وادت بدل الكتابة وعتقت وان شاءت عجزت نفسها فكانت ام ولد للمستولد تعتق بموته لانه تصدى لها ساعتق كتابة معجلة ببدل واستيلاد موجل بغير بدل ولها في كل نوع فايدة اخرى فكان لها الخيار لهذا فان اختارت المضي في الكتابة ففي رواية هشام في نوادره عن محمد تكون مكاتبة بجميع البدل وذكر الحاكم في المنتقى انها تكون مكاتبة وجه ما ذكر في المنتقى ان الكتابة قد انفسخت في نصيب الشريك ضرورة تكميل الاستيلاد واذا انفسخت الكتابة في نصيب الشريك سقط نصف البدل ثم سرت الكتابة القائمة في نصيب المستولد الى ما بقي فانما سرى بما بقي فيه من البدل وجه رواية هشام ان التملك بالاستيلاد امر حكمي والمكاتب يقبل النقل الحكمي على ما مر فلا ضرورة الى القول بانفساخ الكتابة في نصيب الشريك بل يدخل نصيب الشريك في ملك المستولد مكاتبا واذا لم تنفسخ الكتابة في نصيب الشريك لم يسقط من البدل والدليل على صحة ما قلنا انه لو انفسخت الكتابة في نصيب الشريك لانفسخت في نصيب المستولد لان الكتابة عندهما كما لا تتجزى ثبوتا لا تتجزى انفساخا فلا تعود بعد ذلك مكاتبة الا بتجديد العقد وهي مكاتبة بالاتفاق فدل انه لم تنفسخ الكتابة في شيء منها كذلك لو لم يات بالولد ولكن اقر احد الشريكين انها ام ولد له فهذا والاول سواء لان الاقرار في الاستيلاد بالحكم بمنزلة انشائه والله اعلم

الفصل العاشر في بيان حكم المكاتب اذا كانت واحدة او متفرقة

قال محمد رحمه الله في الزيادات مكاتبان لرجلين كل واحد منهما لرجل على حدة وبينهما جارية جاءت بولد فادعياه فهو ابنهما وقد مر فان ماتا عن وفاء او قتلا معا او احدهما قبل الاخر فاديت مكاتبتهما معا عتقا ويستند عتق كل واحد منهما الى اخر جزء من اجزاء حيوته وعتق الولد تبعا للابوين لان نصف الولد تابع لهذا الاب داخل في كتابته والنصف الاخر تابع للاب الاخر داخل في كتابته وكان مولى للمكاتبين لان عتق الولد ثبت من جميع المكاتبين ولا يرث الابن من واحد لان الابوين معتق البعض في حق كل واحد منهما وقت موته بيانه ما ذكرنا ان نصف الولد تابع لهذا الاب والنصف الاخر تابع للاب الاخر يستند عتق كل نصف الى عتق اصله لا الى عتق الاصل الاخر لان الاستناد من احكام عقد الاصل فانما يظهر في مقدار ما هو تابع له في العقد لا فيما ليس بتابع له كان عتقه مقصورا على الحال فهو معنى قولنا انه معتق البعض في حق كل واحد منهما بكتابة على حدة لان تبعية الولد المكاتبة تكون في العقد فيكون اختلاف العقدين بمنزلة اختلاف المولين فاما اذا كانا لرجل واحد وقد كاتبهما كتابة واحدة وباقي المسئلة بحالها ورث الابن من كل واحد منهما

لان العقد اذا كان واحدا كان لعتق كل واحد من الابوين تعلقا بعتق الاخر لا يتصور عتق احدهما الا ومعه عتق الاخر فاستند عتق كل واحد من الابوين الى ما استند اليه عتق صاحبه واذا استند العتق في كل واحد من الابوين الى حال حيوتهما وظهر الاستناد في صاحبه يظهر استناد العتق في كل الولد في حق كل واحد من الابوين ضرورة لم يحصل عتق كل واحد من الابوين الا والولد حر كله بعتقه فيرث ويرث من كل واحد منهما ميراث ابن كامل عندنا خلافا لزفر والمسئلة معروفة قال ولو كانا لرجلين او لرجل واحد وبينهما ولد وولد في حال كتابتهما من جارية مشتركة بينهما الا ان كتابتهما مختلفة فقتلا معا او على التعاقب وترك كل واحد منهما وفاء فاديت مكاتبة احدهما اولا ثم اديت مكاتبة الاخر فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله عتق الولد تبعا للمكاتبين وولاه لمولى المكاتبين كما لو اديت مكاتبتهما معا وهذا لان العتق عنده يتجزى فانما يعتق بعتق كل واحد منهما نصف الولد الذي هو تابع له لا غير وكذلك الجارية تعتق من جهة المكاتبين وولاهما لمولى المكاتبين ولا يرث الابن من واحد من الابوين لما مر قبل هذا واما على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فالولد يعتق تبعا للاب الذي اديت مكاتبته اولا سواء كان هو الذي مات اولا او اخرا لان عندهما العتق لا يتجزى فاذا اديت مكاتبة احدهما اولا وحكم بحريته وبحرية نصف الولد تبعا له حكم بحرية النصف الاخر ضرورة عدم التجزي فقد اعتبر حالة الاداء في هذه المسايل حتى قالا اذا اديت مكاتبتهما معا عتق الولد تبعا للمكاتبين وولاه لمولى المكاتبين ماتا معا او على التعاقب وانما فعلا هكذا لان العتق انما يثبت عند الاداء لكونه معلقا بالاداء فيجب النظر الى حالة الاداء ولا يرث الابن واحدا من الابوين لما ذكرنا ان استناد حرية كل نصف من الولد انما يظهر في حق الاب الذي هو تابع له في ذلك النصف اما في حق الاب الاخر يجعل كان حرية الولد مقصورة على الحال ولا سعاية على الولد في نصيب الذي اديت كتابته اخرا لانه لو سعى لابيه وقد ذكرنا ان ابن المكاتب لا يسعى لابيه بحال واما ام الولد فقد صارت حرة من قبل المكاتب الذي اديت كتابته اولا لان نصفها عتق بموته لكون ذلك النصف ام ولد له فيعتق النصف الثاني ضرورة عدم التجزي ويضمن لورثة المكاتب الذي اديت كتابته اخرا نصف قيمتها ويكون ذلك دينا في تركته لان الاستيلاد تقرر في الكل وصار متملكا نصيب صاحبه فيضمن نصف قيمتها لورثة المكاتب الذي اديت كتابته اخرا هذا ولو كانت مكاتبة الابوين واحدا فمات احدهما قبل صاحبه وترك كل واحد منهما وفاء فاديت المكاتبة من مال احدهما عتقا وورث الابن منهما لما ذكرنا ان عند اتحاد العقد يستند عتق كل واحد من الابوين الى ما استند اليه عتق صاحبه وعند ذلك يظهر استناد عتق كل الولد في حق كل واحد من الابوين ثم يوخذ من تركة الذي لم يود بدل الكتابة من ماله حصته من بدل الكتابة لان الاداء من تركة احدهما بعد وفاته بمنزلة ادايه في حال حيوته في حق ثبوت حق الرجوع على صاحبه بحصته ان كان حيا وفي تركته ان كان ميتا وقال محمد رحمه الله في الزيادات ايضا مكاتبان لرجلين او لرجل واحد الا ان كتابتهما مختلفة وبينهما ولد على نحو ما ذكرنا مات احدهما عن وفاء ثم قطعت يد الابن ثم اديت مكاتبته فان على القاطع ارش العبيد لانه قطع يده وهو عبد لان قبل اداء بدل الكتابة لا يثبت العتق وعند الاداء ان ثبت العتق مستندا ولكن الاستناد لا يظهر في حق المتلاشي والمستوفي بالقطع

بلا شيء ويكون نصف هذا الارش لهذا الولد لا يدخل في كسب الميت وان كان ذلك للميت
حال حيوته ونصفه للمكاتب الحي اما نصفه للولد لانا انما جعلنا ذلك للميت حال حيوته لاجل
التبعية لان نصف الولد الذي داخل في كتابته نافع له وقد صار ذلك النصف اصلا بموته ولهذا
يطالب باداء حصة الميت من بدل الكتابة وقبل هذا كان لا يطالب وهذا هو علامة الاصالة
اما النصف الاخر الذي هو داخل في كتابة الحي بقي تبعا للحي فلهذا كان نصف الارش للولد والنصف
للمكاتب الحي وكذلك لو اكتسب الولد اكتسابا بعد موت احد الابوين قبل اداء بدل الكتابة كان
نصف الكسب للولد لا يدخل في كسب الميت وان كان ذلك للميت حال حيوته ونصفه للمكاتب الحي
لما قلنا في الارش وان قطعت يده بعدما اديت كتابة الميت غرم القاطع ارش الاحرار عندهما لان
العتق عندهما لا يتجزى فاذا عتق نصف الولد عند اداء مكاتبة الميت عتق النصف الاخر ضرورة
عدم التجزي وكان الارش للولد لكونه حرا وقت القطع وكذلك الكسب الذي اكتسبه الولد بعد
ما اديت مكاتبة الميت يكون كله له لانه اكتسبه وهو حر فاما على قول ابي حنيفة رحمه الله يجب
على القاطع ارش العبد لانه معتق البعض عنده ومعتق البعض بمنزلة المكاتب ويكون نصف هذا
الارش للولد ونصفه للمكاتب الحي وكذلك الكسب الذي اكتسبه هذا الولد بعد ما اديت مكاتبة
الميت يكون نصفه للولد ونصفه للمكاتب الحي عند ابي حنيفة وكان ينبغي ان يكون كل الارش والكسب
للولد في هذا الفصل عند ابي حنيفة وكان ينبغي ان يكون كل الارش والكسب للولد في هذا الفصل
عند ابي حنيفة لان معتق البعض عنده مكاتب مقصود في جميع الرقبة ومن كان مكاتبا مقصودا
يستحق جميع ارشه وجميع كسبه والجواب ان معتق البعض على قول ابي حنيفة رحمه الله انما
يكون مكاتبا مقصودا اذا ثبتت الكتابة في الباقي حكما بعتق البعض وكتابة الباقي هاهنا ما ثبت
حكما لعتق البعض انما ثبت بكتابة الحي فبقي مكاتبا تبعا للحي فلهذا لم يستوجب كل الارش وكل
الكسب وان قطعت يد الام بعد موت احدهما عن وفاء فان كان قبل اداء مكاتبته غرم القاطع ارش
الاماء وهذا ظاهر ويكون نصف ذلك للمكاتب الميت والنصف للمكاتب الحي اما النصف في المكاتب
الحي فظاهر لان نصفها مملوك له واما النصف للمكاتب الميت لان نصيب الميت منها لم يصر
مكاتبا مقصودا الا ان ام الولد لا تتكاتب على المكاتب تبعا حتى يصير مقصودا بموته وانما يحرم
تبعها الا عن الا ترى ان بعد موت المولى لا يطالب باداء البدل فصار تبعا للميت كما كان وارشها كان
بمنزلة مكاتب الميت فيلحق بتركته وتؤدى مكاتبته من الجملة وكذلك الجواب في اكساب اكتسبها
قبل اداء بدل الكتابة يكون نصفها للمكاتب الحي والنصف للمكاتب الميت لما قلنا في الارش وان قطعت
يدها بعد ما اديت مكاتبة الميت فارشها ارش الاحرار عندهما لانا حكمنا بحرية الميت وبحرية نصفها
لكون ذلك النصف ام ولده فيحكم بحرية النصف الاخر منها ضرورة عدم التجزي ويكون ذلك لها
وكذلك الجواب في كسب اكتسب بعد اداء بدل الكتابة يكون لها عندهما وهذا ظاهر واما على قول
ابي حنيفة يجب ارش الاماء لانها معتقة البعض ويكون النصف لها لان نصفها بقيت مملوكة للمكاتب
الحي وكذلك الجواب في كسب اكتسبت بعد الاداء نصفه لها والنصف للمكاتب الحي لما قلنا وهذا
مشكل على قول ابي حنيفة رحمه الله لانها معتقة البعض ومعتق البعض عنده مكاتب مقصود اذا ثبت
كتابة الباقي حكما لعتق البعض وهاهنا كتابة الباقي ثبت حكما لعتق البعض فينبغي ان يكون كل الارش

وكل

وكل الكسب لها والجواب ان معتق البعض على قول ابي حنيفة انما يكون مكاتبا مقصودا
مستحقا جميع الكسب والارش مع ان كتابة الباقي ثبت حكما لعتق البعض باعتبار ان ملك الكسب
يثبت لملك الرقبة وفي معتق البعض ملك الساكت قابل للانتقال الا ترى انه ينتقل الى
الشريك بالضمان فجاز ان ينتقل الى العبد بالسعاية فيملك الكسب ضرورة اما ملك ام
الولد لا يقبل الانتقال الا ترى انه لا ينتقل الى الشريك فلا ينتقل اليها فلا تملك نفسها فلا تملك
الكسب الا انه يضرب عليها السعاية لتعذر ابقائها على حكم الرق لا لانها تملك نفسها بالسعاية
وعبد وابنه بين رجلين كاتبهما احدهما على الف درهم كتابة واحدة بغير اذن الشريك فمات الاب
وترك مالا كثيرا ثم اكتسب الابن بعد موته اكتسابا او قطعت يده واخذ الارش ثم علم المولى الاخر
بالكتابة فاراد ان ينقض الكتابة ليس له ذلك لان العقد انما يصح اذا بقي العقد وبقاء العقد
بعد موت المكاتب بخلاف القياس لضرورة صحة الاداء وامكان اسناد العتق الى ما قبل
الموت فلا يظهر في حق نقض مقصود ولكن ياخذ نصف ما ترك الاب ونصف ما اكتسب
الابن لانه لو كان الاب حيا كان للمولى الاخر ان ياخذ نصف ذلك اما على قول ابي حنيفة رحمه الله
فظاهر لانه كسب عبد مشترك لان الكتابة عنده متجزية واما على قولهما فلان الكتابة عندهما
وان كانت لا تتجزى فللساكت حق الفسخ فحصل نصف الكسب على حقه يعني على حق ملكه فكان
له ان ياخذ نصف ذلك اذا ثبت هذا الحكم حال حيوة الاب بقي كذلك بعد موته عن وفاء
ثم ينظر الى الباقي ويؤدي منه المكاتبة ويحكم بعتق النصف منهما عند ابي حنيفة وبعتق
الكل عندهما وعلى المكاتب نصف قيمتهما ان كان موسرا وان كان معسرا تجب السعاية عليهما
في ذلك غير ان ما كان يخص الميت يؤخذ من تركته لكونه عاجزا عن السعاية وما كان يخص
الابن يجب عليه لكونه قادرا على السعاية ولا يرث الابن اباه لانه معتق البعض عند موته وفي
نوادر ابراهيم عن محمد في رجل كاتب غلامين له كتابة واحدة فاستحق احدهما لا يرفع عن الثاني
شيا منها وان وجد احدهما حرا بطلت الكتابة كلها وعن ابي يوسف في رجل كاتب عبدين له
على الف درهم كتابة واحدة وكل واحد منهما كفيل ضامن لذلك فاستحق احدهما فالثاني بالخيار
ان شاء ادى جميع بدل الكتابة فعتق لا يعتق بدون ذلك وان شاء نقض الكتابة وفي نوادر ابن سماعة
عن ابي يوسف اذا كاتب الرجل عبدين له مكاتبة واحدة على الف درهم ان اديا عتقا وان
عجزا ردا في الرق فادى احدهما الكتابة يرجع على صاحبه وان لم يضمن كل واحد منهما عن صاحبه
وفي المنتقى رجل كاتب عبدين له في صحته على الف درهم كتابة واحدة ثم ان احدهما زاده
مائة درهم في الكتابة والالف على النجوم وابى الاخر الزيادة فانه يلزم الزايد نصف الزيادة ولا
يلزم الاخر شيء منها ويعتقان باداء الالف ويكون نصف الزيادة على الذي زاد حالا ولا يكون على
النجوم وكذلك لو قبلها صاحبه كانت الزيادة عليهما حالا وهذا بمنزلة رجل باع عبدا بالف درهم الى سنة
ثم زاده مائة درهم فهذه حالة ولا تكون على الاجل ولا ياخذ المولى كل واحد منهما الا بحصته من
الزيادة وان اداها احدهما لم يرجع بها على الاخر وقال محمد رحمه الله اذا زاد احدهما مائة وضمنها
فانها كلها عليه ياخذه المولى بها وروى الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله
اذا كاتب الرجل عبدين له على الف درهم ولم يجعل كل واحد منهما كفيلا عن صاحبه فادى احدهما

حصته من المكاتبة عتق الحسن بن زياد عن ابي حنيفة اذا كاتب عبدين له على الف درهم
حالة لم يرد على هذا اخذ كل واحد منهما بحصته من المكاتبة ولم يكن له ان ياخذ واحدا منهما بما على
الاخر وايهما ادى حصته صار حرا وان كاتبهما على الف ونجمها عليهما وقال اذا اديتما عتقتما ولم
يقل غير ذلك كان له ان ياخذ ايهما شاء بجميعها وكان ذلك بمنزلة ضمان كل واحد منهما عن صاحبه

الفصل الحادي عشر في العبد بين رجلين فيكاتبانه او يكاتب احدهما

قال محمد رحمه الله في الاصل واذا كان العبد بين رجلين فكاتب احدهما نصيبه بغير اذن
شريكه صحت الكتابة في نصيبه واقتصرت عليه عند ابي حنيفة لان في الكتابة معاوضة
وتعليق عتق بالاداء واي ذلك ما اعتبر صح من احدهما في نصيبه فانه لو باع احدهما نصيبه
جاز ولو علق عتق نصيبه باداء المال ايضا يجوز وكان للشريك الساكت الخيار ان شاء فسخ
هذه الكتابة وان شاء رضي بها عند علمائنا رحمهم الله خلافا لابن ابي ليلى واجمعوا على انه لو باع
احدهما نصيبه او اعتق او دبر او علق عتق نصيبه باداء المال انه ليس للساكت ان يفسخه والوجه
في ذلك ان المكاتب بكتابة نصيب نفسه وان تصرف في خالص ملكه الا انه الحق بغيره وهو الساكت
ضررا فان بسبب كتابته يبطل على الساكت حق البيع في نصيبه لان نصيب المكاتب بالكتابة صار
حر اليد للحال وحرية اليد مانعة جواز البيع لحرية الرقبة فهو معنى قولنا اضر بالساكت والكتابة قابلة
للفسخ وكل تصرف صدر من المالك وقد وقع اضرارا بالغير وانه يحتمل الفسخ كان لمن توجه عليه
الضرر فسخه الا ترى ان المراة اذا زوجت نفسها من غير كفوء كان للاولياء حق الاعتراض وان تصرفت
في خالص حقها وملكها لانها الحقت بما تصرفت ضررا بالاولياء فكذا ههنا بل اولى لان الكتابة
اقبل للفسخ من النكاح فان النكاح لا يفسخ الا بقصور في ولاية العاقد والكتابة تفسخ بتراضيهما
من غير قصور في ولاية العاقد ليس كما لو باع احدهما نصيبه لانه ليس في بيع احدهما نصيبه ضررا
على صاحبه لان نصيب هذا البيع لا يبطل على صاحبه حق البيع في نصيبه حتى ان في موضع كان في
بيع احدهما نصيبه ضرر لصاحبه كان لصاحبه حق فسخ بيعه فان الدار اذا كان بين اثنين باع احدهما
نصف بيت معلوم من رجل كان للاخر حق الفسخ حتى لا يتفرق نصيبه في الدار زيادة تفرق وليس
كما لو اعتق احدهما نصيبه او دبر لان كل واحد منهما لا يقبل الفسخ وليس كما لو اعتق نصيبه باداء
المال لانه لا يحتمل الفسخ لانه يمين ثم ان عامة المشايخ لم يشترطوا لصحة هذا الفسخ القضاء او الرضا
والشيخ الامام نجم الدين النسفي في شرح الشافي شرط القضاء او الرضا واشار الى المعنى فقال
لانه تصرف في ملكه فان فسخ الساكت الكتابة عاد الامر الى ما كان قبل الكتابة وان لم يفسخ حتى
ادى العبد مكاتبته فانه يعتق نصيب المكاتب واقتصر العتق على نصيبه عند الاداء والحكم في
عبد بين شريكين اعتق احدهما نصيبه عند ابي حنيفة ما ذكرنا ثم رجع الساكت على شريكه فياخذ
منه نصف ما اخذ من العبد وياخذ من العبد نصف ما بقي في يده من الكسب لان الكتابة لما اقتصرت
على نصيب الساكت عند ابي حنيفة كان هذا كسب عبد نصفه للمكاتب ونصفه للساكت ثم رجع
المكاتب على العبد بما اخذ منه الساكت فرق ابو حنيفة رحمه الله بين هذا وبينما اذا كاتب احدهما جميع
العبد بغير اذن شريكه وادى العبد المكاتبة الى المكاتب ورجع الساكت على المكاتب واخذ منه نصف
ذلك لا يكون للمكاتب ان يرجع على العبد بشي لان هناك جعل البدل المسمى بازاء كل العبد كان بازاء

نصف

نصف المسمى وقد سلم نصف المسمى بكماله اما ههنا جعل البدل بمقابلة نصيبه وصح
ذلك عند ابي حنيفة لاقتصار الكتابة على نصيبه عنده فصار جميع المسمى بازاء نصيبه لا غير
فاذا استحق شيا منه كان له حق الرجوع بذلك القدر فهذا هو الفرق لهم جئنا الى بيان مذهب
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فنقول اذا ادى المكاتب بدل الكتابة عتق جميع العبد
عندهما لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فكان للساكت حق تضمين المكاتب ان كان موسرا وحق
استسعاء العبد ان كان معسرا ويرجع الساكت على المكاتب فياخذ منه نصف ما اخذ
من العبد وياخذ ايضا نصف ما بقي في يد العبد بعد اداء بدل الكتابة وكان ينبغي ان لا يرجع
على الساكت بشي عندهما لان الكتابة عندهما لا يتجزى فيصير الكل مكاتبا على المكاتب ويصير
المكاتب متملكا على الساكت نصيبه فيكون جميع المودي كسب مكاتبة فينبغي ان يسلم له ولكن الوجه
في ذلك ان يقال بان نصيب الساكت لا يعتبر مملوكا ومكاتبا للمكاتب في حق الساكت بل يعتبر
ماذونا له في التجارة اما في حق المكاتب يعتبر مملوكا ومكاتبا للمكاتب والكتابة تخالف العتق
والتدبير والاستيلاد فان احد الشريكين اذا اعتق نصيبه او دبر او استولد يتملك نصيب صاحبه
بالضمان ويظهر ذلك في حق الكل والوجه في ذلك ان يقال بان مال الغير لا يتملك الا لضرورة ولا
يتحقق الضرورة في فصل الكتابة الى تملك نصيب الساكت اما في فصل الاعتاق والتدبير والاستيلاد
ضرورة وبيان ذلك ان في فصل الكتابة لو صار متملكا نصيب الساكت انما يصير متملكا ضرورة
ان الكتابة لما نفذت في نصيب المكاتب لا بد من اثبات حكمها فيه وهو حرية اليد في حق الاكتساب
والتصرف ولا يمكن اثبات حرية اليد في نصيب المكاتب الا باثبات الحرية في نصيب الساكت لانها
لا تتجزى ولا يمكن اثبات الحرية في نصيب الساكت الا بعد تملك نصيب الساكت فيصير متملكا
نصيب الساكت بهذه الوسايط قلنا من ضرورة حرية اليد في حق الاكتساب والتصرف في
نصيب الساكت تملك نصيب الساكت وجعل نصيب الساكت مملوكا للمكاتب في حق الساكت لان
هذا المقصود يحصل في نصيب الساكت اذا صار نصيبه ماذونا في التجارة فجعلنا نصيب الساكت
ماذونا له في التجارة في حق الساكت مكاتبا في حق المكاتب واذا بقي نصيب الساكت ماذونا له في التجارة
في حق الساكت كان هذا كسب عبد مشترك فكان للساكت ان ياخذ نصفه اما في الاعتاق والتدبير
والاستيلاد تحققت الضرورة الى تملك نصيب الساكت لان الاعتاق والتدبير والاستيلاد لما صح
في نصيب المباشر لا بد من اثبات حكمها في نصيبه ولا يمكن اثبات حكمها في نصيبه الا باثبات حكمها
في نصيب صاحبه لانه لا يتجزى ولا يمكن اثباته في نصيب الساكت بسبب اخر غير العتق لان حكم
حقيقة العتق لا يثبت بسبب اخر غير العتق وكذلك حكم التدبير لا يثبت بسبب اخر غير التدبير لانه
لاثبات حق العتق للرقبة حتى لا يجوز عن كفارة يمينه وحكم حقيقة العتق لا يثبت بسبب اخر دون
العتق فكذا في حكم حق العتق فاثبتنا حقيقة العتق والتدبير في نصيب الساكت لا يصح الا بعد
ان يصير مملوكا له فصار متملكا نصيب الساكت فاما الثابت بالكتابة للحال حرية اليد في حق التصرف
لا حقيقة الحرية ولا حق الحرية ولهذا احتمل الفسخ وصار صرفه الى الكفارة وحرية اليد كما تثبت
بالكتابة تثبت بالاذن فامكننا اثبات حرية اليد في نصيب الساكت بجعل نصيبه ماذونا في التجارة
ثم اذا اخذ الساكت من المكاتب نصف المكاتبة لا يرجع المكاتب على العبد بشي عندهما لان اضافة

الكتابة الى البعض والكتابة عندهما لا تتجزى في حق المكاتب بمنزلة الاضافة الى الكل
ولو اضاف الكتابة الى الكل يعتبر نصيب الساكت مكاتبا في حق المكاتب لانه امر عليه
حتى ينقسم البدل على النصيبين فلا يرجع على العبد اذا اخذ منه الساكت شيا وفي
حق الساكت يعتبر ماذونا لا مكاتبا كذا هاهنا وهذه الجملة ذكرها شيخ الاسلام رحمه الله
طريقة اخرى لبيان ان الساكت ياخذ من المكاتب نصف ما اخذ من العبد وياخذ من العبد
نصف ما بقي في يده وعلى هذه الطريقة يسلم ان نصيب الساكت صار مكاتبا كما هو اصلهما
في عدم تجزي الكتابة ووجه ذلك ان الكل وان صار مكاتبا الان للساكت قبل الاداء بدل
الكتابة ان تفسخ الكتابة وياخذ نصف الرقبة ونصف الكسب وبعد الاداء ان تعذر الفسخ
في الرقبة ما تعذر في الكسب فيفسخ الساكت العقد في نصف الاكتساب وعند ذلك يعود نصف
الكسب الى ملكه فياخذه بطريق فسخ الكتابة ثم لا يرجع المكاتب على العبد بشي وليس للمكاتب على
العبد شي وليس للمكاتب ان يحاج العبد ويقول قد استحق علي بعض ما اديت فلي ان ارجع
عليك بذلك لان من حجة العبد ان يقول له قد ضمنت لي سلامة جميع الكسب عندهما لان الكتابة
عندهما لا تتجزى فاذا استحق عليك نصف ما اخذت لو رجعت به علي كان لي ان ارجع عليك بما رجعت
علي لان ذلك كسبي وقد ضمنت لي سلامة كسبي ولم يسلم فكان لي حق الرجوع عليك بما رجعت به
علي فلا يفيد الرجوع هذا الذي ذكرنا اذا كاتب نصيبه من العبد فاما اذا كاتب جميع العبد بغير
اذن شريكه وقد ادى المكاتب جميع المسمى فالجواب فيه عند ابي حنيفة كالجواب فيما اذا كاتب
نصيبه لا غير الا في فصل وهو ان الساكت اذا اخذ من المكاتب نصف المودى فان المكاتب لا يرجع
على العبد بما اخذ منه الساكت فاما فيما عدا ذلك فالجواب فيه كالجواب فيما اذا كاتب نصيبه لان
اضافة الكتابة الى نصيبه اضافة الى الكل وفي نوادر ابي سليمان عن ابي يوسف عبد بين رجلين
كاتبه احدهما بغير اذن شريكه فلم يرد ذلك شريكه حتى ادى المكاتب وعتق قال ابو يوسف لا
يرجع الذي لم يكاتب على الذي كاتب بشي مما قبض من المكاتبة لان المكاتبة قد تمت وصار الكسب
للمكاتب يوم كاتبه فما كسب الذي كاتب خالص حق المكاتب لا حق الذي لم يكاتب فيه فلا يرجع فيه ولكن
يضمن الذي لم يكاتب الذي كاتب نصف قيمته ان شاء وانه خلاف المذكور في الاصل هذا الذي
ذكرنا اذا كاتب نصيبه من العبد او كله بغير اذن شريكه فاما اذا كاتب نصيبه باذن شريكه فهو على
وجهين اما ان اذن له بالكتابة في نصيبه ولم ياذن له بقبض المكاتبة من العبد او اذن له بالكتابة
في نصيبه واذن له بقبض المكاتبة من العبد فان اذن له بالكتابة ولم ياذن له بالقبض فعلى قول
ابي حنيفة الجواب فيه كالجواب فيما اذا لم ياذن له شريكه بكتابة نصيبه في جميع ما ذكرنا من الاحكام
الا في فصلين احدهما انه لا يكون للاذن ان يفسخ الكتابة في نصيب المكاتب لانه رضي بالكتابة في
نصيبه فلا يكون له حق الفسخ بعد ذلك كالمراة اذا وضعت نفسها في غير كفو ورضي به الاوليا
لا يبقى للاولياء حق الفسخ ومتى كاتب نصيبه بغير اذن شريكه كان له الفسخ لانه لم يرض بكتابة شريكه
والثاني انه متى ادى المكاتب المكاتبة الى المكاتب حتى عتق نصيب المكاتب لا يكون للاذن حق تضمين
المكاتب لان المكاتب صار معتقا له بالكتابة برضا صاحبه ولكنه يعتقه او يستسعيه واما على قولهما
فقد صار العبد مكاتبا بينهما لان الاذن من الساكت بكتابة نصيب المكاتب اذن بكتابة الكل لانه لا يتجزى فكانه

قال

كاتب نصيبك ونصيبي فيصير الكل مكاتبا بينهما لا يعتق باداء حصة احدهما ما لم يود جميع المكاتبة
اليهما كما لو كاتباه مكاتبة واحدة ويكون المقبوض بينهما لانه كسب مكاتبهما وما بقي في يد العبد
يكون سالما للعبد ولا يكون لاحد على ذلك سبيل لانه كسب عبد مكاتبه كله هذا اذا اذن له بالكتابة ولم ياذن
له بقبض نصيبه فاما اذا اذن له بكتابة نصيبه لا غير الا في فصل واحد وهو انه متى ادى جميع المكاتبة
هاهنا الى المكاتب فانه يعتق لان المكاتب صار وكيلا بالقبض من جهة الاذن فيكون الاداء اليه كالاداء
اليهما فيعتق بالاداء الى المكاتب ثم للاذن ان ياخذ منه نصف المكاتبة لانه كسب مكاتبهما وفيما لم ياذن له
بالقبض وصار مكاتبا بينهما اذا ادى الى المكاتب جميع المكاتبة فانه لا يعتق لان الاذن بالكتابة
لم تكن اذنا بالقبض كالوكيل بالكتابة لا يكون وكيلا بالقبض فلا يصير المكاتب وكيلا من جهة الاخر
بقبض نصيبه فيكون اداء حصة الاخر اليه والاداء الى الاجنبي سواء فاما فيما عدا هذا الحكم فالجواب فيه
كالجواب فيما اذن له بكتابة نصيبه ولم ياذن له بالقبض الا في فصل وهو ان ما قبضه المكاتب من
بدل الكتابة يكون سالما ولا يكون للاذن ان ياخذ منه شيا وفيما اذن له بكتابة نصيبه لا غير فان للاذن
ان ياخذ منه نصف ما قبض وذلك لانه متى اذن له بقبض المكاتبة فكانه اذن للمكاتب باداء ما عليه
من بدل الكتابة من ماله فيصير اداء المكاتب نصف المكاتبة من ماله باذنه كادائه لو تبرع باداء نصف
المكاتبة على المكاتب فان ما ادى يكون سالما للمكاتب فكذا هذا بخلاف ما لو لم ياذن له بالقبض
لانه لم يوجد منه الرضا باداء المكاتبة من ماله وما قبض من المكاتبة نصفه ملك المكاتب فيكون
سالما له ونصفه ملك للساكت فكان له ان ياخذ نصيبه فاما فيما عدا هذا الحكم فالجواب فيه كالجواب
فيما اذا اذن بكتابة نصيبه ولم ياذن له بالقبض قال محمد رحمه الله في الاصل واذا كاتب احدهما
نصيبه بغير اذن شريكه لم يكن لشريكه ان يبيع نصيبه على ما ذكرنا فان كاتب الساكت نصيبه بعد
ذلك جاز وهذا عندهم جميعا اما على قول ابي حنيفة رحمه الله فلا اشكال لان الكتابة تتجزى عنده
فلم تصر نصيب الساكت مكاتبا اصلا واذا لم يصر نصيبه مكاتبا اصلا صار الحال في حق الساكت
بعد كتابة المكاتب كالحال قبل الكتابة وقبل كتابة المكاتب للاخر ان يكاتبه فكذلك هذا وعلى قولهما
فلما ذكرنا ان نصيب الساكت لم يصر مكاتبا في حق الساكت بل اعتبر نصيبه ماذونا واذا كان نصيب
الساكت ماذونا في حق الساكت لا مكاتبا كان له ان يكاتب نصيبه فيصير العبد مكاتبا بينهما كل نصف
منه صار مكاتبا بكتابة على حدة من احدهما متى ادى الى احدهما حصته فانه يعتق ثم اذا كاتب الساكت
نصيبه لا يكون للمكاتب الاول فسخ الكتابة في نصيبه وذلك لان الساكت بكتابة نصيبه جعل متصرفا
في خالص ملكه ولم يلحق بالمكاتب الاول ضررا فان ضرر الكتابة من احد الشريكين امتناع البيع
على الاخر وكان هذا الضرر ثابتا على الاول بكتابة نفسه وتصرف الانسان في ملكه انما يفسخ اذا
تضمن الحاق الضرر بالغير فاما اذا لم يتضمن لا يكون لاحد حق الفسخ عليه فكان كتابة الساكت ولم يلحق
بشريكه ضررا بمنزلة البيع في هذه الحالة وان اذن لشريكه بالكتابة في نصيبه وبقبض المكاتب
فادى العبد الى المكاتب شيا ثم نهاه عن القبض كان له ذلك لانه اذن له بان يقضي ما عليه من بدل
الكتابة من ماله فان نصف كسبه له فاذا بدا له ان يمنعه من القضاء كان له ذلك كمن قال لمودعه اقض الدين
الذي عليك من وديعتي فادى من ذلك شيا ثم نهاه عن الباقي كان له ذلك لان الاذن بالقضاء تبرع وانما يتم
هذا التبرع بالقضاء فقبل القضاء هو غير تام وللمتبرع ان يرجع عما تبرع به قبل التمام وان كاتب احدهما

نصفه بغير اذن شريكه وشريكه لا يعلم ثم ان المكاتب منهما اذن للاخر في كتابة نصيبه فكاتبه
ثم علم الثاني بكتابة الاول فاراد الثاني ان يفسخ كتابة الاول ليس له ذلك لان حق الفسخ للثاني
انما يثبت دفعا للضرر عن نفسه والضرر هاهنا لا ينتفي بالفسخ فلا يفيد الفسخ ثمرته فلا يثبت
له حق الفسخ واذا لم يثبت له حق الفسخ صار نصيب كل واحد منهما مكاتبا بكتابة على حدة لان كل
واحد منهما كاتب نصيبه بكتابة على حدة فان اخذ احدهما من العبد شيا لم يكن للاخر ان يشاركه
الا فيما دفع الى الاول قبل كتابة الثاني لان ما دفع الى الاول قبل كتابة الثاني كسب عبد نصفه مكاتب
ونصفه ماذون فاما ما دفع بعد كتابة الثاني صار الكل مكاتبا فهذا كسب عبد هو مكاتب كله فلا
يكون للاخر ان يشاركه بحكم انه كسب عبده ولا بحكم الكتابة لان نصيب كل واحد منهما صار مكاتبا
بكتابة على حدة فيعتبر بما لو باع كل واحد منهما نصيبه ببيع على حدة وقبض الثمن وهناك لا يكون
للاخر ان يشاركه فكذلك هذا واذا ادى حصة احدهما عتق نصيبه لانه معاوضة وتعليق واي ذلك
ما اعتبر اذا حصل كتابة كل واحد منهما بعقد على حدة فانه يعتق نصيبه بخلاف ما لو كاتباه جملة
مكاتبة واحدة حيث لا يعتق نصيب احدهما اذا ادى اليه حصته ان اعتبرنا معنى المعاوضة
لان المكاتب بمنزلة المشتري والموليان بمنزلة البايعين والواحد اذا اشترى عبدا من اثنين بالف
درهم صفقة واحدة وادى حصة احدهما لا يسلم له شي من المعقود عليه وان اعتبرنا معنى التعليق
فلان معنى قوله كاتبناك بالف درهم ان اديت الينا الف درهم فانت حر وهناك اذا ادى الى احدهما
خمسماية لا يعتق نصيبه كذا هذا **قال** عبد بين شريكين كاتب احدهما جميع العبد بغير اذن شريكه
فاستسعى العبد وادى اليه نصف المكاتبة فانه لا يعتق لان الكتابة واحدة فكان شرط وقوع العتق
ادا جميع المكاتبة لا ادا حصته كما لو كاتباه جملة فان وهب المكاتب العبد نصف المكاتبة لا يعتق
حصته من العبد **و**لو وهب له جميع حصته عتق نصيبه فقد جعل هبة النصف مشاعا من النصفين
حتى قال لا يقع البراة عن جميع حصته وجعل هبة حصته مصروفا الى نصيبه خاصة حتى قال
يبرا عن جميع حصته فيعتق **قال** بعض مشايخنا رحمهم الله يجب ان يكون الجواب فيهما سواء كما في
ساير الديون فانه في الحالين يبرا الغريم عن جميع حصته وتكون هبة النصف مصروفا الى حصته
لا الى النصيبين فيجب ان يكون في الكتابة كذلك **و**لو وهب حصته يعتق فكذلك اذا وهب نصفه
ومنهم من صحح ما ذكر في الكتاب وقال بان بدل الكتابة في مسيلتنا هذه في حكم دين واحد
من وجه وفي حكم دينين من وجه وهذا لان الموجب لهذا الدين واحد وهو المكاتب لم يشاركه في ايجابه
احد فيكون الدين واحدا باعتبار الايجاب لا دينين ولكن باعتبار الواجب في حكم دينين لان الواجب
بهذا الايجاب مشترك بينهما ولو كان في حكم دين واحد من كل وجه انصرفت هبة النصف الى النصف
شايع اذ لا يتصور هبة الحصة منه لانه لا حصة اذا كان الدين واحدا ولو كان في حكم دينين من كل وجه
بان وجب بايجابهما انصرف هبة النصف الى نصيب الواهب خاصة كهبة الحصة كما في ساير
الديون المشتركة فاذا كان بين الدين الواحد والدينين عملنا بالدليلين فقلنا لشبهه بالدين الواحد
من وجه ايجابا انصرف هبة النصف الى نصف شايع ولشبهه بالدينين تنصرف هبة الحصة
الى نصيبه خاصة عملا بالدليلين وانما اظهرنا شبه الدين الواحد في هبة النصف لانا اذا اظهرنا شبه
الدينين في حق هبة النصف وصرفناه الى نصيب الواهب خاصة وجب اظهار هذا الشبه في حق

الحصة بالطريق الاولى لان حصته لا يحتمل الا نصيبه وهبة النصف يحتمل النصف
من النصيبين فح لا يمكننا العمل بالدليلين فان **قيل** هذا يشكل بما لو باع احد الشريكين جميع العبد
ثم وهب نصف الثمن فانه ينصرف الى نصيبه خاصة والايجاب ايجاب واحد والجواب
عن هذا ان الايجاب واحد الا ان نصيب شريكه من الثمن لم يجب بهذا الايجاب بدليل انه
لم تتعلق سلامة حصة المشتري باداء الكل واذا لم يجب نصيب شريكه بهذا الايجاب صار وجود
هذا الايجاب في نصيب شريكه وعدمه بمنزلة فاما هاهنا ايجاب جميع المسمى صح في حق هذا
المكاتب حتى تعلق عتق نصيبه باداء جميع الالف حتى لو ادى حصة المكاتب لم يسلم له نصيب
المكاتب اذا اثبت جميع الالف بايجابه في حق صحة العتق به لزمنا ان نعتبر جانب الايجاب والواجب جميعا
فيصح اسقاط النصف سابقا باعتبار الايجاب كما لو سقط الكل باعتبار الشركة صح اسقاط نصيبه خاصة
بتسمية الحصة واذا اعتق نصيبه متى وهب حصته كان الشريك الاخر بين خيارات ثلاثة عند ابي
حنيفة رحمه الله ان كان المكاتب موسرا وبين خيارين ان كان معسرا ويرجع الساكت على المكاتب فياخذ
منه نصف ما قبض ثم لا يرجع المكاتب على العبد بشي عمل بخلاف ما لو كاتب نصيبه لا غير وعلى قولهما في الكتابين
لا يرجع على العبد بشي

الفصل الثاني عشر في الرجل يكاتب شقص مملوك له

قال محمد رحمه الله في الاصل اذا كاتب الرجل نصف عبده جاز فان
ادى عتق نصفه وسعى في نصف قيمته عند ابي حنيفة وان اكتسب اموالا قبل الاداء فنصفه له
لان نصفه مكاتب ونصفه للمولى لان النصف الاخر ليس بمكاتب عنده بل هو ماذون **و**في
قولهما اذا ادى عتق كله ولا شي للمولى من كسبه قبل الاداء لان كله مكاتب عندهما لان الكتابة
عندهما لا تتجزى وما اكتسب بعد الاداء فكله له لانه حر عندهما مستسعى عند ابي حنيفة والمستسعى
بمنزلة المكاتب وكسب المكاتب له ويتفرع على قول ابي حنيفة في الاصل فقال اذا كاتب نصفه ثم اراد ان
يحول بينه وبين العمل والطلب والكسب والسعاية في مكاتبته ليس له ذلك لان العبد بكتابة النصف
استحق عتق النصف باداء بدل الكتابة ولا يمكنه الاداء الا بالاكتساب والطلب ففي منعه عن الاكتساب
والطلب فقد اراد ان يفوت عليه ما اثبته من حق العتق بالكتابة فلا يكون له ذلك كما لو كاتب كله ثم
اراد ان يحول بينه وبين الكسب والعمل ليس له ذلك كيلا يبطل على العبد حق العتق فاما لو اراد هذا
العبد ان يسافر واراد المولى ان يمنعه فله ذلك قياسا في قول ابي حنيفة رحمه الله **و**في الاستحسان
ليس له ذلك **و**جه القياس ان المكاتب يشتري رقبته من المولى فاذا كاتب نصفه فقد اشترى
من المولى نصف رقبته فيعتبر بما لو اشتراه غيره **و**لو اشترى نصف رقبته غيره ثم اراد المشتري
ان يسافر بالعبد فمنعه البايع كان له ذلك فكذلك هذا والمعنى في المسيلة وهو الفرق بينما اذا منعه
عن المسافرة وبينما اذا منعه عن اصل الطلب والكسب فانه ليس له ذلك قياسا واستحسانا لان في
ذلك ابطال حق العبد بيقين وليس في منعه من المسافرة ابطال حقه في العتق لا محالة لانه يمكنه
اداء بدل الكتابة باكتساب بدل الكتابة في المصر **و**وجه الاستحسان وهو انه بالكتابة اثبت للعبد
حق ان يعتق باداء بدل الكتابة ولا يمكنه الاداء الا بالاكتساب وربما لا يمكنه الاكتساب الا بالمسافرة
فمتى اطلقنا له المنع من المسافرة فربما لا يمكنه اداء ما عليه من بدل الكتابة بدون المسافرة كان في ذلك ابطال
حق العبد عسى وكما لا يكون للمولى ابطال ما ثبت له من الحق بالكتابة بيقين لا يكون له مباشرة ما يتوهم

سببه ابطال الحق على ثم ان محمدا رحمه الله ذكر القياس والاستحسان في المسئلة في ثلاث
مواضع احدها في المسافرة والثاني في الاستخدام اذا اراد المولى ان يستخدمه يوما ويخليه
يوما للكسب القياس ان يكون له ذلك وفي الاستحسان لا يكون له ذلك والثالث اذا اراد ان
يستسعيه لنفسه يوما ويخليه يوما القياس ان يكون له ذلك وفي الاستحسان لا يكون له ذلك
وجه القياس في ذلك ما ذكرنا ان المكاتبة في النصف بمنزلة المشتري لنصف رقبته عند ابي حنيفة
رحمه الله ولو اشترى نصف رقبته مشتري اخر ثبت للبايع حق التهايي مع المشتري فكذلك ههنا
وهذا لانه ليس في التهايي ابطال حق العبد لانهما متى تهايئا احتاج المكاتب الى كسب المسمى ومتى لم
يتهايئا احتاج الى كسب ضعف المسمى ولا فرق في حق العبد بين ان ياخذ المولى نصف منفعته وبين
ان ياخذ نصف كسبه وفي الاستحسان لا يكون له حق المهاياة وذلك لان القول بثبوت حق المهاياة
للمولى قد يصير سببا لفوات حق العبد في نصف المنفعة بغير عوض اصلا ومتى لم يثبت للمولى حق
المهاياة في المنفعة وجعلنا المكسوب بين العبد والمولى نصفين لا يصير القول بهذا سببا لابطال
حق المولى بغير عوض في نصف منفعة العبد لانه ياخذ نصف الكسب مكان نصف المنفعة
وبالمهاياة قد بطل حق العبد بيان ذلك ان الاسواق تكون رايجة في بعض فصول السنة وكاسدة
في بعض الفصول على هذا عادة الاسواق في حق كل تجارة وصناعة فمتى لم يثبت للمولى حق المهاياة
امكن للعبد كسب ضعف المسمى في جميع السنة وقد لا يمكنه كسب مثل المسمى في نصف السنة
ومتى لم يمكنه كسب المسمى في نصف السنة يرد في الرق فيفوت حق العبد عن العتق اصلا وبالمهاياة
لا يتوهم فوات حق المولى عن المنفعة بغير عوض اصلا فكان النظر من الجانبين في ترك المهاياة في
قسمة المكسوب وليس كما لو اشترى نصف العبد غير العبد وذلك لانه ليس في المهاياة توهم فوات
حق على احد الشريكين فوجب القول بقسمة المنفعة بالمهاياة فاما القول بقسمة المنفعة ههنا بالمهاياة
قد تصير سببا لفوات حق العبد والقول بقسمة المكسوب لا يصير سببا لفوات حق المولى بغير عوض
اصلا فكان القول بقسمة المكسوب اولى من القول بقسمة حقيقة المنفعة بالمهاياة ولو كاتب نصف
جاريته فولدت ولدا فولدها بمنزلتها ويكون نصف كسب الولد للمملوك لان نصف الولد مملوك له كنصف
الام ونصف كسبه للام لانه داخل في كتابة الام فان ادت عتقت نصفها وعتق نصف الولد معها
وسعى كل واحد منهما في نصف قيمته لان كل واحد منهما معتق البعض وكل واحد منهما مقصود في هذه
السعاية وما اكتسب الولد بعد ذلك فهو له دون امه ومولاه لانه صار كالمكاتب بما لزمه من السعاية
في نصف قيمته مقصودا ان ماتت الام قبل ان تودي شيا من مكاتبتها سعى الولد في المكاتبة
لان نصفه تابع للام في الكتابة فيقوم مقامها بعدها في السعاية في المكاتبة فاذا اداها عتق نصف
الام في اخر جزء من اجزاء حيوتها وعتق نصف الولد ايضا كما لو ادت في حيوتها ويسعى بعد ذلك في
نصف قيمته ولا يسعى في نصف قيمة امه لان في السعاية في نصف القيمة كل واحد منهما مقصود
فلا يجب عليه ما كان عليها من السعاية لان ذلك انما يكون بحكم التبعية ولا تبعية بينهما في ذلك النصف
وهو بمنزلة رجل اعتق نصف جاريته ونصف ولدها ثم ماتت الام فلا سعاية على الولد من قبل الام
ولو كان اعتق نصف امته وهي حبلى فولدت بعد ذلك او حبلت بعد العتق فهذا الولد يسعى فيما على امه
اذا ماتت لان جميع الولد تبع لها الا ترى انه ليس عليه شي من السعاية مقصودا فيسعى فيما عليها بعد موتها

وان كاتب نصف امته فولدت ولدا ثم ماتت الام وتركت اموالا وعليه دين قضى الدين
من جميع تركتها ولا ثم يكون للمولى نصف ما بقي لان نصفه باق على ملكه عند ابي حنيفة وهو في
ذلك النصف بمنزلة الماذون له في التجارة وكسب الماذون بعد الفراغ من الدين للمولى ونصف
الكسب لها فيودى من ذلك مكاتبتها فان بقي شي اخذ المولى من ذلك نصف قيمتها لانه كان مستسعيها
في نصف القيمة بعد اداء المكاتبة لو كانت حية فياخذ ذلك من تركتها بعد موتها لانا حكمنا بموتها
حرة ولا يرث هذا الولد منها لان اسناد الحرية في الولد الى حال حيوتها كان في النصف الذي هو تبع
لها وفي النصف الباقي الولد مقصود فان عليه ان يسعى في نصف قيمته ولا يعتق الا بعد اداء
سعايته فكان بمنزلة المملوك عند موت امه فان لم يدع الام شيا يسعى الولد في الدين كله لان في
حكم الدين الولد قايم مقام الام كولد الماذونة وولد المكاتب ويسعى في المكاتبة ايضا لهذا المعنى
ثم يسعى في نصف قيمته نفسه لانه معتق البعض بعد اداء الكتابة ولا يسعى في نصف قيمة الام
لانه ليس بتبع لها في ذلك النصف فان ادى الكتابة قبل ان يودي دين الغرماء عتق نصفه كما لو ودت
في حيوتها ولم ترجع الغرماء على المولى بما اخذ ولكنهم يتبعون الولد بالدين لانه قايم مقام الام
فاخذ المولى بدل الكتابة منه بمنزلة اخذه منها ولو اخذ المولى بدل الكتابة من الام كان الماخوذ سالما
للمولى والغرما يسعون المكاتبة بديونهم فكذلك في الولد وان اكتسب الولد اموالا قبل اداء الكتابة
فنصف الكسب للمولى بعد الدين لان الولد بمنزلتها وقد بينا ان نصف كسبها للمولى بعد الدين
فكذلك في الولد واذا كاتب نصف امته فاستدانت سعت في جميعه لان نصفها مكاتب ونصفها
ماذون له والماذون ما ذكرنا والله اعلم

الفصل الثالث عشر في الاختلاف الواقع بين المولى والمكاتب

واذا كاتب الرجل عبده ثم اختلف المولى والعبد في
بدل الكتابة فقال العبد كاتبتني على الف درهم وقال المولى كاتبتك على الفين او اختلفا في جنس المال
كان ابو حنيفة رحمه الله يقول اولا يتحالفان وهو قولهما لانهما اختلفا في بدل عقد يقال ويفسخ فصار
كالبيع والاجارة ثم رجع وقال القول قول العبد مع يمينه وعلى المولى البينة لان التحالف في باب البيع
عرف بالنص والكتابة ليست في معنى البيع والنص الوارد في البيع لا يكون واردا في الكتابة ثم اذا
جعل القاضي القول قول المكاتب مع يمينه والزمه الف درهم ولو اقام المولى بعد ذلك بينة على انه
كاتبه على الفين لزمه الفان ويسعى فيهما لانه لا قوام لليمين اذا جاءت البينة بخلافها وان لم يقم
المولى بينة على ذلك وادى العبد الف درهم وقضى القاضي بعتقه ثم اقام السيد البينة بعد ذلك
على انه كاتبه على الفين فالقياس ان لا يعتق ما لم يود الفين لانه ظهر بالحجة ان عتقه معلق باداء
الالفين وفي الاستحسان هو حر وعليه الف درهم اخرى لان قضاء القاضي نفذ ظاهرا لانه
صدر عن دليل شرعي وهو اليمين وقد وقع الشك في نقضه لان شهود المولى شهدوا بكتابة العبد
على الفين لا غير ومن الجايز انه كاتبه على الفين على انه حر متى ادى اليه الفا والالف الاخرى عليه بعد
العتق وعلى هذا الاعتبار لا يجوز نقض القضاء ومن الجايز انه لو نقل على انه حر متى ادى الف درهم
وعلى هذا الاعتبار يجوز نقض القضا ومطلق الشهادة بالكتابة يحتمل كلا الامرين فهو معنى قولنا
وقع الشك في نقض القضا فلا ينقض بالشك بخلاف ما لو اقام المولى البينة قبل قضاء القاضي بالعتق
لان هناك عند الاداء الالف الحاجة الى ايجاب القضاء بالعتق ان كاتبه على الفين على انه ادى الفا فهو حر

والالف الاخرى عليه بعد العتق يجب القضاء بالعتق وان لم يقل على انه متى ادى الالف
درهم فهو حر لا يجب القضاء بالعتق فلا يجب القضاء بالعتق بالشك والاحتمال ولو قال المولى
كاتبتك على الفين واقام البينة على ذلك فاقام العبد البينة على انك كاتبتني على الف درهم
ان اديتها فانا حر فالقاضي يقضي على العبد بالف درهم واذا ادى الف درهم فانه يعتق وعليه
الف اخرى بعد العتق ولو اقام العبد بينة ان المولى كاتبه بالف درهم ولم يقل ان اديتها فانا حر
وباقي المسئلة بحاله وقضى القاضي على العبد بالفي درهم فانه لا يعتق ما لم يؤد الفي درهم ويجب
ان يعتق في الفصل الثاني باداء الالف ايضا لانه لما كاتبه على الف درهم فقد قال له اذا اديتها
فانت حر لان معنى الكتابة وحكمها هذا والجواب وهو الفرق بين المسئلتين ان في المسئلة الاولى
بينة العبد ما قبلت على الكتابة بالف درهم لانا لو قبلناها على الكتابة بالف درهم احتجنا الى اثبات
عقدين كتابة بالف درهم بينة العبد وكتابة بالفي درهم بينة المولى ولا وجه اليه لان الكتابة
الثانية تفسخ الاولى لا محالة واذا تعذر القضاء بالعقدين وجب القضاء باحدهما فقضينا بالعقد
الذي ادعاه المولى ببينته لان بينته اكثر اثباتا واثبتنا بينة العبد قول المولى اذا اديت الى الفا فانت
حر لا اصل العقد وجعلنا كان المولى كاتبه على الفي درهم وقال له اذا اديت الف درهم فانت حر
وعليك الف اخرى بعد العتق وفي المسئلة الثانية لا يمكن اثبات قول المولى اذا اديت الى الفا
فانت حر ببينة العبد لان شهود العبد لم يشهد وابذلك صريحا لو ثبت انما يثبت مقتضى ثبوت العقد
بالف درهم ببينته ولا وجه اليه لان بينة العبد على اصل العقد غير مقبول على ما ذكرنا واذا كاتب
الرجل عبده واختلفا في المعقود عليه فقال المولى كاتبتني على نفسي ومالي على الف درهم وقال
السيد لا بل كاتبتك على نفسك دون مالك فالقول قول السيد عندهم جميعا ولا يتحالفان هاهنا
بالاجماع لانهما اختلفا في مقدار المعقود عليه واتفقا على البدل ولو اختلفا على هذا الوجه في
باب البيع بان قال البايع بعت منك هذا العبد بالف درهم وقال المشتري لا بل اشتريت منك هذا
العبد وهذه الجارية بالف درهم لا يتحالفان ويكون القول قول البايع مع يمينه وعلى المشتري
البينه وان اقاما البينه فالبينة بينة المكاتب لانها اكثر اثباتا ولو قال المولى كاتبتك وهذا المال
في يدك وهو مالي وقال المكاتب هو لي اصبته بعد ما كاتبتني فالقول قول المكاتب لانه صاحب يد
فهو مستحقه ظاهرا والمولى مدعيه فكان على المولى البينة فان اقاما البينه فالبينة بينة المولى
لان الدعوى في مطلق الملك والمولى خارج حتى لو كان المال في يد المولى كانت بينة العبد اولى
لان الخارج هو العبد في هذه الصورة ولو اختلفا في اصل الاجل فالقول قول المولى فرق بينه وبين
السلم والفرق ان في السلم الاجل شرط جواز العقد فالذي يدعي الاجل يدعي صحة العقد والظاهر
يشهد له اما هاهنا الاجل ليس بشرط جواز العقد ليصير مدعي الاجل مدعيا جواز العقد وانما
يدعي شرطا زايدا والمولى ينكره والقول قول المنكر ولو اختلفا في مقدار الاجل فالقول قول المولى
لانه ينكر زيادة الاجل ولو اختلفا في مضي الاجل واتفقا على اصل الاجل ومقداره فالقول
قول العبد لان المولى يدعي على العبد ايفاء حقه بعد ما اقر له بالحق والعبد ينكر الاستيفاء فيكون القول
قول العبد ولو ادعى المكاتب انه كاتبه على الف درهم ونجم عليه كل شهر ماية وقال المولى لا بل نجمت عليك
كل شهر مايتان فالقول قول المولى لان حاصل اختلافهما في مقدار الاجل فالمولى يقول خمسة اشهر

والعبد

والعبد يقول عشرة اشهر واذا وقع الاختلاف بين المولى وبين المكاتبة في ولدها فقال
المولى ولدتيه قبل ان كاتبتك وقالت المكاتبة بل ولدته بعد ما كاتبتني فان كان الولد في يد
المولى فالقول قول المولى وان كان الولد في يد المكاتبة ولا يعلم متى ولدت فالقول قولها اعتبارا
لليد في الفصلين جميعا ولم يذكر محمد رحمه الله في الاصل اذا كان الولد في ايديهما وروى بشر عن ابي
يوسف ان القول قول المولى وان اقاما البينة فالبينة بينة المكاتبة لان في بينتها زيادة اثبات حرية
ليست في بينة المولى وهي حرية الولد عند اداء بدل الكتابة فهو نظير ما لو ادعت على مولاها انه اعتقها
وولدها والمولى يقول اعتقتها وحدها واقاما البينه وهناك البينة بينة الجارية لان فيها زيادة
اثبات عتق كذا هاهنا

الفصل الرابع عشر في كتابة المريض

قال محمد رحمه الله مريض كاتب عبده على الف درهم نجوما وقيمته الف درهم وهو لا يخرج
من ثلث فان العبد يخير ان شاء عجل ما زاد من قيمته على ثلث مال الميت وان شاء رد في الرق وهذا
لان المريض بالتاجيل اخر حق الورثة الى مضي الاجل وضرر التاخير عليهم كضرر الابطال من حيث
انه تقع الحيلولة بين الورثة وبين حقهم عقيب موت المورث ولو ابطل حقهم على بدل الكتابة
بان ابرا المكاتب عن بدل الكتابة اليس انه يعتبر من الثلث فكذا اذا اخر الا ترى لو اجل المريض في دين
له على اجنبي يعتبر ذلك من الثلث هكذا لو ابرا فان عجل ما زاد على الثلث حسب ذلك من كل نجم
بحصته اذ ليس بعض النجوم بان يجعل المعجل عنه باولى من الاخر فان كاتبه على الفين نجوما وقيمته
الف لا مال له غيره قيل له عجل ثلثي الالفين وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قول محمد
يقال له عجل ثلثي قيمتك وهذا لان من اصلهما ان مال المولى بدل الكتابة فلا يصح تاجيله الا في قدر
الثلث ومن اصل محمد ان ما زاد على ثلثي القيمة كان المريض متمكنا من ان لا يملكه اصلا فاذا ملكه
الى اجل لا يثبت للورثة حق الاعتراض على الاجل فيه وذكر هذه المسئلة في المنتقى من غير ذكر
خلاف وذكر انه يومر ان يعجل ثلثي قيمته والباقي الى الاجل من قبل انه لم يخرج من ملك المولى بعد
قال ثمة ولو كان اعتقه على هذا المال امر بتعجيل ثلثي المال لانه خرج من ملك المولى ووجب المال
للمولى ولو كان كاتبه على الف درهم وقيمته الفي درهم لا مال له غيره قيل له عجل ثلثي قيمتك وانت
حر والا رددناك في الرق لانه حاباه بنصف المال والمحاباه في مرض الموت وصية فلا تجوز الا
بقدر ثلثه فاذا استغرقت المحاباه الثلث لا يمكن تصحيح التاجيل في شيء فلهذا يومر ان يعجل ثلثي
قيمته او يرد في الرق ولو كاتب عبده في صحته على الف وقيمته خمسماية فلما حضره الموت
يعتقه ثم مات ولم يقبض شيا يسعى العبد في ثلثي قيمته وتبطل الكتابة لان مقدار قيمته مال
المريض بيقين فاما ما زاد عليه فغير متيقن انه مال الميت الا ترى انه يتمكن من ان يعجز نفسه فيعتبر
الثلث والثلثان في القيمة ولان اعتاقه اياه ابطال الكتابة لان الاعتاق المبتدا في حق المولى غير
العتق بجهة الكتابة واذا كان هذا ابطالا للكتابة صار كانه لم يكاتب وكذلك جمع بدل الكتابة
في مرضه يسعى في ثلثي قيمته لما ذكرنا ان ماله بيقين قدر قيمته فيعتبر الثلث والثلثان فيها قال
وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا كاتبه في صحته ثم اعتقه في مرضه فهو بالخيار ان شاء سعى في ثلثي
ما عليه من بدل الكتابة وان كان المولى قد قبض منه قبل ذلك خمسماية ثم اعتقه في مرضه يسعى في
ثلثي قيمته ولم يحسب شي مما ادى لان بالاعتاق المبتدا بطلت الكتابة في حق المولى فيما قبض فهو كسب

عبده فلا يكون محسوبا مما يلزمه من السعاية بسبب الاعتاق وهذا عندهما وكذلك عند
ابي حنيفة اذا اختار فسخ الكتابة والسعاية في ثلثي قيمته واذا كان العبد بين رجلين مرض
احدهما وكاتبه الصحيح باذنه جاز ذلك وليس للوارث ابطاله لانه قايم مقام مورثه وليس
لمورثه ابطاله فكذا الوارث وكذا اذا اذن له في القبض فقبض بعض بدل الكتابة ثم مات المريض
لم يكن للوارث ان ياخذ منه شيا وفي المنتقى مريض كاتب عبده وقيمته الف درهم على خمسما
ولا مال له غير العبد ثم مات يقال للمكاتب عجل ستماية وستا وستين والا رددناك في الرق فان
ادى خمسماية وقبضها الوارث على الكتابة عتق بها المكاتب وصار الفضل دينا عليه يوخذ به وان
شا الوارث ان لا يقبل الخمسماية الا من جميع ما للوارث عليه وذلك ستماية وستون وثلثان
فله ذلك ولا يعتق العبد في هذا الوجه الا باداء الجميع لانه لا يصير موقتا الخمسماية التي هي مكاتبة
الا باداء الجميع اذا جعلنا من ادى من المالين جميعا واذا كاتب الرجل عبده في مرض موته بالف
درهم وقيمته الف درهم ولا مال له غيره ثم اقر في مرضه انه استوفى بدل الكتابة جاز اقراره من
الثلث ويعتق المكاتب ويسعى في ثلثي قيمته فرق بين هذا وبينما اذا باع المريض من اجنبي شيا واقر
باستيفاء ثمنه فانه يجوز اقراره من جميع المال والفرق ان الاقرار باستيفاء بدل الكتابة اقرار بما يقع
به العتق ولو اقر المريض بعتقه يعتبر من الثلث فكذا اذا اقر بما يقع به العتق فاما الاقرار باستيفاء
الثمن اقرار بما يوكد الملك للاجنبي في العين ولو اقر بعين في يده لاجنبي يصح اقراره من جميع المال
فكذا اذا اقر باستيفاء ما يوكد الملك للاجنبي في العين وفرق بين هذا ايضا وبينما اذا كاتبه في
صحته ثم اقر باستيفاء بدل الكتابة في مرضه فانه يجوز من جميع المال والفرق ان الكتابة اذا كا
في حالة الصحة استحق المكاتب البراة عن بدل الكتابة عند اقرار المولى باستيفاء بدل الكتابة لعدم
تعلق حق الغير فمنع هذا تعلق حق الورثة بمال المريض لسبق حق المكاتب فصار في حكم الصحيح في حكم
هذا الاقرار فاما اذا كانت الكتابة في حالة المرض فحق الورثة تعلق برقبة المكاتب في اول المرض
فاوجب ذلك تعلقه بالبدل ومنع ذلك ثبوت هذا الحق للمكاتب فاعتبر اقراره من الثلث لهذا
ولو لم يقر باستيفاء بدل الكتابة لكنه اقر بالف في يده انها وديعة لهذا المكاتب اودعها اياه بعد
الكتابة والالف الوديعة من جنس بدل الكتابة ثم مات جاز اقراره من الثلث يريد به اذا كانت
في المرض لان ذلك اقرار باستيفاء بدل الكتابة والاقرار من رب الدين بالوديعة للمديون اذا كانت
الوديعة من جنس الدين اقرار باستيفاء الدين فاما مال المديون متى وقع في يد صاحب الدين وديعة
وهو مثل الدين يصير قصاصا ويصير رب الدين مستوفيا دينه به فكان هذا اقرارا بالاستيفاء
من هذا الوجه فيعتبر من ثلث المال اذا كانت الكتابة في حال المرض وان كانت الكتابة في حالة الصحة
وباقي المسيلة بحاله يعتبر اقراره من جميع المال ولو اقر بالف اجود من بدل الكتابة وكانت الكتابة
في حالة الصحة يعتبر اقراره من جميع المال لانه اقر بوديعة ما هو مثل الدين لانه يتعلق به الاستيفا
ولم يصح في حق الزيادة لانه لا يتعلق به الاستيفا فان قال المكاتب اني استرد الجياد واعطي مثلي
حقي لم يكن له ذلك لعدم صحة الاقرار بالزيادة ولو اقر بالف زيوف في يده انها وديعة لمكاتبه
وبدل الكتابة الف جياد لم يصح اقراره اذا كان عليه دين الصحة وتقسم هذه الالف بين غرماء الصحة
ويواخذ المكاتب بما عليه لان الاقرار بالوديعة من المريض اذا كان عليه دين الصحة انما يصح اذا انتضمن معنى الاستيفا

والجياد

والجياد لا يحتمل الاستيفا بالزيوف اذ الجودة صارت حقا للغرماء وفي استيفاء الردي مكان
الجيد ابطال حقهم في الجودة وانه لا يجوز فلم يكن هذا الاقرار متضمنا معنى الاستيفاء فبقي
اقرارا بالوديعة قصدا وذلك من المريض باطل اذا كان عليه دين الصحة قال محمد رحمه الله في
الجامع مكاتب اقر لمولاه بالف درهم في صحته وقد كان المولى كاتبه على الف درهم واقر المكاتب
لاجنبي بالف درهم في صحته ثم مرض المكاتب وفي يده الف درهم فقضاها المولى من المكاتبة
ثم مات من ذلك المرض وليس له مال غيرها فالالف تقسم بين المولى والاجنبي على ثلاثة اسهم
سهمان للمولى وسهم للاجنبي لانه حر مات وعليه ثلاثة الاف درهم دين الفان للمولى والف
للاجنبي وترك الف درهم فيقسم بينهما على قدر حقوقهما لاستواء الديون في القوة وانما قلنا انه حر
لان الحرية معلقة باداء بدل الكتابة وتحقق الاداء اكثر ما في الباب ان ذلك الاداء مستحق
النقض لما انه اثر بعض الغرماء على البعض لان الشرط وجود الاداء لا اداوامه الا ترى ان المكاتب
لو ادى مالا مغصوبا فانه يصح الاداء ويثبت العتق مع ان ذلك ليس بكسبه فها هنا لان يصح الاداء
والمودى كسب العبد كان اولى واذا صح الاداء يثبت العتق والعتق بعد تحققه لا يحتمل الانتقاض
فصار مال المكاتبة دينا متاكدا على الحر لا يحتمل السقوط وكذا الدين الاخر للمولى لا يحتمل السقوط
وكذا دين الاجنبي فاستوت الديون في القوة فلهذا انقسم الالف بينهما على قدر حقوقهما
اثلاثا ولو ان المكاتب ادى الالف الى المولى من الدين الذي اقر به للمولى في صحته ثم مات فالاجنبي
احق بهذه الالف وبطل دين المولى ومكاتبته لان تعيين ما عليه في الاداء صحيح فاذا صح التعيين
من ذلك الدين لم يقع المودي عن المكاتبة واذا مات مات عن غير وفاء ورد في الرق فمات على
ملك المولى وبه يبطل دين المولى ومكاتبته لانه كما لا يثبت للمولى على عبده دين لا يبقى ايضا ويبقى دين
الاجنبي وكذلك لو لم يقبضها المولى ومات وتركها فهي للاجنبي لما بينا بعد هذا ولو ترك المكاتب
ابنا ولد في كتابته فالاجنبي احق بهذا الالف من المولى لانه ما لم يقبض المولى عن المكاتبة لم
يعتق فلم يصر دين المولى متاكدا ودين الاجنبي متاكد لا يحتمل السقوط بحال فكان دين الاجنبي اقوى
فيبدا به ولو سعى المولى ابن المكاتب بالمكاتبة والدين لقيامه مقام الاب ولو كان المكاتب قد قضاه
المولى من الدين المقر به قبل الموت ثم مات وترك ابنا مولودا في كتابته كان الاجنبي احق بالالف ايضا
لانه اثر بعض غرمايه بالقضاء في حالة المرض فوجب نقض ذلك الايثار ومتى وجب نقضه
صار الاجنبي احق بالالف لكون دينه اقوى ويسعى المولى ابن المكاتب بالدين والمكاتبة لقيام
الولد مقام الاب في حق السعاية فيما على الاب واذا ادى الابن المكاتبة والدين الذي على الاب لا ينقض
القضاء الى الاجنبي وان صارت الديون مستوية في القوة لما حكم بعتق المكاتب بازاء ولكن الان
الاستواء انما يعتبر حالة الموت التي هي حالة المزاحمة وقد انعدم في ذلك الوقت ولان الاستواء
انما يثبت باعتبار الحرية والحرية ها هنا انما تثبت بعد وصول الدين الى المولى وفي هذا الوقت
لا فايدة في نقض القضاء الى الاجنبي لان فايدته ليس الا وصول المولى وفي هذا الوقت لا فايدة في نقض
القضاء الا الاجنبي لان فايدته ليس الا وصول المولى الى شي من دينه وبعد ما وصل الدينان الى
المولى بكمالهما لا يتصور هذا النوع من الفايدة ولو ان رجلا كاتب عبدا له على الف درهم في صحة
المكاتب واقرضه رجل اجنبي الفا في صحته ثم مرض المكاتب فاقرضه المولى الفا بمعاينة الشهود

الشهود فسرقت من المكاتب وفي يد المكاتب الف اخرى فقضاه المولى من الالف القرض ثم مات
المكاتب من مرضه ذلك وليس له مال سوى الالف التي قضاها المولى فالمولى احق بها من الاجنبي
لان القرض ان كان معاوضة حقيقة من حيث انه يعطي مالا وياخذ مثله الا انه اعتبر عارية حكما
ولهذا لا يصح فيه التاجيل ولا يملكه المكاتب والعبد الماذون ولا يشترط قبض بدله في المجلس اذا
كان القرض دراهم او دنانير ولو اعتبر معاوضة حقيقة كان هذا صرفا يجب قبض بدله في المجلس
ولما لم يشترط علم انه اعارة حكما فيعتبر هو بالعارية الحقيقية بان اعار المولى من مكاتبه في مرضه
ثم مات عاجزا وعليه دين الاجنبي وهناك كان ما استرده المولى سالما للمولى وهاهنا كذلك بخلاف
ما لو اشترى المكاتب في مرضه عبدا من المولى بالف وقيمة العبد الف ولرجل اجنبي على المكاتب
الف فهلك العبد في يد المكاتب وفي يد المكاتب الف درهم لا غير فقضاها المولى من ثمن العبد
ثم مات المكاتب من مرضه ذلك ولم يترك وفاء فان ما قبض المولى من ثمن العبد ثم مات المكاتب من
مرضه ذلك ولم يترك وفاء فان ما قبض المولى من ثمن العبد لا يسلم للمولى وان كان البيع وقبض الثمن بمعاينة
الشهود لان البيع معاوضة حقيقة وحكما فكان الماخوذ من المكاتب دينا حقيقة وحكما ثم لما مات
من غير وفاء وانفسخت الكتابة سقط دين المولى فيسترد منه الالف ويدفع الى الاجنبي قال محمد رحمه الله
في الكتاب الا ترى انه لو كان المولى اجنبيا كان احق بها من صاحب الدين في حالة الصحة وقال الا
ترى انه لو قضى مولاه وهو صحيح ولم يدفع الى الغرماء شيئا ثم عجز بعد ذلك كان جائزا فكذا هاهنا مكاتب
له على مولاه دين في حالة الصحة فاقر في مرضه انه قد استوفى ماله على مولاه فعليه دين الصحة
ثم مات ولم يدع مالا لم يصدق على ذلك لانه لما مات لا عن وفاء فقد مات عبدا وصار المولى
اقرب الناس اليه بمنزلة الوارث الحر من ورثته واقرار المريض باستيفاء الدين من وارثه باطل لتهمة
الايثار فهاهنا كذلك رجل كاتب عبدا له على الف درهم في صحته ثم ان المكاتب اقر في مرضه
لاجنبي بالف درهم ثم مات المكاتب ولم يترك الا الف درهم فالاجنبي احق بالالف من المولى
وان كان دين المولى دين الصحة ودين الاجنبي دين المرض بخلاف ما اذا كان دين الصحة لغير المولى
حيث كان اولى بالقضاء من دين المرض والفرق بينهما ان دين المولى في حالة الصحة لا يمنع ثبوت
دين المرض على العبد بسبب من الاسباب لان المولى بعقد الكتابة سلط المكاتب على ذلك لانه
سلطه على التصرفات والاقرار بالدين من توابعه فكان فيه ابطال حقه بتسليطه ولما لم يمنع
دين المولى في حالة الصحة دين المرض على العبد هاهنا صار دين المولى ودين الاجنبي في حق المولى
بمنزلة ديني الصحة او ديني المرض ولو كانا في الصحة او في المرض يبدا بدين الاجنبي لكونه اقوى فهاهنا
كذلك اما دين الاجنبي في حالة الصحة يمنع ثبوت دين على العبد في حالة المرض باقرار العبد لما فيه
من ابطال حقه من غير تسليطه فلا يقدر العبد على ذلك فلهذا افترقا وكذلك الجواب فيما اذا
مات المكاتب وترك تسعمائة درهم بل هذا اولى لانه لا وفاء هاهنا ببدل الكتابة حقيقة وحكما
رجل كاتب عبده على الف درهم ثم مرض المكاتب فاقر لمولاه بقرض الف درهم واقر لرجل اجنبي بقرض
الف درهم بعد ذلك او بدا بالاقرار للاجنبي ثم للمولى ثم مات وترك الفي درهم يبدا بدين الاجنبي لان
دينه اقوى على ما مر فياخذ الاجنبي دينه والالف الاخر يعطى المولى على الكتابة دون الاقرار لوجهين
احدهما ان في صرفه الى الكتابة احتيالا لاثبات العتق والعتق قربة تحت الاحتيال لاثباته ما امكن

والثاني

والثاني انا لو صرفناه الى الاقرار ابتداء ابطلناه انتهاء وبيانه انه اذا صرف الى الاقرار
يظهر موت المكاتب عاجزا فيظهر انه مات عبدا فيبطل دين المولى عنه وبه يظهر ان الاداء
كان باطلا فكان في الصرف الى الاقرار ابتداء ابطاله انتهاء اما لو صرفناه الى بدل الكتابة
اولى فان ترك المكاتب فضلا على الفي درهم اخذ المولى الفضل على الالفين من الالف التي
اقر المكاتب له بها اذا لم يكن المولى وارثا له بانه كان للمكاتب ابن او عصبة اما اذا كان المولى
وارثا من ورثته فلا شيء له مما اقر المكاتب له لان المولى لما كان وارثا كان المكاتب
مقرا لبعض ورثته في مرضه وذلك باطل ولكن الفضل يكون ميراثا بين المولى وبين ورثة المكاتب ان
كان له ورثة وان لم يكن فالفضل كله للمولى بالعصوبة كما لو لم يقر للمولى وكذلك لو كان في يد
المكاتب حين مرض مائة دينار فاقر بها وديعة عنده للمولى ثم اقر للاجنبي بدين الف درهم ثم
مات وترك الف درهم ومائة الدينار التي اقر بها لمولاه فانه يبدا بدين الاجنبي لما مر فيصرف
الالف اليه والدنانير تباع فيقضى من ذلك اولا بدل الكتابة لما مر فان فضل شيء كان الفاضل
للمولى بحكم الاقرار الا ان يكون المولى من ورثة المكاتب ثم يكون الفضل ميراثا على ما مر رجل كاتب
عبده على الف درهم فاقرضه المولى الف درهم وذلك في صحة المكاتب ثم مات المكاتب وترك الف
درهم وله اولاد احرار من امراة حرة فان القاضي يقضي الف المولى من المكاتبة وليس للمولى ان يجعلها
من الدين لما مر من الوجهين فان كان له اولاد من امراة هي معتقة غيره فالابن حر لا الاولاد الى مواليه
لان الولاء لحمة كلحمة النسب فمهما امكن اثباته من الاب لا يثبت من الام الا انه ما دام الاب عبدا
كان اثبات الولاء من الاب متعذرا فاذا اعتق الاب امكن اثباته من الاب فجر الاب الولد الى مواليه
ولو ترك اكثر من الف درهم اخذ المولى الفضل حتى يستوفي الالف التي اقرضه لانه لما مات
حرا وترك اولادا احرارا وفيهم ذكر ظهر ان المكاتب اقر للمولى بالف والمولى اجنبي منه والاقرار
للاجنبي صحيح فان بقي شيء بعد دين المولى الان يصرف الى الورثة لان الميراث موخر عن الدين على
ما عرف رجل كاتب عبده على الف درهم وللمكاتب ابنان حران وهما وارثاه فمرض المكاتب واقر
لاحد الابنين بدين الف درهم واقر للمولى بدين الف درهم ثم مات وترك الفي درهم فالمولى احق بالالفين
يستوفي احدهما من مكاتبته والاخر من دينه وكان ينبغي ان يبدا بدين الابن لانه اقوى فانه لا يسقط
بعجزه كدين الاجنبي الا انا لو بدانا بدين الابن يبقى من المال الف درهم ياخذ المولى من مكاتبته
لا من دينه لما مر قبل هذا واذا اخذ المولى بجهة الكتابة يحكم بعتقه وصار الابن وارثا له فتبين
انه حر اقر لوارثه في مرض موته فكان باطلا فكان في الصرف الى الابن ابتداء ابطاله انتهاء اما لو
صرف اولا الى بدل الكتابة يعتق ويتبين انه مقر بالالف للمولى والمولى ليس بوارث له فيبطل اقراره
له لهذا الا انا بالصرف الى المولى فان ترك اقل من الفين يبدا بدين الابن لان دين الابن اقوى والبداية
بالاقوى اولى الا ان في الفصل الاول انما لا يبدا بدين الابن لان في البداية بدين الابن ابتداء ابطاله
انتهاء وهذا المعنى معدوم هاهنا لانه اذا صرف الى الابن الف يبقى الباقي اقل من بدل الكتابة
فيتحقق موته عاجزا فلا يصير الابن وارثا له فلا ياتي ذلك المعنى وما فضل من الالف يكون
للمولى لانه مات عاجزا رد في الرق فكان هذا كسب عبد وقد فرغ عن حاجة العبد فيكون
للمولى والله اعلم

الفصل الخامس عشر في الكتابة الموقوفة

ذكر ابن سماعة

عن محمد في رجل قال لغيره كاتب عبدك على الف درهم فقال قد فعلت فالكتابة موقوفة
فان بلغ العبد فقبل لزمته فان قال لا اقبل بطلت فان ادى الرجل الالف الى المولى قبل ان يبلغ
الكتابة العبد عتق وان بلغه وقال لا اقبل ثم اداها الرجل عن العبد لا يعتق ولو قال كاتب
عبدك على الف درهم وانا ضامن لها فقال قد فعلت كانت الكتابة موقوفة على اجازة العبد
والضمان باطل فان ادى على ذلك الضمان عتق العبد وللرجل ان يرجع بذلك على المولى ولا سبيل للمولى
على العبد وكذلك لو كان العبد قبل الكتابة ورضي بها ثم ضمن الرجل المال عنه واداه على ذلك الضمان
كان للرجل ان يرجع بذلك على العبد وفي نوادر ابن ابراهيم عن محمد رجل كاتب عبد الغير بغير
امر صاحب العبد على الف درهم ثم حط عنه خمسماية فبلغ المولى فاجاز فالكتابة بخمسماية ولو
كان وهب له الالف ثم اجاز المولى فالهبة باطلة والكتابة بالف وفي نوادر ابن سماعة
عن ابي يوسف رجل كاتب عبد غيره بغير اذنه على الف درهم فادى العبد الالف اليه
يعني الى الذي كاتبه ثم بلغ المولى فاجاز الكتابة جازت الكتابة ولا يجوز دفع المكاتب الى الذي
كاتبه ولا يعتق بذلك الدفع فان اجاز المولى الكتابة والدفع فذلك جائز في قول ابي يوسف
ويعتق المكاتب بادايه اليه ولا يجوز اجازة القبض في قول ابي حنيفة قال لان ابا حنيفة رحمه الله
كان يقول لو كان لرجل على اخر دين فاقتضاه منه رجل بغير امر صاحبه فاجاز رب الدين لم يجز وما
اكتسبه بعد الكتابة قبل الاجازة فذلك للمكاتب على كل حال **الفصل السادس
عشر في مكاتبة الصغير** قال محمد رحمه الله رجل كاتب عبدا صغيرا لا
يعقل لا يجوز لان الكتابة لا تنعقد بدون القبول والذي لا يعقل ليس من اهل القبول فان ادى
عنه رجل لم يعتق لان الكتابة لا تنعقد في حقه ويسترد ما ادى الى المولى لانه اخذ ما اخذ
بغير حق وان كان يعقل جاز لانه من اهل القبول واذا جازت الكتابة كان هو بمنزلة الكبير في
حق جميع الاحكام واذا كاتب عبدين صغيرين له كتابة واحدة وهما يعقلان ذلك فهما في ذلك
بمنزلة الكبيرين وقد مر مسئلة الكبيرين رجل كوتب عن عبد رضيع ورضي به المولى لا يجوز ولكن
اذا ادى الرجل بدل الكتابة يعتق العبد استحسانا قال في الكتاب لوجه الاستحسان اجعل هذا
بمنزلة قوله للقابل اذا اديت الى كذا فعبدي حر ولا يشبه هذا اذا خاطب صغيرا لا يعقل بالكتابة
وادى عنه رجل اجنبي حيث لا يعتق العبد لان هاهنا خاطب الاجنبي بالعقد فيمكن ان يجعل
معلقا عتقه باداء الاجنبي وهناك ما خاطب للاجنبي فلا يمكن ان يجعل عتقه معلقا باداء
الاجنبي **الفصل السابع عشر في غرور المكاتب وما يلزمه من العقر**
مكاتب اذن له مولاه في النكاح فاتته امراة تزعم انها حرة فتزوجها على انها حرة فولدت له اولادا
ثم استحقها رجل بالبينة وظهر انها مملوكة فاولادها مماليك لا ياخذهم المكاتب بالقيمة عند ابي
حنيفة رحمه الله هم احرار بالقيمة يوديها المكاتب اذا عتق حجة محمد رحمه الله في ذلك ما روي ان
الصحابة جعلوا اولاد المغرور احرارا بالقيمة ولم يفصلوا بين الحر والمملوك فهو عليها ولا شك
ان هذا ولد المغرور فان الغرور في حق الحر ثبت بالاجماع وانما يثبت الغرور في حق الحر
باشتراط الحرية لا بحرية المستولد الا ترى ان بدون الشرط لا يثبت الغرور وقد وجد اشتراط
الحرية في حق المكاتب حسب وجوده في حق الحر وهاهنا ولهما ان الحادث بين ابوين رقيقين يجب

ان يكون رقيقا كما لو لم يوجد هذا الشرط بيانه ان قضية القياس ان يكون ولد الامة رقيقا
وان كان المستولد حرا لان الولد يتبع الام في الرق والحرية الا ان المستولد اذا كان حرا فانما
يثبت الغرور في حقه بشرط الحرية كيلا يرق ماؤه من غير رضاه فيتضرر به وهذا المعنى لا
يتاتى اذا كان المستولد رقيقا لانه لا يرق ماؤه بل يبقى على الحالة الاولى وبقاؤه على الحالة الاولى لا
يكون ضررا له في حقه فيعمل بقضية القياس ومن وجه اخر ان المستولد اذا كان حرا فانما يثبت
الغرور في حقه مع مراعاة حق المستحق في الحال بايجاب القيمة له في الحال وهاهنا لو اثبتنا
الغرور يثبت من غير مراعاة حق المستحق للحال فكان ضرر المستحق هاهنا فوق ضرر المستحق ثمة
فترك القياس ثمة لا يدل على ترك القياس هاهنا ولو كان المكاتب عالما بحال المراة لا يصير المكاتب
مغرورا بالاجماع مكاتب وطي امة على وجه الملك بغير اذن السيد ثم استحقها رجل فعليه
العقر يواخذ به للحال يريد بقوله وطيها على وجه الملك انه اشترى جارية فوطيها ثم استحقها
رجل ومثله لو تزوج امراة بغير اذن المولى حتى فسد النكاح ثم وطيها حتى وجب عليه
العقر لا يواخذ به في الحال والفرق انه اذا وطيها بحكم الملك فما يلزمه من الضمان مستند الى
الشرا فانه لولا الشرا لكان هذا الوطي موجبا للحد وانما وجب المال دون الحد بسبب الشراء
من حيث ان الشرا سبب للملك فاورث شبهة بسبب الشرا فكان وجوب المال مستندا الى
الشراء والشرا داخل تحت الكتابة فما يكون مستندا اليه يكون داخلا فيها ايضا بطريق التبعية اما
وطيها بحكم النكاح فما يلزمه من الضمان مستند الى النكاح ليس بداخل تحت الكتابة فما يكون مستندا
اليه لا يكون داخلا في الكتابة ايضا فلا يواخذ به للحال فلهذا افترقا وكذلك اذا وطي المكاتب امة
اشتراها شرا فاسدا ثم ردت على البايع اخذ المكاتب بعقرها في الحال هذه الجملة من الجامع الصغير
وفي الاصل اذا وقع المكاتب على امراة فافتضها كان عليه الحد وهذا ظاهر فان ادعى شبهة
بان قال تزوجها او كانت امة فقال اشتريتها وانكرت المراة والمولى ذلك يدرا عنه الحد الا
ترى ان الحر لو ادعى مثل هذا يدرا عنه الحد واذا سقط الحد وجب المهر كما في الحر ثم قال هل يواخذ
بهذا المهر في الحال قال ان كانت المراة مكرهة على ذلك فانه يواخذ بالمهر للحال ولا يتاخر الى ما بعد العتق
لان هذا ضمان اتلاف لا ضمان عقد لان العقد لم يثبت لانكارها والعبد المحجور يواخذ بضمان
الاتلاف للحال فالمكاتب اولى وان كانت مطاوعة فانه لا يواخذ بالمهر للحال وان كان ضمان الاتلاف
لما لم يثبت العقد لانكارها وذلك لانه لو اخذ منه المهر كان للمولى ان يرجع عليها لانها استعملت
عبده بغير اذنه فالاستيفاء للحال لا يفيد فلا يشتغل به ونظير هذا ما قالوا في المجنون اذا وقع
على امراة فوطيها ان كانت مكرهة فانه يجب عليه المهر لانه ضمان اتلاف لانه وطيها من غير
عقد والمجنون يواخذ بضمان الاتلاف كما لو اتلف مال انسان وان كانت مطاوعة لا يجب عليه
المهر لانه لو وجب عليه المهر كان لولي المجنون ان يرجع عليه ثانيا لانها صارت مستعملة لهذا المجنون
اذا كانت مطاوعة فما يلحقه من الضمان بسبب هذا الاستعمال يكون قرار ذلك عليها فلم يكن الاستيفا
مفيدا فلم يشتغل به فكذلك هذا هذا اذا ادعى نكاحا وانكرت المراة ذلك فاما اذا صدقته فانه
لا يواخذ بالمهر للحال سوا كانت مكرهة او مطاوعة لان العقد يثبت في حقهما بتصادقهما
واذا ثبت العقد في حقهما بتصادقهما كان الضمان ضمان عقد لا ضمان اتلاف والمحجور لا يواخذ

بضمان العقد للحال وانما يواخذ به بعد الحال الاذن **الفصل الثامن عشر في المتفرقات**
قال محمد رحمه الله في الزيادات مكاتب له ابن حر ولد من امراة حرة فماتت
الحرة وورثها الابن عقارا وضياعا وصنوفا من الاموال ثم مات المكاتب عن وفاء ولم يدع ولدا
سوى هذا الولد وقد كان اوصى الى رجل حر فان الوصي يقضي مكاتبة المكاتب من تركته ان ترك
عينا يقضيها من العين وان لم يترك يبيع عقاره وعروضه فيها لان الوصي قايم مقام المكاتب
وقد كان للمكاتبة في حال حيوته قضا المكاتبة من العين ومن العروض والعقار فكذا لمن قام مقامه
واذا قضى المكاتبة صار المكاتب حرا في اخر جزء من اجزاء حيوته وما بقي من مال المكاتب يكون ميراثا
لابنه والوصي في ذلك بمنزلة وصي الحر على ابنه الكبير الغايب وبمنزلة وصي الام والاخ والعم
يملك الحفظ وما كان من باب الحفظ نحو بيع العروض والمنقول ويشتري للصغير ما لابد له من
الطعام والكسوة والمنقول لا يكون له غلبة الولاية ولا يملك ما كان من باب الولاية نحو بيع العقار
وبيع الدراهم والدنانير وما اشبههما وذكر محمد رحمه الله في كتاب القسمة ان وصي المكاتب
اذا قاسم الاولاد الكبار صحت قسمته فقد اثبت لوصي المكاتب حق القسمة مطلقا وذلك يدل
على حق البيع مطلقا لان للقسمة حكم البيع حتى ان من صح بيعه صح قسمته فمن مشايخنا من قال ليس في
المسيلة اختلاف الروايتين ولكن ما ذكر في كتاب القسمة محمول على قسمة العروض والمنقول ولكن
هذا ليس بصحيح بدليل انه ذكر في كتاب القسمة عقيب جواب المسيلة وهو في ذلك بمنزلة وصي
الحر على ابنه الصغير ووصي الحر على ابنه الصغير يملك التصرف في الكل فكذا هذا الوصي ومنهم
من قال في المسيلة روايتان وجه رواية كتاب القسمة ان اوان عمل الايصا ما بعد الموت وهو
في تلك الحالة حر لان عند ادا بدل الكتابة حكم بحريته في اخر جزء من اجزاء حيوته فكان وصيه بمنزلة
وصي الحر على ابنه الصغير من هذا الوجه وجه ما ذكرنا ان الحرية معلقة بشرط الادا والادا
وجد بعد الموت والحكم بزوال الجز اسابقا على الشرط لا يكون امرا اصليا وانما يصار اليه لضرورة
ولا ضرورة في حق الايصا فلا يظهر الحكم بحريته في اخر جزء من اجزاء حيوته في حق الايصا فلم يكن
بمنزلة وصي الحر ولو ظهر حرية المكاتب في حق الايصا الا ان هذا حر لا ولاية له وقد اختلف عبارة
المشايخ في ذلك وحكي عن الحاكم ابي نصر محمد ابن مهرويه رحمه الله انه كان يقول بان الولاية حكم الحرية
وحكم الشي يثبت عقيبه والحرية تثبت في اخر جزء من اجزاء حيوته وهو في اخر جزء من اجزاء حيوته
مكاتب فيكون اوان ثبوت الولاية ما بعدها وما بعدها زمان الموت وزمان الموت ليس زمان الولاية
وحكي عن الشيخ الامام الجليل ابي بكر محمد ابن الفضل البخاري رحمه الله انه كان يقول بان الحرية انما
تثبت في اخر جزء من اجزاء حيوته في ساعة لطيفة لا تتسع للتصرفات فلا تتسع للولاية لان الولاية
ليست هي الا ملك التصرفات فلا تثبت في زمان لا يتسع للتصرفات ولهذا قلنا لو قذفه قاذف لا يحد
لان الحرية تثبت في وقت لا يتسع للقذف بخلاف فساد النكاح لان ذلك حكم شرعي لا يشترط له
القدرة فالساعة اليسيرة وان قلت تكفي وعبارة عامة المشايخ ان الحرية تثبت في اخر جزء
من اجزاء حيوته وتلك الحالة حالة انقطاع الولاية ولا يمكن القول بثبوت الولاية في حال
انقطاع الولاية واذا لم يثبت الولاية للمكاتب لا تثبت لمن قام مقامه وهو الوصي هذا اوجه التقريب
على العبارات كلها وانما يملك الحفظ لانه كان للمكاتب حق الحفظ في اكسابه فكذا لمن قام مقامه

واذا ملك الحفظ ملك بيع العروض والمنقول من تركة المكاتب لان بيعهما من الحفظ
اذا يخشى عليهما التوى والتلف واما العقار محصنة بنفسها وكذا الدراهم والدنانير فلم يكن
بيعهما من الحفظ فيتمحض ولاية ولم يكن للمكاتب على ولده الحر ولاية فكذا الوصية وفيما تركت ام
هذا الصغير لا يملك الوصي شيا من التصرفات لما ذكرنا ان الوصي قايم مقام الموصي والموصي حال
حيوته كان لا يملك شيا من التصرف في تركة ام هذا الصغير العقار والعروض فيه سواء فكذا
من قام مقامه عند موته وكذلك لو ترك المكاتب ولدا ولد في مكاتبته او ولدا كوتب معه يقضي
الوصي مكاتبته ويحكم بحريته وبحرية ولده بتبعا له كان ما بقي من مال المكاتب ميراثا لولده ووصي
المكاتب فيه بمنزلة وصي الحر على ابنه الكبير الغايب على التفسير الذي قلنا يملك حفظ ماله
وما كان من باب الحفظ نحو بيع العروض وشرا ما لابد للصغير منه ولا يكون له عليه ولاية
ولا يملك ما كان من باب الولاية نحو بيع العقار وما اشبهه وهذا مشكل لما ذكرنا ان الوصي
قايم مقام الموصي وقد كان المكاتب يلي على ولده المولود في الكتابة والذي كوتب معه ويتصرف
في اكسابهما ما شا العقار والعروض فيه سوا فيجب ان يملك وصيه ذلك ايضا والجواب
ان رقبة الولد المولود في كتابة المكاتب والذي كوتب مع المكاتب اعتبر ملكا للمكاتب حكما
ولهذا اعتقا بعتقه ومكاسبهما بمنزلة مكاسب المكاتب فملك المكاتب التصرف فيهما وفي
مكاسبهما بحكم الملك لا بحكم الولاية الا ترى ان المكاتب لو زوج هذا الولد امراة لا يجوز ولو كان عليه
ولاية جاز كالحر اذا زوج ابنه الحر الصغير امراة والا ترى ان المكاتب اذا اقر على هذا الولد
بالدين صح وصرف كسبه الى الدين الذي اقر به ولو كان تصرفه عليه بحق الولاية لما صح اقراره بالدين
عليه كاقرار الحر على ابنه الصغير صح ان تصرف المكاتب على هذا الولد بحكم الملك لا بحكم الولاية
وبالوصاية لا ينتقل الملك الى الوصي انما تنتقل الولاية فاذا لم يكن للمكاتب ولاية كيف يثبت لوصيه
وان كان المكاتب ادى بدل الكتابة قبل ان يموت ثم مات وباقي المسيلة بحاله كان وصيه كامل
الولاية على ولده كوصي الحر على ابنه الصغير الحر لانه بالادا عتق وكمل حاله وتثبت ولايته لانه لم يبق
عتقا صورا بل يثبت العتق بالادا على الاطلاق فاذا جا الموت وهو حال عمل الايصا وحال نقل
الولاية وهو في هذه الحالة كامل الولاية على ولده يثبت لوصيه كذلك ايضا فقد اعتبر في حق الوصي
حال الموت لا حالة الايصا اذ لو كان المعتبر حالة الايصا لما ثبت الولاية لوصيه اذ لم يكن للمكاتب
ولاية وقت الايصاء واستشهد في الكتاب لايضاح ذلك بمسايل منها ان النصراني اذا اوصى
الى رجل مسلم وله ابن مسلم صغير فمات النصراني فوصيه لا يكون وصيا لابنه المسلم وبمثله لو اسلم
ثم مات فوصيه يكون وصيا ومنها ان من اوصى الى رجل ثم اوصى الى هذا الموصي رجل ثم مات الموصي
الثاني ثم مات موصي الاول فوصي الموصي الاول يملك التصرف في التركتين وان لم يكن للموصي الاول
ولاية التصرف في تركة الموصي الثاني يوم الايصا لما كان له ولاية يوم الموت فقد اعتبر حالة الموت
في هذه المسايل فكذا فيما تقدم قال محمد رحمه الله في الزيادات رجل زوج ابنته البالغة
برضاها من مكاتبه جاز لانه لو زوجها من عبده يجوز ففي مكاتبه اولى والمعنى فيه انه ليس بينهما
قرابة محرمة للنكاح ولا محرمية ولا ملك ولا حق الملك فيجوز وان كانت صغيرة جاز عند ابي ح
وعندهما لا يجوز لعدم الكفاءة والمسيلة معروفة فان مات المولى ولم يدع مالا سوى هذا المكاتب

وترك ابنته هذه ومولاه الذى اعتقه يريد به معتق مولى المكاتب لم يفسد النكاح لان
المكاتب لا يملك بسائر اسباب الملك حقا للمكاتب هكذا لا يملك بالارث فلم تملك المراة
شيا من رقبة زوجها انما ملكت بدل الكتابة حتى جعل اعتاق الوارث مجازا عن الابراء عن بدل
الكتابة حتى كان الولاء للميت وثبت لها حق تملك الرقبة عند العجز وكل ذلك لا يمنع بقاء النكاح
فان طلقها المكاتب فان كان الطلاق رجعيا كان له ان يراجعها لان الطلاق الرجعى لا يزيل ملك
النكاح والرجعة فى حكم استدامة الملك عندنا وحق الملك لا ينافى استدامة ملك النكاح وان
كان الطلاق بائنا فاراد ان يتزوجها ليس له ذلك لانه ثبت لها فى رقبته الزوج حق الملك الا ترى
انه لا يملك المكاتب التزوج الا برضاها والطلاق البائن يزيل ملك النكاح فهذا حال ابتداء النكاح
وحق الملك يمنع ابتداء النكاح لو لم يكن شى من ذلك ولكن مات المكاتب بعد موت المولى وترك
ثلاثة الاف درهم ومهرها على المكاتب الف درهم وبدل الكتابة الف درهم فانه يبدا بالمهر
لانه اقوى من بدل الكتابة لانه دين من كل وجه حقيقة وحكما وبدل الكتابة تسمية لا حكما ولان
ثبوت دين المكاتبة للمولى مع المنافى وثبوت دين الصداق بلا مناف ولهذا اجازت الكفالة بدين
الصداق ولم تجز ببدل الكتابة فعلم ان دين الصداق اقوى فالبداية بالاقوى اولى ثم يستوفى
بدل الكتابة لانه دين والدين وان ضعف فهو مقدم على الميراث ويحكم بعتقه فى اخر جزء من اجزاء
حيوته ويكون ذلك ميراثا عن مولى المكاتب النصف للبنت والنصف لمعتق مولى المكاتب بحكم
العصوبة لانه مال الميت فيقسم بين بنته وعصبته بقى ههنا الف اخرى تكون ميراثا عن المكاتب
لورثته لانا حكمنا بحريته فى اخر جزء من اجزاء حيوته فيكون للبنت الربع بحكم الزوجية والباقى
لمعتق مولى المكاتب بحكم العصوبة وان لم تكن البنت فى نكاحه فلا شى لها من هذه الالف وهى
لمعتق مولى المكاتب بحكم العصوبة لانها لو ورثت ورثت بحكم الولاء وليس للنساء من الولاء الا ما
اعتقن او اعتق من اعتقن هكذا ورد الاثر عن رسول الله عليه الصلوة والسلام وعليها عدة الوفاة
اربعة اشهر وعشر دخل بها او لم يدخل بها لانا حكمنا بحريته فى اخر جزء من اجزاء حيوته فانتهى
النكاح بينهما بالموت فلهذا اوجب عدة الوفاة ولو لم يمت المكاتب ولكنه عجز فسد النكاح لانها ملكت
نصف رقبة زوجها بيانه وهو ان بالعجز يعود رقيقا وينفسخ عقد الكتابة وهو المانع من الارث
فصار نصفه للبنت بحكم الميراث ونصفه للعصبة فملكت نصف رقبة زوجها فيوجب فساد
النكاح وسقط كل الصداق ان لم يكن دخل بها لان الفرقة جاءت لمعنى من قبلها قبل الدخول وهو
تملكها شيا من رقبة زوجها ومثل هذه الفرقة توجب سقوط كل الصداق فان قيل لا بل الفرقة
جاءت من قبل الزوج لان الفرقة انما وقعت بحكم العجز والعجز معنى من جهة الزوج قلنا هذا
فاسد لان العجز لا يوجب الفرقة الا ترى ان المولى لو كان حيا وعجز لا تقع الفرقة ولكن عند العجز
يرد فى الرق فيملك حينئذ شيا من رقبة زوجها فتقع الفرقة والتملك معنى من جهتها وكذلك ان
كان قد دخل بها ولم يكن معها وارث اخر يسقط كل الصداق لا للفرقة الحاصلة من جهتها فان الفرقة الحاصلة
من قبلها بعد الدخول بها لا توجب سقوط شى من الصداق لكن لانها ملكت جميع رقبة زوجها والمولى
لا يستوجب على عبده دينا وان كان معها وارث اخر مولى الاب يسقط نصف الصداق لان سقوط
الصداق بعد الدخول بها باعتبار تملكها رقبة الزوج فانما يسقط بقدر ما تملك واذا كان معها مولى

الاب فانما يملك نصف الرقبة فيسقط نصف المهر الذى هو فى نصيبها ويبقى نصف
المهر الذى هو فى نصيب العصبة ويقال للوارث الاخر اما ان تبيع نصيبك بدينها وهو نصف
المهر او تقضى دينها وليس للوارث الاخر ان يحتج عليها ويقول بانك قد ملكت نصفا فارغا وانا
ملكت نصفا مشغولا ولا مساواة بيننا ولا معادلة لان من حجتها ان تقول بانى ملكت النصف
مشغولا كالوارث الاخر الا انه زال الشغل حكما لتمام ملكى وبهذا لا يتبين ان المعادلة والمساواة
لم يكن وقت الدخول فى ملكهما وشرط جواز القسمة المعادلة والمساواة وقت الدخول فى الملك
وتعتد بثلث حيض لان الفرقة وقعت حال حيوة الزوج فلم يصر متوفى عنها زوجها وكذلك
الجواب فيما اذا كان فى يدى المكاتب اقل من بدل الكتابة هذا والاول سواء فى حق تحقق عجزه
وتكون رقبته مع ما فى يده بينها وبين مولى الاب نصفين وان كان فى يد المكاتب الف درهم
مثل بدل الكتابة او اكثر لا يقضى بعجزه ولو اخذ المال قضاء بالمكاتبة ويحكم بالعتق ويبيعه المراة
نصف صداقها ولو لم يعجز المكاتب لكنه مات وترك الف درهم فان كان لم يدخل بها نصف المتروك الى اهلها
وانما كان هكذا لان دين المهر والبداية بالاقوى اولى الا ان فى الفصل الاول والثانى بدانا بالادنى
وهو بدل الكتابة لانا لو بدانا بالاقوى وهو المهر بطل كله بعد ذلك لانه يظهر موته عاجزا وموته
عاجزا يوجب بطلان كل المهر لانه يرد فى الرق فى اخر جزء من اجزاء حيوته ويجرى فيه
الارث فتملك البنت زوجها فى الفصل الثانى وكذلك فى الفصل الاول على احد الاعتبارين
وعلى الاعتبار الاخر تملك شيا من زوجها فيفسد النكاح ويسقط كل المهر اما فى الفصل الاول
فلمجىء الفرقة من قبلها قبل الدخول بها وفى الفصل الثانى لملكها جميع رقبته فثبت ان فى البداية
بالمهر ابطال كله فبدانا ببدل الكتابة ليموت حرا فيتقرر المهر دينا له ويستوفى ان ظهر للمكاتب مال اخر
اما فى الفصل الثالث لو بدانا بالاقوى وهو المهر لا يبطل كله بعد ذلك لانها لا تملك الا نصف
رقبته زوجها وسقوط الصداق بعد الدخول يوجب تملكها رقبة الزوج فاذا لم يملك الا
النصف لا يسقط الا نصف المهر فلم يكن فى البداية بالاقوى ابطال كله فبدانا بالمهر وظهر انه مات
عبدا عاجزا وصار رقبته بينها وبين مولى ابيها نصفين وكسبه كذلك فيسقط ما فى هذا النصف
من دين الصداق وهو نصفه ويبقى النصف الاخر فى نصيب الوارث الاخر وتاخذ هى نصف
الالف ميراثا من الاب والنصف الاخر نصيب مولى الاب الا انه مشغول بدينها لان لها فى نصيب
مولى الاب نصف المهر خمسماية والدين مقدم على الميراث فياخذ النصف الاخر بمهرها فيصير
كل الالف لها ونصف رقبة المكاتب لها والنصف لمولى الاب وان كان المكاتب مات وترك
اقل من الف درهم وقد دخل بها او لم يدخل بها ومعها وارث اخر مولى الاب او لم يكن فههنا سواء
بدانا ببدل الكتابة او بالمهر يظهر موته عبدا عاجزا فبعد ذلك ان لم يدخل بها يسقط كل الصداق
سواء كان معها مولى الاب او لم يكن لما مر وما ترك فهو بينها وبين مولى الاب نصفان ميراثا عن الميت
لانه كسب عبده وان كان قد دخل بها فان لم يكن معها وارث اخر سقط كل الصداق ايضا لما قلنا ويكون
جميع ما ترك بالميراث لها وان كان معها وارث اخر سقط نصف الصداق وتعتد بثلاث حيض
لما مر قبل هذا ولو كان المكاتب ترك الفا وزيادة ما بينها وبين الفى درهم فان لم يدخل بها او دخل بها
ولكن ليس معها وارث اخر يبدا ببدل الكتابة ويحكم بحريته فى اخر جزء من اجزاء حيوته لما مر وياخذ

بما بقي بصداقها وتعتد بثلاث حيض لما مر وان كان قد دخل بها ومعها وارث يبدا بصداقها
لما مر ثم ليس فيما بقي وفاء ببدل الكتابة فظهر انه مات عبدا عاجزا وكان ما بقي بينها وبين
مولى الاب نصفين ميراثا عن الاب لانه كسب عبده ولو كان المكاتب ترك الفي درهم يبدا بدين
الصداق فتاخذ هي الصداق اولا ثم يصرف الباقي الى بدل الكتابة لان به وفاء ببدل الكتابة
ويحكم بحريته في اخر جزء من اجزاء حيوته ويكون ذلك بينها وبين مولى ابيها نصفين ميراثا عن
الاب وعليها عدة الوفاة لان النكاح بينهما قد انتهى بالموت حين حكمنا بحريته في اخر جزء من اجزاء
حيوته فتوفي عنها زوجها قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير ام ولد كاتبها مولاها صحت
الكتابة لان الكتابة في حقها مفيد لانها بالكتابة تستفيد العتق في الحال وبالاستيلاد ما استفادت
العتق في الحال انما استفادت عتقا موجلا الى ما بعد الموت فان مات مولاها عتقت بالاستيلاد
لانها ام ولد مات عنها زوجها وبطلت الكتابة لانها عقد وسيلة الى الحرية وقد حصلت الحرية بسبب
اخر فسقطت الوسيلة وسقط بدل الكتابة وفيه نوع اشكال ينبغي ان لا يسقط لان ما هو المعقود
عليها عقد الكتابة وصل اليها ولهذا اعتق اولادها معها وسلم لها اكسابها فيجب ان يتاكد ما وجب
عليها بالكتابة كما في ساير المعاوضات والجواب ان الكتابة عقد معاوضة من وجه وتعليق
عتق بالاداء من وجه واعتبار معنى المعاوضة يوجب تاكد البدل لما وصل اليها ما هو المعقود عليه
عقد الكتابة واعتبار معنى التعليق بالشرط يوجب الانفساخ متى وجب العتق قبل الاداء
لان المعلق بالشرط متى وجد قبل الشرط ينفسخ التعليق والعمل بالاعتبارين جميعا في حقهما متعذر
فاعتبرنا شبهة المعاوضة في حق ام الولد حتى لا يبطل حقها في اولادها واكسابها بامر جاء من
جهة المولى وشبهة التعليق في حق المولى ففسخنا الكتابة بالاعتاق في حق المولى لان الفسخ جاء من
جهته ليكون عملا بالشبهين بقدر الامكان قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير في مكاتب ادى
الى مولاه من الصدقات التي اخذها ثم عجز وصار ذلك للمولى فهو طيب للمولى واختلف عبارة
المشايخ في تخريج المسألة بعضهم قالوا لانه يبدل الملك فان الصدقة كانت ملكا للمكاتب يدا
وتصرفا ولم يكن ملك المولى ظاهرا فيه وبالاداء صارت للمولى فيبدل الملك وتبدل الملك بمنزلة
تبدل العين فصار كعين اخر والاصل في ذلك ما روي ان بريرة كان يهدي الى رسول الله عليه
الصلوة والسلام وهي مكاتبة ما كان يتصدق عليها وكان رسول الله عليه الصلوة والسلام يقبل
هديتها وياكل وكان يقول هي لها صدقة وكان لنا هدية فقد جعل تبدل الملك بمنزلة تبدل العين
فعلى قود هذا التعليل اذا اباح الفقير للغني عين ما اخذ من مال الزكوة من الطعام لا يحل له لان
الملك لا يتبدل حتى يجعل ذلك بمنزلة تبدل العين وبعضهم قالوا لان الصدقة حين وقعت لاقت
كف فقير فصحت وصارت لله تعالى لان الصدقة اخراج المال لله تعالى على ما عرف في موضعه
ثم صارت ملكا للفقير من الله تعالى قضاء لحقه في الرزق الموعود واذا صارت ملكا للفقير من الله
تعالى برزقه تجدد للفقير سبب ملك بعد ما صار صدقة وصارت لله فاوجب ذلك تبدل
العين حكما فعلى قود هذا التعليل الفقير اذا اباح للغني عين ما اخذ من مال الزكوة من الطعام يحل
لانه تبدل العين حكما واليه مال الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام المعروف بخواهرزاده رحمه الله
هذا اذا عجز المكاتب بعد ما ادى ما اخذ من الصدقات الى المولى اما اذا عجز والصدقات قائمة

في يد المكاتب لم يردها الى المولى هل تحل للمولى لم يذكر هذا الفصل هاهنا وذكر في الاصل
انه يحل بعض مشايخنا قالوا هذا الجواب لا يشكل على قول محمد رحمه الله لان عنده يتبدل
الملك فانها كانت ملكا للمكاتب والان صارت لمولاه ولهذا قال المكاتب اذا اجر امته ظئرا ثم عجز
بطلت الاجارة لانه يتبدل الملك فصار كان الموجر مات وصار العين المستاجرة للورثة فتبطل
الاجارة فاذا تبدل الملك عنده يحل له الصدقة اما يشكل على قول ابي يوسف فان عنده لم يتبدل
الملك بالعجز ولكن كسب المكاتب كان مشتملا على حق المولى وحق المكاتب فحق المولى يتقرر بالعجز
وحق المكاتب يتقرر بالعتق فاذا عجز يتقرر ما كان للمولى لا انه يتحول من المكاتب اليه ولهذا قال اذا
اجر امته ظئرا ثم عجز لا تبطل الاجارة واذا لم يتبدل الملك عنده يجب ان لا تحل له الصدقة لكونه
غنيا والجواب انه لا خبث في نفس الصدقة ليحرم عليه وانما لم يحل للغني والهاشمي اخذ الزكوة
لان فيه نوع استذلال به لانه ياخذ الصدقة تسقط الديون عن المتصدق فيصير المتصدق
عليه كالالة للمتصدق في تطهيره عن الديون فحرم على الهاشمي بطريق التعظيم واما الغني
فليس له ان يذل نفسه الا عند الحاجة والضرورة ولا حاجة فحرم على الهاشمي والغني
لهذا وهذا المعنى معدوم هاهنا فيحل ولهذا قلنا ان ابن السبيل اذا تصدق عليه ثم وصل الى ماله
واهله والصدقة قائمة لا باس بان يتناول من تلك الصدقة وكذلك الفقير اذا تصدق عليه
ثم استغنى والصدقة قائمة لا باس بان يتناول من تلك الصدقة لانعدام المعنى الذي ذكرنا
وبعضهم قالوا المولى يخلف المكاتب في اكسابه خلافة الوارث المورث في املاكه والفقير
اذا مات والصدقة قائمة فورثها غني حل له اكل ذلك وان لم يملكها بسبب جديد فكذا هاهنا
والوجه ما ذكرنا ان الصدقة صارت للفقير بعد ما صارت لله تعالى بسبب الرزق فتجدد للفقير
بسبب الملك على ما مر ونزل ذلك منزلة تبدل العين فيحل له التناول بقي غنيا او فقيرا ويحل لغيره
التناول ثبت للغير فيها ملك بسبب جديد بان اشتراها او وهب له او لم يثبت له بان ورثه
او اباح له هذا الفقير والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب

كتاب الولاء

هذا الكتاب يشتمل على خمسة فصول الاول في ولاء العتاقة ٢ في ولاء الموالاة
٣ في الاقرار بالولاء ٤ في دعوى الولاء والخصومة واليمين فيه ٥ في المتفرقات

الفصل الاول في ولاء العتاقة

ويسمى ولاء النعمة انما تسمى بهذا
الاسم اقتداء بكتاب الله تعالى في قوله واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه قوله انعم
الله عليه بالاسلام وقوله وانعمت عليه اي بالعتق نزلت الاية في زيد بن حارثة مولى رسول الله
عليه الصلوة والسلام وتكلموا في سبب هذا الولاء بعض المشايخ قالوا سببه الاعتاق
واستدلوا بقوله عليه الصلوة والسلام انما الولاء لمن اعتق واكثرهم على ان سببه العتق على
الملك وهو الصحيح الا ترى ان من ورث قريبه حتى عتق عليه كان ولاؤه له ولا اعتاق هاهنا فعلم
ان السبب هو العتق على الملك فنقول كل من حصل له العتق من جهة انسان ثبت ولاء العتق
منه سواء شرط الولاء او لم يشترط او تبرا عنه وسواء كان الاعتاق ببدل او بغير بدل وسواء حصل

العتق بالاعتاق او بالقرابة او بالكتابة عند الاداء او بالتدبير او بالاستيلاد بعد الموت
وسواء كان العتق حاصلا ابتدا او بجهة الواجب ككفارة اليمين وما اشبههما لان
ظاهر قوله عليه الصلوة والسلام الولاء لمن اعتق تناول مطلق الاعتاق وسواء كان المعتق
رجلا او امراة لان ظاهر قوله عليه الصلوة والسلام الولاء لمن اعتق عام لانه ذكر بكلمة من ويتعلق
بهذا الولاء الاحكام من جملتها الارث فنقول مولى العتاقة من جملة الورثة عرف ذلك
بالاثار والمعنى يدل عليه ووجه ذلك ان المعتق بالاعتاق يحيى المعتق حكما لان الرقيق هالك
حكما الا ترى انه ليس باهل لاحكام كثيرة تعلقت بالاحياء نحو القضاء والشهادة ووجوب الجمعة
وما اشبهها والا ترى ان الامام في الكافر المقهور بالخيار ان شاء قتلهم وان شاء استرقه ولما
كان الرقيق هالك حكما كان الاعتاق احياء له حكما فكان المعتق بمنزلة الاب له حكما فيرث منه
كما يرث الاب الحقيقي ولاجل هذا المعنى سوينا في ولاء العتاقة بين الرجل والمراة لان معنى
الاحياء يعم الكل وانه موخر عن ساير العصبات مقدم على ذوي الارحام والولاء لا يورث ويكون
لاقرب الناس عصبة من المعتق حتى لو مات مولى العتاقة وترك ابا وبنتا ثم مات المعتق فالميراث
لابن المولى ولا يكون للبنت شي والاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام الولاء لحمة كلحمة النسب
لا يباع ولا يوهب ولا يورث وعن هذا قال اصحابنا رحمهم الله اذا مات مولى العتاقة وترك
ابنين ثم مات احد الابنين وترك ابنا ثم مات المعتق فميراثه لابن المعتق لا لابن ابن المعتق وقال
ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله اذا مات مولى العتاقة وترك ابنا وابا ثم مات المعتق كان ميراثه لابن مولى
العتاقة لانه اقرب العصبات الى المعتق والحاصل ان الولاء نفسه لا يورث بل هو للمعتق على
حاله الا ترى ان المعتق هو الذي ينسب بالولاء الى المعتق دون اولاده فيكون استحقاق الارث بالولاء
لمن هو منسوب اليه حقيقة ثم يخلفه فيه اقرب عصبته كما يخلفه في ماله وتفرع في الاصل
على ما اذا مات المعتق عن ابنين فقال لو مات الابنان ولاحدهما ابن وللاخر ابنان ثم مات المعتق
فميراث المعتق بينهم سوا لان الولاء لم يصر ميراثا بين ابني المعتق بل هو باق للمعتق على حاله لم يخلفه
فيه اقرب عصبته على ما ذكرنا وهولاء في القرب اليه على السواء وقد طول محمد رحمه الله هذا الكلام
في الاصل وحاصله ان وارث المعتق من هو اقرب الناس عصبة لمولى العتاقة فينظر عند موت
المعتق ان مولى العتاقة لو كان حيا في هذه الحالة ومات من يرثه من عصابته ومن هو اقرب الناس عصبة
فيرث ذلك الشخص من المعتق وكما يثبت للمعتق ولاء معتقه يثبت له ولاء معتق معتقه حتى ان
من اعتق عبدا ثم ان العبد المعتق اعتق امة ثم مات العبد ثم ماتت الامة فميراث الامة لمعتق
العبد كذلك لو مات معتق العبد وترك ابنا ثم ماتت الامة فميراث الامة لمعتق العبد وكذلك
لو مات معتق العبد وترك ابنا ثم ماتت الامة فميراث الامة لابن معتق العبد لان ولاء الامة قد ثبت
لمعتق العبد فيكون لاقرب الناس عصبة اليه بعد موته والمراة في ذلك كالرجل يريد به انه كما
يثبت للمراة ولاء معتقها يثبت لها ولاء معتق معتقها قال عليه الصلوة والسلام ليس للنساء
من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن ولو ان امراة اشترت اباها حتى عتق عليها ثم مات الاب عن
هذه الابنة المشترية وبنت اخرى له فالثلثان من ميراثه لهما بحكم الفرض والباقي للمشترية بحكم الولاء
ولو كان الاب اعتق عبدا بعد ما عتق هو على ابنها ثم مات الاب ثم مات معتق الاب وبقيت الامة

المشترية كان الميراث للمشترية لانها معتقة معتقة هذا المعتق ويرث ابن المعتق
من ولد المعتق لانه عصبة معتق ابنه فيرث منه كما يرث من ابيه المعتق واذا مات المعتق
عن صاحب فرض وعن معتق او عن عصبة المعتق فانه يعطى صاحب الفرض اولا فرضه
ويكون الباقي للمعتق او عصبته **نوع اخر** قال عليه الصلوة والسلام ليس للنساء
من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او كاتبن او كاتب من كاتبن او جررن ولاء معتقهن
او معتق معتقهن وبهذا كله اخذ علماونا رحمهم الله وصورة جر ولاء المعتق امراة اشترت عبدا
وتزوج العبد بمعتقة قوم باذن المراة وحدث له منها اولاد فولاء الولد يكون لموالي الام لانه
تعذر اثباته من جانب الاب لكون الاب عبدا فيثبت من جانب الام ولو ان المراة عتقت هذا
العبد جر العبد ولاء الولد الى نفسه وجرت هي ذلك الى نفسها وهذا لان الاصل في ولاء الولد
الاب لان الولاء لحمة كلحمة النسب وانما ثبت ولاء الولد في هذه الصورة من موالي الام للعجز عنا
عن اثباته من الاب لكونه عبدا فاذا اعتق الاب ارتفع العجز فيجب اثباته من الاب كما في حقيقة
النسب اذا اكذب الملاعن نفسه وصورة جر ولاء معتق المعتق امراة اشترت عبدا فاعتقته
ثم ان هذا العبد المعتق اشترى عبدا واعتقه ثم ان هذا العبد الثاني تزوجت بمعتقة قوم باذن
مولاه وحدث له منها اولاد فان ولاء الاولاد لموالي الام فلو ان المعتق اعتق هذا العبد جر
هذا العبد ولاء ولده ثم جر المعتق الاول ذلك الى نفسه ثم جرت المراة ذلك الى نفسها فالاب
يجر ولاء الولد بلا خلاف واما الجد هل يجر ولاء حافده ففي ظاهر رواية اصحابنا رحمهم الله لا يجر
سواء كان الاب حيا او ميتا وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجر وصورة ذلك عبد تزوج معتقة
قوم وحدث له منها اولاد ولهذا العبد اب حي فاعتق الاب بعد ذلك وبقي العبد عبدا على
حاله ثم مات العبد وهو اب هذا الولد ثم مات الولد ولم يترك وارثا يحرز ميراثه كان ميراثه لموالي
الام ولو جنى كان عقله على موالي الام عند علمائنا رحمهم الله ولم يجر الجد ولاء حافده الى مواليه وانما
كان كذلك لانه تعذر اثبات الولاء من الجد لما ذكرنا ان الولاء الحق بالنسب شرعا والنسب انما يثبت من
الجد اذا ثبت من الاب الا ترى ان نسب ولد الزنا اذا لم يثبت من الزاني لا يثبت من الجد وهاهنا لا يثبت ولاء
الولد من الاب لكونه عبدا فلا يثبت من الجد ثم الاب اذا اعتق انما يجر ولاء الولد الى نفسه اذا لم يجر على
الولد عتق مقصود اما اذا اجرى عليه عتق مقصود فلا ولهذه المسئلة صور كثيرة منها عبد
تزوج بمعتقة قوم وحدث له منها ولد فاعتق الولد كان ولاوه لموالي الام فان اعتق الاب بعد ذلك
فالاب لا يجر ولاء الولد الى نفسه بل يكون لموالي الام على حاله ومنها عبد تزوج بامة رجل وولد بينهما
ولد ثم ان مولى الامة اعتق الامة والولد ثم ان مولى العبد اعتق العبد ومنها اذا كانت الامة
حبلى حين اعتق مولى الامة الامة والولد او لم يكن الحبل ظاهرا ولكن جاءت بالولد لاقل من ستة
اشهر حين اعتق المولى وهذا لان الجنين باعتاقه يصير معتقا مقصودا لانه في حكم العتق
كشخص على حدة فهو والمنفصل سواء واذا جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر فقد تيقنا بوجوده
في البطن وقت اعتاق الام فهذا وما لو كان الحبل ظاهرا سواء وهذا لانه متى جرى على الولد عتق
مقصود فقد صار الولد اصلا في الولاء وبعد ما صار اصلا في الولاء لا يمكننا ان نجعله
تابعا للغير في الولاء الا بعد ان يفسخ ما ثبت له من الولاء لانه لا يتصور اصلا وتبعا في الولد والفسخ متعذر

لانه فسخه بفسخ سببه وهو العتاق وفسخ العتاق متعذر وانما تعذر فسخ ماثبت له من
الولاء بعد ما جعله مانعا لابنه في الولاء وهذا بخلاف ما لو لم يجر على الولد عتق مقصود
حتى عتق الاب فانه يجر ولاء الولد الى نفسه وقد ثبت ولاؤه من الام بسبب حرية الام والحرية
لا تقبل الفسخ لان هناك لم يثبت للولد ولاء نفسه بل كان تابعا في الولاء للام حاجيا الى نقل ذلك
الولاء الى الاب وبعد ما نقل ذلك الى الاب يكون تابعا في الولاء ايضا اما اذا اثبت له ولاء نفسه مقصودا
لا يمكن اثباته لغيره الا بعد فسخ ماثبت وفسخ ماثبت له متعذر ولهذا افترقا فرع على ما اذا تزوج
العبد بامة الغير فقال اذا طلقها زوجها او مات عنها ثم ان مولاها اعتقها ثم جاءت بالولد لسنتين
ولم تقر هي بانقضاء العدة بل ادعت الحبل ثم ان مولى العبد اعتق العبد فالولد مولى موالى الام لان
هذا الولد صار معتقا باعتاق الام مقصودا لان وجوده في البطن وقت عتاق الام ثابت من حيث
الحكم لان اعتاق الام انما وجد بعد الموت وبعد الطلاق البائن وقد حكمنا بوجود هذا الولد قبل
الموت وقبل الطلاق البائن حتى حكمنا بثبات نسب هذا الولد وهذا لان الحمل ليس بقائم في المعتدة
عن موت او طلاق بائن فيحال بالعلوق الى ابعد الاوقات فيمكننا اثبات النسب وذلك ما قبل الموت
او الطلاق فهو معنى قولنا ان وجود هذا الولد في البطن وقت اعتاق الام ثابت من حيث الحكم
بخلاف ما اذا اعتق الام حال قيام النكاح ثم جاءت بالولد لستة اشهر فصاعدا او باقي المسئلة
بحاله فان هناك يجعل الولد مولى لموالي الاب وان كان من الجائز ان يكون هذا الولد موجودا
قبل الاعتاق لان هناك لم يوجد دليل يدل على وجوده قبل الاعتاق فلم يحكم بوجوده قبل الاعتاق
فلم يصر معتقا باعتاق نفسه مقصودا اما هاهنا فبخلافه وكذلك اذا كانت معتدة عن طلاق
رجعي وقد جاءت بالولد الى سنتين والباقي بحاله كان الولد مولى لموالى الام لانا حكمنا بوجود
هذا الولد قبل الطلاق لانا لو لم نجعل كذلك لا يمكننا اثبات النسب الا بعد اثبات المراجعة ولا
يمكن اثبات المراجعة بالشك فحكمنا بوجوده قبل الطلاق ليمكننا اثبات النسب من غير ان تثبت
المراجعة بالشك حتى لو جاءت بالولد في هذه الصورة لاكثر من سنتين كان الولد مولى لموالي الاب
وتثبت المراجعة لانا تيقنا ان العلوق به حصل قبل الطلاق وهذا الذي ذكرنا اذا لم تقر
المراة بانقضاء العدة وان اقرت بانقضاء العدة ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر بعد الاقرار
بانقضاء العدة ولتمام سنتين منذ يوم طلق فان ولاء الولد لموالي الام لان الاقرار بانقضاء
العدة لم يصح لانها اقرت وهي حامل فصار وجود هذا الاقرار والعدم بمنزلة وان جاءت به لاكثر من
سنتين منذ يوم طلق كان ولاء الولد لموالي الاب لانا لم نتيقن بوجوده في البطن يوم اعتقت فلم
يصر مقصودا بالاعتاق مع الشك ولو ان عبدا تزوج بامة رجل ثم ان مولى الامة اعتق الامة ثم
ولدت ولدا فان ولاء الولد لموالى الام فان اعتق هذا الولد فولاء هذه الامة لموالي الام لانه ثبت ولاء
هذه الامة للولد وما ثبت للولد يثبت لمواليه وموالي الولد موالي الام فان اعتق الاب بعد ذلك
جر ولاء كلهم حتى يكون موالي الاب لانه جر ولاء الولد فيجر ماثبت للولد بطريق التبعية لانه
بناء عليه **نوع اخر** اذا مات الرجل وترك مالا ولا وارث له فادعى رجل انه وارثه بالولاء وشهد
له شاهدان ان الميت كان مولاه ووارثه فالقاضي لا يقضي بشهادتهما حتى يفسر المولى لان المولى
اسم مشترك قد يجيء بمعنى الناصر قال الله تعالى وان الكافرين لا مولى لهم اي لا ناصر لهم وقد يجيء بمعنى

ابن

بمعنى ابن العم قال الله تعالى واني خفت الموالي من ورائي وقد يكون بالعتق وقد يكون بالموالاة
فلا يثبت عند القاضي كون المدعي وارثا وكذلك اذا شهدا ان هذا مولاه مولى العتاقة لان اسم
مولى العتاقة كما يتناول الاعلى يتناول الاسفل والاسفل لا يرث من الاعلى الا على مذهب الحسن
ابن زياد واقل الشاهدين اعتقدا مذهب الحسن بوراثته بناء على ذلك فلا يثبت عند القاضي
كونه معتقا ووارثا بهذه الشهادة ولو شهدا ان هذا الحي اعتق الميت وهو يملكه وانه وارثه لا
نعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهما وقضي بالميراث للمدعي لانهما بما فسرا اثبت كون المدعي معتقا
ووارثا فقد شرط لقبول الشهادة ان يقولوا اعتقه وهو يملكه وانه شرط لازم لان الاعتاق
بدون الملك لا حكم له اصلا وشرط ان يقولوا وهو وارثه وانه شرط لازم لان مولى العتاقة
يصير محجوبا بعصبة من جهة النسب فمجرد شهادتهم انه اعتقه لا يثبت عند القاضي كونه وارثا
وكذلك لو شهدا ان الميت كان مقرا لهذا المدعي بالملك والمدعي اعتقه لانه لو ثبت اقرار الميت بالرق
للمدعي عند القاضي وثبت اعتاق المدعي اياه عن معاينة كان يقضي له بميراث الميت فكذلك اذا
ثبت ذلك بالبينة ولو شهدا ان اب المدعي هذا اعتق اب الميت هذا وهو يملكه ثم مات المعتق
وترك ابنه هذا وهو المدعي ثم مات المعتق وترك ابنه هذا الميت وقد ولد من امراة حرة قضي بالميراث
للمدعي لان المعتق لو كان حيا كان ميراث ابن معتقه له فاذا كان ميتا كان ميراثه لاقرب العصبات
الى المعتق وهو ابنه المدعي هذا وشرط في الكتاب ان يكون ابن المعتق من امراة حرة لانه لو كان من امة
وقد اعتقه مولى الامة يكون ميراثه لموالي الام على ما مر قبل هذا فشرط ان يكون من امراة حرة ليكون ميراثه
لموالي الاب ولو شهدا بهذا ولكن قالا لم يدرك اب هذا المدعي المعتق ولكن قد علمنا ذلك فالقاضي
لا يقبل هذه الشهادة لانهما شهدا على الولاء بالتسامع والشهادة على الولاء بالتسامع لا تقبل عند ابي حنيفة
ومحمد خلافا لابي يوسف ولو مات رجل فادعى رجل ميراثه واقام شاهدين شهدا انه اعتق ام هذا
الميت وانها ولدته بعد ذلك بمدة من عبد فلان وان اباه مات عبدا او ماتت امه ومات هو ولا
يعلم له وارثا سوى معتق امه هذا المدعي قبل القاضي شهادتهما وقضى له بالميراث فان جاء مولى الاب
واقام البينة انه اعتق الاب قبل ان يموت هذا الولد وهو يملكه وانه وارثه لا يعلم له وارثا غيره
قضى القاضي بالميراث لمولى الاب لان مولى الاب اثبت جر الولاء اليه باعتاق الاب بعد اعتاق
الام وتبين ان القاضي اخطأ في القضاء بالميراث لموالي الام ولو مات رجل واختصم رجلان في
ميراثه واقام كل واحد بينة انه اعتق الميت وهو يملكه وانه وارثه لا وارث له غيره ولم توقت البينتان
وقتا قضي بالميراث بينهما لانهما استويا في الدعوى والحجة ولم يتيقن القاضي بكذب احدى البينتين
لجواز ان كل واحد من الفريقين عاين سببا يطلق له اداء الشهادة وهو التصرف في العبد واعتاق
العبد بعد ذلك والمشهود به مما يحتمل الاشتراك فقضي بينهما نصفان كما في الاملاك هذا اذا لم
توقت البينتان فان وقتا ووقت احدهما اسبق قضي لاسبقهما وقتا اعتبارا للثابت بالبينة بالثابت
عيانا ولو كان جاء احد المدعيين اولا واقام البينة انه اعتق الميت وهو يملكه وقضى القاضي ببينته
ثم جاء المدعي الاخر واقام البينة انه اعتق الميت فالقاضي لا يقضي للثاني ولو جاءا معا وادعيا
واقاما البينة على دعواهما فقضي بالولاء بينهما والفرق انه اذا قضي بالعتق من احدهما او بالولاء اولا نفذ
قضاؤه ظاهرا فلو قضي للثاني بعد ذلك يحتاج الى فسخ العتق في شيء لانه لم ينقض بالعتق بعد

بعد وانما يحتاج الى القضاء بالعتق والولاء بينهما وانه متصور بان يكون العبد بينهما اعتقاه
واذا ادعى رجل ان اباه كان اعتق هذا الميت وهو يملكه ولا وارث لابيه ولا لهذا الميت غيره
وجاء باخيه شهدا على ذلك لا تقبل شهادتهما لانهما يشهدان لجدهما لما بينا ان الولاء للمعتق
على حاله والارث له بطريق العصوبة على ان يخلفه فيه اقرب عصبته وشهادة النافلة للجد لا
تقبل وكذلك شهادة بنتي المعتق لا تقبل لانهما يشهدان لابيهما وكذلك شهادة زوجة المعتق لانها
تشهد لزوجها واذا مات الرجل عن ابنين وبنات فادعى رجل ان اباه اعتق هذا الميت وهو يملكه
وشهد ابنا الميت بذلك وادعى رجل اخر ان اباه اعتقه وهو يملكه واقرت بنت بذلك فانه
يقضى بالولاء لصاحب الشهادة لان في جانبه البينة وانها حجة في حق الناس كافة وفي جانب
الاخر اقرار الفرد والاقرار حجة في حق المقر دون غيره وان شهد الاخر ابن اخر للميت وابنتان له
قضي بالولاء لهما نصفين لان في جانب كل واحد منهما البينة وان ادعى رجل من الموالي على رجل من
العرب انه مولى هذا العربي وان ابا هذا العربي اعتق اباه وجاء المدعي باخويه لابيه يشهدان
بذلك والعربي ينكر فان شهادة الابنين لا تجوز لانهما يشهدان لابيهما ولانفسهما لان لهما في هذه
الشهادة منفعة فانه متى ثبت ولاء ابيهم من العربي ثبت ولاؤهم من العربي ايضا وفي انتسابهم
الى العرب شرف لهم فصار لابيهما ولانفسهما من هذا الوجه فان شهد بذلك اجنبيان قبلت
شهادتهما لانها شهادة اجنبي قامت على اجنبي وللمشهود له في اثبات ما ادعى فايدة لان في
الانتساب الى العرب شرفا لهم ولو كان العربي يدعي الولاء في هذه الصورة والابن ينكر قبلت شهادة
اخويه لان انكار الابن كانكار الاب لو كان حيا ولو كان الاب حيا وانكر تقبل شهادة ابنيه بذلك لانهما
يشهدان على ابيهما بالولاء للعربي ولا تهمة في هذه الشهادة فتقبل واذا مات رجل فاخذ رجل ماله وادعى
انه وارثه ولا وارث له غيره فاني لا اخذ المال من يده ولا اضعه في بيت المال وهذا لان اليد للمدعي
من حيث الظاهر اذ لم ينازعه احد حين ما اخذ في الاخذ حاجتنا في نقضه واليد لا تنقض الا بحجة
الا ترى لو كان الامام او لا اخذه ووضعه في بيت المال ثم جاء هذا وادعى انه وارثه فانه لا يقضى
له بالمال الا بالبينة لان اليد لبيت المال من حيث الظاهر وهذا المدعي يريد نقض يد بيت المال فلا
ينقض الا بحجة كذا هاهنا فان جاء رجل اخر وادعى انه اعتق الميت وهو يملكه وانه لا وارث
له غيره واقام على ذلك بينة واقام الذي في يده بينة بمثل ذلك قضي بالمال بينهما نصفين وكان
ينبغي ان لا يقضى بالمال بينهما لان احدهما خارج في المال والاخر صاحب اليد فاما ان يجعل
هذا كبينة ذي اليد مع الخارج في الملك المطلق فيقضى ببينة الخارج او يجعل هذا كبينة
ذي اليد مع الخارج في دعوى تلقي الملك من الواحد فيقضى ببينة ذي اليد اما القضاء بينهما
نصفين فلا وجه اليه والجواب عن هذا ان يقال بان كل واحد منهما ببينته تثبت الولاء اذ هو
المقصود في هذه الدعوى واستحقاق المال ينبني عليه وهذا لان الولاء حق مقصود يمكن اثباته
بالبينة وان لم يكن ثمة مال وانما يثبتان الولاء على الميت وهما في اثبات ذلك على السواء والولاء ليس
ترد عليه اليد ليعتبر احدهما خارجا فيه والاخر صاحب يد بل كلاهما خارجان فيه فيقضى به
بينهما وان سلمنا ان المال مقصود في هذه الدعوى الا انهما ادعيا تلقي الملك فيه من جهة الواحد وهو
الميت وهما في دعوى التلقي على السواء ولا رجحان لاحدهما على الاخر بخلاف ما لو ادعيا تلقي الملك من جهة واحد

بالشرا

بالشراء واحدهما صاحب اليد لان هناك لصاحب اليد رجحانا على الخارج لان يده تدل على سبق
شرائه الذي هو سبب متعين للملك اما هاهنا يد صاحب اليد لا تدل على اعتاقه فضلا من سبقه
ولان السبب هناك يتاكد بالقبض فذو اليد يثبت شراء متاكدا بالقبض فكان بينته اكثر
اثباتا اما هاهنا السبب وهو الاعتاق لا يتاكد ولا تاثير لليد على المال في تاكيد الاعتاق فلم تكن
بينة ذي اليد اكثر اثباتا فلهذا قضى بينهما واذا مات الرجل وترك مالا ولا يعلم له وارث فادعى
رجل من المسلمين انه اعتق الميت وهو يملكه وانه مات مسلما وانه وارثه لا وارث له غيره واقام
على ذلك شاهدين مسلمين وادعى رجل من اهل الذمة انه اعتق الميت وهو يملكه وانه مات كافرا
وانه وارثه لا وارث له غيره واقام على ذلك شاهدين مسلمين قضى القاضي بالولاء بينهما نصفين
لانهما استويا في الدعوى والحجة فان ما اقام كل واحد منهما من الشهود حجة على صاحبه فيجب
القضاء بالولاء بينهما نصفان ثم نصف الميراث يكون للمسلم ونصفه يكون لاقرب الناس عصبة الى الذمي
لانا حكمنا باسلامه ببينة المسلم وهذا لان بينة المسلم توجب اسلام الميت وبينة الذمي توجب
كفره والعمل بهما متعذر فلا بد من العمل باحدهما فكان العمل بما يوجب الاسلام اولى واذا عملنا ببينة
المسلم في اسلامه صار كانا عاينا اسلامه وعاينا اعتاقهما وهناك يقضى بالولاء بينهما واذا مات
يكون نصف الميراث للمسلم والنصف الاخر لاقرب الناس عصبة الى الذمي لان الارث يجب بالسبب
ولكل واحد منهما نصف ولاية فيكون لكل واحد منهما نصف ميراثه الا ان الذمي لا يرث المسلم فيجعل
كالميت فيكون نصيبه لاقرب الناس عصبة وان كان الشهود من الجانبين من اهل الذمة فانه يقضى
بولائه وميراثه للمسلم ويحكم باسلامه لان بينة الذمي ليست بحجة على المسلم بحجة على الذمي فكان الذمي
لم يقم البينة فان قيل ينبغي ان لا يقضى ببينة المسلم ايضا لان بينته من اهل الذمة وقد قامت
على المسلم وهو الميت باستحقاق الميراث وشهادة اهل الذمة على المسلم ليست بحجة قلنا الاستحقاق
بشهادة المسلم يقع على الذمي المدعي لا على المسلم الميت وذلك لان الميت بالموت استغنى عن ماله
وصار ماله بحيث يستحقه الذمي ببينة لولا بينة المسلم فيجعل المسلم بهذه البينة مستحقا على
الذمي المدعي لا على المسلم الميت واذا اختصم مسلم وذمي في ولاء رجل وهو حي وادعى كل واحد منهما
انه اعتقه وهو يملكه وارخا وتاريخ احدهما اسبق واقاما على ذلك شهودا من المسلمين قضى
لاسبقهما تاريخا لانه اثبت عتقه في وقت لا منازع له فيه فلا بد من القضاء بالملك له والعتق
منه في ذلك الوقت ولا تصور للملك الاخر وعتقه بعد ذلك فان كان شهود الذمي من اهل الذمة
والعبد المعتق كافرا قضى ببينة المسلم وان كان الذمي اسبقهما تاريخا لان بينة الذمي ليست بحجة
على المسلم فكان الذمي لم يقم البينة اصلا عبد في يدي رجل من اهل الذمة اعتقه هذا الذمي
وادعاه مسلم انه عبده واقام على ذلك بينة من المسلمين واقام الذمي بينة من المسلمين انه اعتقه
وهو يملكه قضيت ببينة الذمي لان دعوى العتق بمعنى دعوى النتاج لان العتق لا يحتمل الفسخ
بعد وقوعه كالنتاج وذو اليد متى ادعى النتاج والخارج يدعي الملك المطلق يقضى ببينة ذي اليد
كذا هاهنا ولو كان شهود الذمي قوما من اهل الذمة وشهد للمسلم مسلمون قضيت بكونه عبدا
للمسلم وابطلت العتق لان بينة الذمي ليست بحجة على المسلم فكان الذمي لم يقم بينة اصلا وان كان
شهود المسلم من اهل الذمة والعبد مسلم وشهود الذمي من اهل الذمة ايضا فانه يقضى بعتق العبد من

جهة الذمى ولا يقضى بكونه عبد المسلم لان شهادة المسلم قامت على اثبات الملك والرق على العبد المسلم وشهادة الذمى قامت على اثبات العتق للعبد المسلم فالعتق مما ينتفع به المسلم والرق يتضرر به وشهادة اهل الذمة مقبولة فيما ينتفع به المسلم انما لا يقبل فيما يتضرر به المسلم **نوع اخر في توقف الولاء** رجل اشترى عبدا من رجل ثم ان المشترى شهد ان البايع قد كان اعتقه قبل ان يبيعه فالعبد حر وولاه موقوف اذا كان البايع يجحد ذلك لان المشترى يقر بالولا للبايع والبايع يتبرا منه فان صدق البايع المشترى بعد ذلك لزمه الولاء ورد الثمن على المشترى وهذا ظاهر وكذلك ان صدق المشترى ورثه البايع بعد موت البايع فهذا وما لو صدق البايع المشترى فى حيوته سواء وهذا استحسان والقياس ان لا يعتبر تصديقهم فى حق لزوم الولاء لانهم يلزمون الميت ولاه وليس لهم هذه الولاية وفى حق رد الثمن يعتبر تصديقهم لان رد الثمن يجب من التركة والتركة حقهم ولكن استحسن واعتبر تصديقهم فى جميع ذلك لانهم قايمون مقام المورث وان اقر المشترى ان البايع قد دبره فهو موقوف فان مات البايع بعد ذلك عتق العبد لان المشترى مالكه ظاهرا وقد اقر ان عتقه معلق بموت البايع ويكون ولاوه موقوفا فان صدق ورثة البايع المشترى يعتبر تصديقهم فى حق لزوم الولاء البايع وفى حق رد الثمن استحسانا على نحو ما بينا فى العتق • عبد بين رجلين شهد كل واحد منهما على صاحبه بالعتق فالعبد يخرج من الرق الى الحرية بالسعاية ويسعى لهما موسرين كانا او معسرين او كان احدهما موسرا والاخر معسرا ويكون الولا بينهما لان العبد عتق عليهما ويكون الولاء بينهما وهذا قول ابى حنيفة **و**على قولهما العبد حر وولاوه موقوف بينهما لان كل واحد منهما يقر ان العبد كله عتق على صاحبه وجميع الولا له وصاحبه ينكر • امة بين رجلين شهد كل واحد منهما انها ولدت من صاحبه وصاحبه ينكر فان الجارية تكون ام ولد موقوفة لانهما تصادقا على كونها ام ولد فان فى زعم كل واحد منهما ان نصيبه من الجارية صار لصاحبه وصارت ام ولد له وهذا امر عليه وزعم كل انسان فيما عليه معتبر وتكون موقوفة الى ان يموت احدهما عتقت ويكون ولاوها موقوفا بلا خلاف • واذا كانت امة لرجل معروفة انها له فولدت من غيره ولدا فقال رب الامة للمستولد بعتقها بالف درهم وقال المستولد لا بل زوجتنيها فان الجارية تصير ام ولد موقوفة لان المولى يقول بعتها من المستولد والمستولد استولد ملك نفسه فثبت لها حق العتق والمستولد يقول ما اشتريتها وهى ملك المولى وقد اقر لها المولى بحق الحرية ونفذ اقراره فقد تصادقا على ثبوت حق الحرية لها فصارت بمنزلة ام الولد وتكون موقوفة لا يستخدمها احد ولا يطاها ولا يشغلها لان اب الولد يتبرا عنها بانكاره الشراء والمولى يتبرا عنها بادعايه البيع على المستولد والولد حر لانهما اتفقا على حريته فان مات المستولد عتقت الجارية لان مولاها قد اقر بعتقها عند موت المستولد والمستولد كان مقرا بنفاذ اقراره فقد تصادقا على عتقها عند موت المستولد وولاوها موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن نفسه وياخذ البايع العقر من اب الولد قصاصا بالثمن لانهما تصادقا على وجوب هذا المقدار **و**اذا اقر الرجل ان اباه اعتق عبده فى مرضه او صحته ولا وارث له غيره فولاوه موقوف فى القياس ولا يصدق على الاب لان الولاء بمنزلة النسب ثم النسب لا يثبت من الميت باقرار احد الورثة فكذا الولاء **و**فى

الاستحسان الولاء يكون للابن ولا يكون موقوفا لانه لا يخلو اما ان كان صادقا فيما قال او كان كاذبا ان كان صادقا كان الولاء له لان ما كان لابيه يصير له بعد موت الاب وان كان كاذبا يعتبر هذا انشاء عتق فى حق العبد ويكون ولاوه له فكيف ما دارت القضية يكون ولاوه له حتى لو مات العبد فالابن يرثه ولم يذكر محمد رحمه الله فى كتاب الولاء ان عاقلة الاب هل يعقل عنه ومشايخنا فصلوا الجواب تفصيلا فقالوا ان كان عصبة الاب وعصبة الاب واحد وقومهما من حى واحد كان عقله على عاقلة ابيه لانه تملك الزام العقل عليهم بانشاء العتق فانه لو اعتق عبدا كان عقل معتقه عليهم فيملك ذلك بالاقرار ايضا فاما اذا كان عصبة الابن غير عصبة الاب بان اعتق الاب رجل واعتق الابن رجل اخر لا يكون عقله على عاقلة الاب لانه لا يملك الزام الولاء عليهم بانشاء العتق فلا يملك بالاقرار ايضا ويكون العقل موقوفا وصار الجواب فى حق العقل على التفصيل وفى الميراث لا ينفصل بل الميراث للابن على كل حال هذا اذا لم يكن مع الابن المقر وارث اخر فاما ما كان معه وارث اخر وقد كذبه فى هذا الاقرار كان للمكذب ان يستسعى العبد فى حصته لان اقرار احدهما بعتق ابيه كاقراره بعتق صاحبه **و**لو اقر ان صاحبه اعتق العبد وصاحبه ينكر فالعبد يسعى للمشهود عليه بلا خلاف وانما الخلاف فى حق الشاهد وهاهنا المكذب مشهود عليه فيسعى فى حصته ثم عند ابى حنيفة ولاء هذا النصف الذى هو حصة المستسعى للمستسعى لانه يدعيه ويزعم انه عتق على ملكه باداء السعاية وولاء النصف الذى هو حصة المقر للميت كما لو كان الكل له واقر ان الاب اعتقه وعندهما ولاء النصف الذى هو حصة المقر للميت وولاء النصف الذى هو حصة المستسعى موقوف لان عندهما العتق لا يتجزى ففى زعم المستسعى ان كل العبد عتق على المقر باقراره والولاء للمقر والمقر يتبرا عنه فيكون موقوفا على قولهما لهذا فان قيل على قولهما لما اقر المستسعى بولاء نصيبه لصاحبه وصاحبه مقر بان الولاء للميت ينبغى ان يثبت كل الولاء من الميت ولا يكون نصيب المستسعى موقوفا قلنا لو اثبتنا كل الولاء من الميت فقد حكمنا ان كله عتق من جهة الميت وذلك يسقط حق المستسعى فى السعاية فلا يفاحقه فى السعاية جعلنا هذا النصف موقوفا وفى كل موضع قلنا يتوقف الولاء اذا مات المعتق فميراثه يوضع فى بيت المال لان هذا مال له مستحق الا انه غير معلوم وكل مال هذا حاله يوضع فى بيت المال الى ان يظهر مستحقه كاللقطة وعقله على نفسه لا يعقل عنه بيت المال لان بيت المال ليس عاقلته لانه لا يرث منه وهذا لان بيت المال انما يثبت اذا لم يكن الميت مولى احد وقد تيقنا ان هذا الميت مولى احد واذا لم يرثه بيت المال لا يعقل عنه ايضا **نوع اخر** ذمى اعتق عبدا ذميا او مسلما فولاء العبد له فان مات المعتق على الكفر فميراثه للذمى المعتق لان الذمى يرث من الذمى بالنسب فكذا بالولاء الذى هو لحمة كلحمة النسب وسواء كان المعتق يهوديا والمعتق كذلك او كان احدهما يهوديا والاخر نصرانيا او مجوسيا وان كان المعتق مسلما وكان كافرا الا انه اسلم ثم مات فميراثه لبيت المال وهذا اذا لم يكن للذمى المعتق عصبة من المسلمين قال وعقله على نفسه لانه تعذر ايجابه على بيت المال لان بيت المال ليس عاقلة مولاه فلا يكون عاقلته وتعذر ايجابه على المعتق وعاقلته لان العقل انما يكون بالتناصر والتناصر فى غير العرب انما يكون باتفاق الملة فتعين ان يكون عليه واذا كان للذمى المعتق عصبة من المسلمين وعقله على قبيلة المعتق وان كان

المعتق كافرا فرق بين هذا وبينما اذا كان المعتق رجلا من الموالي وهو كافر والعبد مسلم كان
عقل العبد على نفسه والفرق ان العقل انما يجب بالتناصر الا ان التناصر فيما بين العرب بالقبيلة
لا باتفاق الملة والمعتق بالاعتاق صار من قبيلة المعتق لان الولاء بمنزلة النسب فصار المعتق
ناصرا له باعتبار القبيلة فيصير عاقلة له ويصير عاقلة المعتق عاقلة له ايضا فلا يمكن ايجاب
العقل على عاقلته ومهما امكن ايجاب العقل على العاقلة لا يجب على الجاني فاما التناصر فيما
بين غير العرب باتفاق المسلة لا بالقبيلة هكذا جرت العادة فيما بينهم فاذا لم يكن بين المعتق والمعتق
اتفاق المسلة لا يصير المعتق ناصرا له فلا يصير عاقلة له ايضا لان عاقلة المعتق انما تصير عاقلة
للمعتق بواسطة المعتق فتعذر ايجابه على العاقلة فيجب في مال الجاني وكل معتق جرى عليه الرق
بعد العتق فان الولاء للاول يبطل وكان حكم الولاء للمعتق الذي يحدث بعده وهذا لان بالاسترقاق
ينعدم سبب الولادة وهو العتق والمالكية ولا بقاء للحكم بعد بطلان السبب ولو ان رجلا من اهل
الحرب خرج الى دار الاسلام بامان فاشترى عبدا في دار الاسلام واعتقه صح اعتاقه وثبت
له الولاء فان رجع المولى الى دار الحرب واسر وجرى عليه الشيء فانه يكون عبدا وولاء المعتق
على حاله لان ولاءه ثبت بسبب عتقه وانه باق في بعد سبي الحربي فان قيل اليس ان المعتق سبي
اسر واخرج من ان يكون اهلا للولاء وكان يجب ان يبطل الولاء قلنا لا يخرج من ان يكون اهلا للولاء
لان الولاء بعد الثبوت بمنزلة النسب والعبد من اهل بنات النسب فالولاء بعد الثبوت ملحق بالنسب
والعبد اهل لذلك فان مات المعتق فان ميراثه لبيت المال وعقله على نفسه وقد مر نظير هذا فيما
تقدم حربي اشترى عبدا في دار الاسلام واعتقه ثم رجع الى دار الحرب وسبي ثم اشتراه ذلك العبد
المعتق واعتقه فولاء كل واحد منهما لصاحبه لانه وجد من كل واحد منهما اكتساب سبب الولاء
وهو الاعتاق ولا منافاة بين الولاءين الا ترى انه يجوز مثل هذا في النسب حتى ان الاخوين ينسب كل
واحد منهما الى صاحبه بالاخوة فكذا بالولاء لما بينا ان الولاء بمنزلة النسب والله اعلم

الفصل الثاني في ولاء الموالاة

تفسير ولاء الموالاة ان يسلم الرجل على يدي رجل
فيقول للذي اسلم على يديه او لغيره واليتك على اني ان مت فميراثي لك وان جنيت فعقلي
عليك وعلى عاقلتك وقبل الاخر فهذا هو تفسير ولاء الموالاة واذا جنى الاسفل جناية فعقله
على عاقلة مولى الاعلى وان مات الاسفل يرثه الاعلى فان مات الاعلى لا يرث الاسفل منه
ولا تثبت هذه الاحكام بمجرد الاسلام بدون عقد الموالاة الا على قول الروافض ومولى الموالاة
مؤخر عن العصبات وعن ذوي الارحام بخلاف مولى العتاقة فانه مقدم على ذوي الارحام
والقياس ان يكون مولى العتاقة مؤخرا عن ذوي الارحام كما هو مذهب علي رضي الله عنه لان المعتق
بمنزلة القريب من وجه وبمنزلة الاجنبي من وجه من حيث انه احياه حكما لا حقيقة وذوو
الارحام قرب اليه من كل وجه فينبغي ان يكون القريب من كل وجه مقدما لكن تركنا القياس في مولى
العتاقة بالنص والنص الوارد في مولى العتاقة لانه وجد من مولى العتاقة احياء من حيث الحكم
ان لم يوجد من حيث الحقيقة ولم يوجد من الذي قبل عقد الولاء الاحياء اصلا ولا ولاء اصلا
ولان ولاء العتاقة لا يحتمل الفسخ وولاء الموالاة يحتمل الفسخ واذا مات الاسفل والاعلى ميت فولاء
الاسفل لاقرب الناس عصبة الى الاعلى كما في ولاء العتاقة ولكل واحد منهما ان ينقض عقد الموالاة

بمحضر

بمحضر من صاحبه وليس له ذلك بغير محضر من صاحبه وانما كان كذلك لان فسخ احدهما
هذا العقد بغير محضر من صاحبه يؤدي الى الضرر بصاحبه اما اذا كان الفسخ من الاسفل
فلانه ربما يموت الاسفل فيحسب الاعلى ان ماله صار ميراثا له فيتصرف فيه فيصير مضمونا
عليه واما اذا كان الفسخ من الاعلى فلانه ربما يعتق عبيدا على حسبان انه عقل عبيده على مولاه
ولو صح الفسخ يجب العقل عليه فيتضرر ولاجل هذا المعنى شرط ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
في المشروط له الخيار حضرة صاحبه الفسخ وابو يوسف رحمه الله فرق بين مسئلتنا وبين
المشروط له الخيار فان في المشروط له الخيار لم يشترط حضرة صاحبه لصحة الفسخ وههنا
شرط حضرة صاحبه والفرق له ان المشروط له الخيار بحكم الخيار صار مسلطا من جهة صاحبه
على الفسخ على الفسخ فما يلحقه من الضرر يصير راضيا وهنا لم يوجد من كل واحد منهما تسليط
صاحبه على الفسخ اذ الموجود ليس الا عقد الموالاة والعقد يمنع الفسخ فكيف يوجب التسليط
على الفسخ واذا لم يصر كل واحد منهما مسلطا على الفسخ من جهة صاحبه فما يلحقه من الضرر بسبب
فسخ صاحبه لا يكون راضيا به فلهذا افترقا وللمولى الاعلى ان ينقض عقد الموالاة وليس له ان
يتحول بالولاء الى غيره فانه لو قال جعلت ولائي لفلان لا تصير له بجعله وللاسفل ان يتحول بالولاء
الى غيره كما له ان ينقض الولاء قصدا فان له ان يوالي مع اخر وينتقض العقد مع الاول اذا والى مع اخر
غير ان النقض من الاسفل ان وجد مقصودا يشترط لصحته حضرة الاعلى وان والى مع غيره ينتقض الاول
وان كانت الموالاة مع غيره بغيبة الاعلى وانما يكون للاسفل ان يتحول بالولاء الى غير المولى الاعلى اذا لم
يعقل عنه المولى الاعلى اما اذا عقل عنه المولى الاعلى فلا وهذا لان الموالاة عقد تبرع فكان بمنزلة الهبة
وللواهب الرجوع قبل حصول العوض لا بعد حصول العوض وقبل العقد لم يحصل العوض وبعد
العقد حصل العوض ولا يجوز بيع ولاء الموالاة والاسفل والاعلى في ذلك على السواء غير ان البيع
اذا كان من الاعلى لا يكون بيعه نقضا للولاء اذا كان بغير محضر من صاحبه واذا كان البيع من الاسفل
يحصل بيعه نقضا للولاء وان كان بغير محضر من صاحبه والفرق ان المولى الاعلى لا يملك تحويل ماله من
الولاء الى غيره وانما له فسخه ونقضه فاذا باع يجعل البيع منه عبارة عما يملكه وهو الفسخ مقصودا
الا انه لو فسخ نصا ان كان بمحضر من الاسفل يجوز وان كان بغير محضر من صاحبه لا يجوز فكذا ههنا
فاما المولى الاسفل كما يملك نقض الولاء قصدا يملك النقض حكما بتحويله الى غيره فيجعل البيع
عبارة عن التحويل الى غيره كيلا يلغو فلهذا افترقا **نوع اخر من هذا الفصل** اذا
اسلم الرجل على يدي رجل وعاقده عقد الولاء ثم ولد له ابن من امرأة اسلمت على يدي الاخر ووالته
فولاء الولد لمولى الاب لان للولد في جانب الاب ولاء هو مثل الولاء الذي هو في جانب الام والاب
هو الاصل في الولاء فيترجح جانبه كما في ولاء العتق وكذلك ان كانت اسلمت ووالت وهي
حبلى ثم ولدت بعد ذلك فان ولاء الولد لمولى الاب وهذا بخلاف ولاء العتاقة فانها اذا اعتقت
وهي حبلى فان ولاء الولد يكون لمولى الام والفرق ان في العتق يصير الجنين مقصودا بالاعتاق وبالولاء
فانه محل لاضافة العتق اليه وبعد ما صار مقصودا بالولاء لا يمكن ان يجعل تابعا في الولاء لغيره
الا بعد فسخ ما ثبت له وفسخ ذلك متعذر اما ههنا لا يثبت للجنين ولاء نفسه وان كان موجودا في
البطن لانه ليس بمحل لعقد الموالاة عليه فان تمام عقد الموالاة بالايجاب والقبول وليس لاحد ولاية

الايجاب والقبول على الجنبين فكان تابعا في الولاء فاتباعه الاب اولى ولو كان لهما اولاد صغار ثم ولد واقبل الاسلام فاسلم الاب على يدي رجل ووالاه ثم اسلمت المراة على يدي رجل اخر ووالته فان ولاء الاولاد لمولى الاب بالاجماع لان الاب حين عقد على نفسه عقد الولاء فقد عقده على ولده الصغير معا وله ولانه مباشرة العقد على ولده الصغير فنفذ عقده في على الصغير وصار الصغير مولى لموالى الاب بطريق التبعية فاذا اسلمت الام بعد ذلك ووالت رجلا اخر بقي ولاء الاولاد كذلك اما عند ابي يوسف ومحمد فلانه ليس للام ولاية عقد الولاء على الولد الصغير عندهما لما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله وصار وجود هذا العقد من الام في حق الولد والعدم بمنزلة واما على قول ابي حنيفة فلان الام ان كانت تملك عقد الولاء على الولد الصغير الا ان الولاء اذا كان ثابتا للصغير بعقد الام او لا بان اسلمت الام ووالت رجلا لا يجر ولاه الى الاب اذا اسلم بعد ذلك ووالى رجلا اخر فاذا كان ولاء الولد ثابتا من الاب اولا لان يثبت ولاوه لموالى الام اولى قال واذا اسلمت امراة من اهل الذمة على يدي رجل ولها ولد صغير ووالته فان ولاها وولاء ولدها لمولاها عند ابي حنيفة وعندهما ولاوها لمولاها اما ولاء ولدها ليس لمولاها فمن مشايخنا من قال هذه المسيلة فرع مسيلة ولاية النكاح فان عند ابي حنيفة للام ان تنكح ولدها الصغير فكذا يكون لها ان تعقد عليه عقد الولاء وهذا القايل يقول يجب ان يكون لابي يوسف في هذه المسيلة قول اول وقول اخر ويكون قوله الاخر مع ابي حنيفة كما في مسيلة النكاح والى هذا القول مال شيخ الاسلام ومنهم من قال هذه المسيلة مبتداة والى هذا القول مال شمس الايمة السرخسي فابو حنيفة قاس ولاء الموالاة على ولاء العتاقة وولاء العتاقة يثبت للولد من جهة الام اذا لم يكن له ولاء من جهة الاب وهما يقولان عقد الموالاة عقد يتردد بين الضرر والنفع وليس للام ولاية مباشرة هذا العقد على الولد الصغير واذا اسلم الرجل على يدي رجل ووالاه وله ابن كبير اسلم الابن على يدي رجل اخر ووالاه ايضا فولاء كل واحد منهما للذي والاه لان كل واحد منهما اكتسب سمت الولاء فهو كاب وابن اعتق الاب رجل واعتق الابن رجل اخر وان اسلم الابن ولم يوال احدا فولاه موقوف ولا يكون مولى لمولى الاب ولا يكون عقد الاب على نفسه عقدا على الابن بخلاف ما اذا كان الابن صغيرا والفرق ان الابن الصغير تابع للاب فامكن ان يجعل عقد الاب عقدا عليه بطريق التبعية ولا كذلك الابن الكبير ولو ان رجلا اسلم على يدي صبي ووالاه لم يجز وكذلك الصبية وكذلك اذا والى عبدا لم يجز وان كان الاب قد اذن للصبي بذلك او كان المولى اذن للعبد بذلك جاز الا ان في فصل الصبي يصير مولى للصبي وفي فصل العبد يصير مولى لمولاه لا للعبد لان العبد ليس من اهل ان يثبت له الولاء لان حكم الولاء الارث والعقل والعبد ليس من اهل ذلك واذا لم يكن العبد من اهل الولاء اثبتنا الولاء لاقرب الناس اليه وهو مولاه بخلاف الصبي لان الصبي من اهل ان يثبت له الولاء لانه من اهل حكمه الا ترى كيف يثبت له ولاء العتاقة فكذا ولاء الموالاة نوع اخر من هذا الفصل حربي دخل دار الاسلام بامان واسلم على يدي رجل ووالاه ثم دخل ابوه بامان واسلم على يدي رجل ووالاه فان ولاء كل واحد منهما للذي والاه ولا يجر الاب ولاء الولد الى نفسه وفرق بين هذا وبينما اذا دخل حربي دار الاسلام بامان واسلم ووالى رجلا ثم اشترى هذا الحربي الذي اسلم واعتق

فانه يجر ولاء الولد الى نفسه حين كان ولاء الولد لمعتق الاب وفي الموضعين جميعا يثبت للولد ولاء نفسه والوجه في ذلك انه متى ثبت للولد ولاء نفسه لا يمكن ان يجعل تابعا للغير في الولاء الا بعد فسخ ما يثبت للولد من الولاء وفسخ ما ثبت للولد من ولاء الموالاة ليصير تابعا للاب في ولاء العتاقة مفيد لان ولاء العتاقة فوق ولاء الموالاة الا ترى ان ولاء الموالاة يحتمل الفسخ وولاء العتاقة لا يحتمل الفسخ فجعلنا كذلك تحصيلا للزيادة الفايدة اما فسخ ما ثبت من ولاء الموالاة للولد ليصير تبعا للاب في ولاء الموالاة لا يفيد لانه لا يثبت للولد الا ما كان ثابتا له وما لا يفيد لا يشتغل به وفرق ابو حنيفة بين هذا وبين المراة الذمية اذا اسلمت ووالت رجلا ولها ولد صغير ثم ان الاب اسلم بعد ذلك ووالى رجلا فانه يصير ولاء الولد لموالى الاب لان هناك لا حاجة الى فسخ ما ثبت للولد من الولاء لان الولد دخل في الولاء تبعا للام انما الحاجة الى نقل ما ثبت له تبعا للام الى الاب وولاء الموالاة قابل للتحويل اما هاهنا الولد دخل في الولاء مقصودا فالحاجة الى فسخ ما ثبت له من الولاء ولا فايدة فيه فلا يشتغل به واذا اسلم حربي في دار الحرب على يدي رجل مسلم ووالاه هناك او والاه في دار الاسلام فهو مولاه فان سبي ابنه او اعتق لم يجر ولاء الاب الى نفسه وان سبي ابوه واعتق جر ولاء الابن الى نفسه ولو ان رجلا من اهل الذمة اعتق عبدا ثم ان الذمي نقض العهد ولحق بدار الحرب فاخذ اسيرا فصار عبد الرجل واراد معتقه ان يوالي رجلا لم يكن له ذلك لانه مولى عتاقة وليس لمولى العتاقة ان يوالي احدا فان اعتق مولاه يوما من الدهر فانه يرثه ان مات لانه مولاه الا انه كان لا يرث بسبب الرق والكفر فاذا زال الاورث وان جنى جناية بعد ذلك عقل عن نفسه ولا يعقل عنه مولاه هكذا ذكر في عامة الروايات وفي بعض الروايات قال يرثه ويعقل عنه وهو الصحيح لانه زال المانع عن العقل والميراث جميعا

الفصل الثالث في الاقرار بالولاء

اذا اقر الرجل انه مولى عتاقة لفلان ابن فلان من فوق او من تحت وصدقه فلان في ذلك فانه يصير مولى له يعقل عنه ويرثه الا ترى انه لو اقر انه ابن فلان او اب فلان وصدقه فلان يثبت النسب منه فكذا اذا اقر بالولاء لان الولاء بمعنى النسب وكذا اذا اقر انه مولى موالاة لفلان وصدقه فلان في ذلك وان كان للمقر اولاد كبار كذبوا الاقرار فيما اقر وقالوا ابونا مولى فلان اخر فالاب مصدق على نفسه والاولاد مصدقون على انفسهم لان الاولاد اذا كانوا كبارا فالاب لا يملك مباشرة عقد الولاء عليهم فلا يملك الاقرار عليهم وبه فارق ما اذا كان الاولاد صغارا لان الاب يملك مباشرة عقد الولاء عليهم اذا كانوا صغارا فيملك الاقرار به عليهم وان كان له امراة ام الاولاد فقالت انا مولاة عتاقة فلان وقال الاب انا مولى عتاقة لفلان اخر فان كل واحد منهما يكون مصدقا فيما اقر به ويكون ولاء الولد لموالى الاب لان الثابت بتصادقهما كالثابت عيانا ولو عاينا ان كل واحد منهما مولى عتاقة للذي اقر له اذا احدث بينهما اولاد كانت الاولاد موالى الموالى الاب كذا هاهنا ولو ان امراة مولاة عتاقة معروفة لها زوج مولى عتاقة ولدت المراة ولدا فقالت المراة ولدته بعد عتقي بخمسة اشهر وولاه لموالي وقال الزوج ولدتيه بعد عتقك بستة اشهر وولاه لموالي فالقول قول الزوج لان ولاء الولد ثبت من جانب الزوج ظاهرا بحدوث الولد حال حريتهما فالمراة بدعواها تريد ابطال هذا الظاهر لانها تقول انه كان موجودا في البطن وصار مقصودا بالعتق والولاء واذا كان الرجل من العرب له زوجة لا تعرف ولدت منه اولادا ثم ادعت انها مولاة فان اعتقها وصدقها

فلان في ذلك فانها مصدقة على نفسها ولا تصدق على ولدها لان الولد بما له من النسب
مستغن عن الولاء واعتبار قولها عليه باعتبار منفعة الولد فاذا انعدمت المنفعة هاهنا لا
تعتبر قولها عليه وان كذبها فلان في العتق وقال هي امتي ما اعتقتها فهي امته لانها اقرت له
بالرق ثم ادعت الحرية عليها فتصدق فيما اقرت ولا تصدق فيما ادعت ولا تصدق على الولد الموجود
في البطن وقت الاقرار يعرف به اذا جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار واما
الولد الذي يحدث بعد ذلك فانها تصدق عليه عند ابي يوسف حتى يحدث رقيقا ولا يصدق
عند محمد حتى يحدث حرا • امراة في يدها ولد لا يعرف ابوه اقرت انها معتقة فلان وصدقها
فلان في ذلك لم يصدق على الابن عند محمد وهو قول ابي يوسف اخرا وهو قول ابي حنيفة
يصدق على الابن لان عند ابي حنيفة الام تملك مباشرة عقد الولاء عليه فيصح اقرارها به عليه
وعند محمد لا تملك مباشرة عقد الولاء على الابن فلا تملك الاقرار به عليه وانما فارق هذه المسئلة
المتقدمة على قول ابي حنيفة لان موضوع هذه المسئلة في انه ليس للولد نسب معروف فلم يصر
مستغنيا عن الولاء فاعتبر قولها عليه وموضوع المسئلة المتقدمة في ان للولد ابا معروفا من العرب
فصار مستغنيا بما له من النسب عن الولاء فلم يعتبر قولها عليه عند ابي حنيفة واذا اقر الرجل فقال
انا مولى فلان وفلان قد اعتقاني فاقر به احدهما وانكر الاخر فهي بمنزلة عبد بين شريكين يعتقه
احدهما واذا قال انا مولى فلان اعتقني ثم قال لا بل انا مولى فلان الاخر اعتقني هو وادعياه جميعا فهو مولى
الاول واذا قال اعتقني فلان او فلان وادعى كل واحد منهما انه هو المعتق لا يلزم العبد شي لانه لو
لزمه انما يلزمه بحكم الاقرار لا بدعواهما وهذا الاقرار وقع باطلا لانه اقر للمجهول فان اقر لاحدهما
بعينه بعد ذلك او لغيرهما فهو جائز ويصير مولى للمقر له لان هذا الاقرار لما وقع باطلا صار وجوده
كعدمه فكان له ان يقر بعد ذلك لمن شاء من مشايخنا من قال ما ذكر في الكتاب انه اذا اقر لغيرهما
يجوز اقراره لان الاقرار بالولاء اقرار بالنسب ومن اقر بالنسب لانسان ثم اقر بالنسب بعد ذلك لاخر
لا يصح اقراره للثاني عند ابي حنيفة وان لم يثبت النسب من الاول بان كذبه الاول فكذا اذا اقر بالولاء ومنهم
من قال هذا قول الكل لان الاقرار هاهنا وقع باطلا لكونه واقعا للمجهول اما في تلك المسئلة الاقرار وقع لمعلوم
فلم يقع باطلا • اذا اقر الرجل انه مولى امراة اعتقته وقالت المراة لم اعتقك ولكن اسلمت على يدي ووالتني فهو
مولاها لانهما اتفقا على ثبوت الولاء الا انهما اختلفا في سببه والاختلاف في سبب ثبوت الحق
لا يمنع ثبوت الحق على ما عرف في كتاب الاقرار فان اراد التحول عنها الى غيرها ففي قياس قول ابي حنيفة
ليس له ذلك وهذا بناء على ان الثابت ما ذا عندهما الثابت ولاء الموالاة وولاء الموالاة يقبل النقل
والتحول وعند ابي حنيفة الثابت ولاء العتاقة وولاء العتاقة لا يقبل النقل والتحويل فوجه
قولهما ان الولاء هاهنا ثبت بتصديق المراة فانما يثبت بمقدار ما وجد منها من التصديق ولابي
حنيفة رحمه الله ان المقر يعامل في اقراره كان ما اقر به هو حق وفي زعمه ان عليه ولاء العتاقة
وان اقر انه اسلم على يديها ووالاها وقالت هي بل اعتقتك فهو مولاها وله ان يتحول بالولاء الى غيرها
لان الثابت هاهنا ولاء الموالاة بلا خلاف لان الثابت عند تصديق المقر له مقدار ما اقر به المقر
والمقر اقر بولاء الموالاة وذلك لا يمنع التحول ما لم يتاكد بالعقل • اذا اقر الرجل ان فلانا اعتقه
وانكر فلان ذلك وقال ما اعتقتك ولا اعرفك ثم ان المقر اقر ان فلانا الاخر اعتقه فانه لا يصح اقراره

عند

عند ابي حنيفة ولا يصير مولى للثاني اذا صدقه الثاني في ذلك اصل المسئلة اذا اقر
بالنسب لانسان وكذبه المقر له فاقر به لانسان اخر • اذا ادعى رجل على ولد رجل بعد موته اني اعتقت
اباك وصدقه الولد في ذلك يثبت الولاء له ولو كان للميت اولاد كبار وصدقه بعض الاولاد فالذين
صدقوه يكونون موالي له وان كان المدعي اثنين فصدق بعض الاولاد احدهما وصدق الباقون الاخر
فكل فريق منهم يكونون موالي للذي صدقه

الفصل الرابع في دعوى الولاء والخصومة واليمين فيه

واذا ادعى رجل على رجل اني كنت عبد له وانه اعتقني وقال المدعى عليه انت عبدي
كما كنت وما اعتقتك فالقول قول المولى فان اراد العبد ان يحلفه فله ذلك لان الدعوى هاهنا
وقع في العتق والاستحلاف يجري في العتق بلا خلاف واذا قال المدعى عليه انت حر الاصل
وما كنت لي عبدا قط وما اعتقتك واراد استحلافه لا يستحلف لان الاختلاف هاهنا في الولاء
لا في العتق لانهما تصادقا على العتق والاستحلاف لا يجري في الولاء عند ابي حنيفة وكذلك اذا ادعى
على ورثة ميت حرمات وترك ابنة وما لا اني كنت اعتقت الميت ولي نصف الميراث معك ايتها
الابنة فالبنت لا تستحلف على الولاء وتستحلف على المال بالله ما تعلمين لهذا في ميراث ابيك حقا
وهو نظير ما لو ادعى الرجل على الابنة انه ابن الميت وادعى الميراث لنفسه لا تستحلف الابنة على النسب
عنده وتستحلف على الميراث بالله ما تعلمين لهذا حقا في ميراث ابيك وولاء الموالاة في هذا كولاء
العتاقة لا تستحلف عليه عند ابي حنيفة خلافا لهما فان عاد المدعى عليه الى تصديق المدعي
بعد ما انكر دعواه فهو مولاه ولا يكون انكاره نقضا للولاء لان النقض يصرف في العقد بالزوج بعد
الثبوت وانكار اصل الشي لا يكون تصرفا فيه واذا ادعى رجل من الموالي على عربي انه مولاه اعتقه
والعربي غايب ثم بدا للمدعي فادعى ذلك واراد استحلافه لا يستحلف على ذلك عند ابي حنيفة
لوجهين احدهما ان الدعوى على الاخر لم تصح لانه اقر به للاول والثاني ان الدعوى وقعت في الولاء
وهو لا يرى الاستحلاف في الولاء ولو اقر المدعى عليه الثاني بما ادعاه لا يكون مولى للمدعى عليه
الثاني عند ابي حنيفة وعندهما الامر موقوف ان قدم الغايب وصدق المدعي فيما ادعاه لا يثبت
الولاء من الثاني وان كذبه يثبت الولاء من الثاني ولو ان رجلا من الموالي قتل رجلا خطاء فجاء ورثة
المقتول وادعوا على رجل من قبيلته انه اعتقه وارادوا استحلافه فانه لا يستحلف لا في حق المال
ولا في حق الولاء اما في حق الولاء فلا اشكال فيه عند ابي حنيفه واما في حق المال فلان ورثة المقتول
لا يدعون عليه شيا لان الدية تجب على عاقلة المعتق ولا يجب شي منها على المعتق الا ترى ان
محمدا رحمه الله ذكر في الكتاب ان المعتق اذا اقر بعد الجناية بالولاء كانت الدية على القاتل ولو كان
يجب شي منها على المعتق لكان يجب بعضها عليه باقراره قال فان اقر المعتق بذلك لم يصدق
على العاقلة اذا جحدوا وكانت الدية على القاتل في ماله • فرق بين هذا وبينما اذا ادعوا الولاء
قبل الجناية واقر المدعى عليه بذلك ثم جنى المولى جناية فان الدية تجب على عاقلة المعتق والعتق
في الموضعين جميعا ثبت باقراره والفرق ان العقل انما يجب على عاقلة المعتق بالولاء والجناية فيضاف
الوجوب الى اخر الامرين وجودا فاذا كان الدعوى بعد الجناية فاخر الامرين وجود الولاء والولاء
يثبت باقراره واقراره ليس بحجة على غيره واذا كان الدعوى قبل الجناية فاخر الامرين وجودا
الجناية والجناية تثبت معاينة لا باقراره فتكون ثابتة في حق العاقلة وان كان المقتول من

وارادا لحلاف
الموالي فادعى رجل من العرب انه اعتق المقتول قبل القتل وانه وارثه لا وارث له غيره
القاتل على ذلك والقاتل مقر بالقتل منكر للولاء فانه يستحلف على المال بالله ما يعلم لهذا المدعي
حقا في دية فلان التي عليك لانه ادعى على القاتل شيئان المال والولاء لان القاتل يجب عليه
المال لانه واحد من العاقلة عندنا والمال مما يجري فيه الاستحلاف فيستحلف على المال لهذا
بخلاف ما لو ادعى ولد من المقتول على رجل انه اعتق القاتل فانه لا يستحلف في المال كما لا يستحلف
في الولاء لان ورثة المقتول لا يدعون على المعتق شيئا من المال على ما مر اما هاهنا بخلافه **الفصل**
الخامس في المتفرقات معتقه قوم تزوجت رجلا وحدث بينهما اولاد فهذا
على وجوه اما ان زوجت نفسها من عبد او مكاتب رجل وفي هذا الوجه ولاء الاولاد لموالي الام
وان اعتق الاب جر ولاء الولد مواليه وقد ذكرنا هذا فيما تقدم **و**ان كان عاقلة الام قد عقلوا عن
الولد ثم عتق الاب لا يرجعون على عاقلة الاب بذلك لان الولاء وان انجر الى الاب فانما انجر في
الحال فلا يتبين ان حال ما عقل عنه عاقلة الام لم تكن عاقلة الام عاقلة له **و**اما ان زوجت نفسها
من معتق قوم وفي هذا الوجه ولاء الولد لموالي الاب لانه استوى الجانبان في الولاء لان في كل جانب
ولاء عتاقة والاب هو الاصل في الولاء فكان اثباته من جانب الاب اولى وقد مر هذا واما ان زوجت
نفسها من عربي وفي هذا الوجه ولاء الولد لموالي الاب لان الجانبين لم يستويا لان في جانب الام
شرف ولاء العتاقة وفي جانب الاب شرف نسب العرب وشرف نسب العرب فوق شرف نسب
ولاء العتاقة حتى يكون مولى العتاقة كفوا للعربي **و**لو استوى الجانبان في الشرف كان الولاء
من جانب الاب اولى فكيف اذا ترجح جانب الاب **و**اما ان زوجت نفسها من رجل اسلم
من اهل الحرب ووالى رجلا او لم يوال **قال** ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ولاء الولد
يكون لموالي الام **وقال** ابو يوسف رحمه الله تعالى ان كان للاب موالي فولاء الولد
لموالي الاب وان لم يكن للاب موال فولاء الولد للاب **و**اما ان زوجت نفسها من عجمي
له اب في الاسلام وفي هذا الوجه ولاء الولد لقوم الاب عند ابي يوسف رحمه الله
تعالى لان في المسئلة المتقدمة ترجح جانب الاب عنده بشرف حرية الاصل فلان
يترجح جانب الاب هاهنا وقد انضم الى شرف حرية الاصل شرف اسلام الاباء اولى واما
على قول ابي حنيفة ومحمد فقد اختلف المشايخ **حكى** عن الفقيه ابي بكر الاعمش وابي
القاسم الصفار ان ولاء الولد لموالي الاب على قولهما ايضا وغيرهما قالوا لموالي الام **و**رجل له
امة زوجها من عبد اخيه لاب وام او لاب ثم ان مولى الام اعتق الامة فجاءت بعد ذلك بولد
لستة اشهر من حين اعتقها كان ولاء هذا الولد لمعتق الامة لانه تعذر اثبات ولاء الولد من
جهة الاب لان الاب عبد والعبد ليس من اهل الولاء واذا تعذر اثبات الولاء من جانب الاب
اثبتناه من جانب الام كما في النسب متى تعذر اثباته من جانب الاب يثبت من جانب الام كما قال
في ولد الملاعنة فكذا في الولاء فلو ان مولى
العبد بعد ذلك اعتق العبد وهو اخ معتق الامة لاب وام او لاب ثم مات معتق العبد ولم يترك
وارثا عصبة سوى اخيه الذي اعتق الام ثم مات الولد ولم يترك وارثا اخر فان ميراث الولد يكون
لمعتق الام لان الاب كان عبدا حين اعتقه مولاه فقد جر ولاء ولده الى نفسه فيكون الولاء لمعتق

العبد

العبد فيكون لعصبة معتق العبد مسا وعصبة اخيه لاب وام او لاب وهو معتق الام
فيكون ميراث الولد لمعتق الام بولاء الاب لا بولاء الام هذا اذا جاءت بالولد لستة اشهر
فصاعدا فاما اذا جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر فميراث الولد لمعتق الام ايضا لا
بولاء الاب ولكن لانه معتق الولد لانه جرى منه في الولد عتق مقصود
بيقين لما ولدت لاقل من ستة اشهر لان هذه مدة لا تحدث
في مثلها الحبل والله اعلم بالصواب
والله المرجع والماب

تم كتاب الولاء وبه تم الجزء الاول من كتاب المحيط البرهاني في فقه الامام الاعظم
ابي حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه وارضاه ونفع بعلومه المسلمين اجمعين امين
ويتلوه في الجزء الثاني كتاب السير على يد افقر العباد على واحوجهم الى مغفرة الله
تعالى وعفوه وجوده محمد بن علي بن محمد بن المسيب حامدا لله تعالى على
نعمه ومصليا ومسلما على نبيه وحبيبه محمد واله وصحبه الطيبين الطاهرين
بتاريخ اواخر شهر صفر الخير من شهور سنة سبع وثمانين وتسعمائة
غفر الله تعالى لكاتبه ومستكتبه والقارئ فيه والناظر اليه
والداعي لهم بالمغفرة والرحمة امين امين امين

رحم الله من نظر فدعا وعلم فعفا